

Andiñach, Pablo R.

Una introducción al Libro de Josué

Antiguo Oriente: Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente Vol. 9, 2011

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Andiñach, Pablo R. “Una introducción al Libro de Josué” [en línea], *Antiguo Oriente: Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente* 9 (2011).

Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/introduccion-libro-josue-pablo-andinach.pdf>
[Fecha de consulta:.....]

UNA INTRODUCCIÓN AL LIBRO DE JOSUÉ¹

PABLO R. ANDIÑACH

andinach@speedy.com.ar

Instituto Universitario ISEDET

Buenos Aires, Argentina

Summary: An Introduction to the Book of Joshua

This article introduces the reader to the main features of the book of Joshua in order to get a general understanding of its content, meaning and theology. Using literary tools it gives the reader the possibility to conduct his or her own hermeneutics. The author makes an evaluation of the historic and literary narrative in Joshua as well as its relationship with the so called Deuteronomistic History. Finally considers the presence of theological insights in the narrative which leads the book toward a particular view of the history of Israel.

Keywords: Bible – Old Testament – Joshua – Historical Books

Resumen: Una introducción al libro de Josué

El artículo introduce al lector a los principales temas necesarios para una comprensión general del libro de Josué. Busca ofrecer herramientas de análisis literarias que permitan ejercitar una hermenéutica propia. Se presentan los distintos aspectos del libro de Josué, su estructura literaria y se evalúa su condición de obra histórica, su eventual vínculo con la Obra Histórica Deuteronomística, y la presencia en sus relatos del discurso teológico que le otorga una visión particular de la historia de Israel.

Palabras clave: Biblia – Antiguo Testamento – Josué – Libros históricos

¹ Es un gusto participar de este volumen que celebra la madurez intelectual, docente e investigativa de Alicia Daneri. Alicia es maestra de generaciones y su trabajo se prolonga en sus estudiantes y en aquellos docentes que se han acercado a ella y recibieron aliento y consejo para sus propias tareas. La siembra ha dado frutos y eso merece celebrarse. El presente artículo es una versión ampliada de la sección correspondiente en nuestro *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento*. Estella, Verbo Divino, 2012.

INTRODUCCIÓN

Luego de años en el desierto y de intentar por distintos caminos llegar a la tierra de Canaán, el pueblo se detiene en las estepas de Moab y el cruce del río Jordán ya resulta inevitable. La promesa de poseer la tierra hasta a punto de cumplirse y solo resta tomar la decisión de avanzar sobre el territorio, someterlo y habitar en él. El libro que nos ocupa narra la conquista y el asentamiento de Israel en la tierra de Canaán. En sus primeras páginas hay una comunidad trashumante que llega del desierto y hacia el final encontramos una nación que ya posee la tierra. Es a la vez un libro que obra de bisagra entre el Pentateuco y las narraciones posteriores del Israel ya establecido en la tierra. Esa historia, a partir del libro de Jueces, se extiende hasta el final del libro de 2 Reyes. En sus páginas se consolida el concepto de Israel como una unidad política y religiosa y se fundan los cimientos para una nueva etapa en la historia del pueblo. Al finalizar su narración Israel se ha constituido en una nación con un territorio propio—aunque no haya expulsado la totalidad de los cananeos—, con un pacto renovado en Siquem y con una estructura de tribus asentadas en zonas delimitadas con cierta precisión.

Al libro de Josué se lo ha descrito como un libro de límites². Comienza con la muerte de Moisés y un nuevo liderazgo; se establecen los límites de los territorios tribales; a cada momento en la narración se cruzan límites (el río Jordán, los territorios cananeos). También se refuerzan los límites religiosos al señalar el necesario seguimiento de la Ley, la prohibición de los ídolos y altares, la necesidad de considerar anatema aquello que trae impureza ritual. Josué—como también lo son Génesis y Éxodo—es una obra fundacional, que cierra un período y abre otro con renovadas coordenadas sociales y religiosas. En consecuencia, como toda obra que busca fundar un nuevo período en la historia, se preocupa por dejar en claro qué queda dentro de Israel y qué fuera de él y cuáles son las conductas que lo hará prosperar y cuáles caer en desgracia. Josué es un libro que establece el nuevo escenario social, político y cultural para el desarrollo de ese nuevo período y sus consecuencias para la relación entre Dios e Israel.

² Cf. Hawk 2000: xi, considera los límites geográficos y culturales como el aspecto medular de la obra.

LUGAR EN EL CANON Y VÍNCULOS CON LOS DEMÁS LIBROS

En la tradición judía Josué es el primero de los libros proféticos. Con él se inicia la segunda sección de la Biblia Hebraica llamada *nebiim* (“profetas”), dentro de la cual se distingue entre profetas anteriores y posteriores. Los primeros abarcan los libros de Josué a Reyes (sin Rut, que junto con Daniel se alistan entre los llamados *ketubim*, “escritos”) y los segundos desde Isaías a Malaquías (sin Daniel, también en los *Ketubim*). Es de notar que colocar estos libros—que la tradición cristiana llama históricos—con los proféticos propiamente dichos no es un error de concepción sino una valoración hermenéutica. Los profetas son quienes comunican un mensaje de Dios³ y la tradición judía entendió que esa es la función de las narraciones presentes desde Josué en adelante. De modo que no los concibe como históricos en el sentido de que narrarían hechos del pasado con el fin de retener su memoria, sino que los lee como parte de lo que Dios tiene que decirle a su pueblo. Las antiguas narraciones de la historia de Israel son inseparables de su interpretación y llevan un mensaje que trasciende los hechos narrados. De allí que deban ser entendidas como obras teológicas y proféticas.

Desde el punto de vista literario hay dos propuestas para ubicar Josué en el concierto de los libros de la Biblia Hebraica y ambas se excluyen mutuamente. En un caso se considera a Josué como el final de una obra que comienza con Génesis. En este caso se habla de *hexateuco*, es decir, una obra compuesta por seis libros en lugar de cinco, tal como se concibe el Pentateuco. Los autores que sostienen esta propuesta (Gerhard von Rad, Otto Eissfeldt, George Fohrer) consideran que es natural que las narraciones del tiempo del desierto y la promesas a los padres concluyan con la efectiva posesión de la tierra narrada en Josué. Destacan que finalizar con la muerte de Moisés y sin cruzar el Jordán es dejar la narración trunca y sin solución de continuidad. Señalan también que las tradiciones o fuentes presentes en el Pentateuco deben haber continuado en Josué e intentan describirlas. Y, para terminar, cuestionan el hecho de que en algún momento—y por alguna razón desconocida a nosotros—se separó Josué del Pentateuco y rompió la unidad original de la obra. Esta propuesta es interesante y atractiva desde el momento que parece completar la narración finalizada de manera abrupta con el Deuteronomio. Sin embargo adolece del problema de que la formación del Pentateuco es muy

³ La condición de profeta supone el ser mediador entre la divinidad y el pueblo. Es un error considerar que adivinan el futuro ya que su principal actividad es interpretar la historia pasada y presente; cf. Petersen 2002; Sicre 1992.

antigua y no hay pruebas de que alguna vez en el pasado haya habido una obra concebida como hexateuco (de Génesis a Josué). Por compleja que haya sido la formación del Pentateuco carecemos de toda mención, alusión o simple sugerencia de que en el pasado haya existido la idea de una obra con esas características. El corte de la narración luego de la muerte de Moisés al final del Dt no parece haber molestado a la sensibilidad del lector antiguo.

La segunda propuesta fue formulada por Martin Noth y Alfred Jepsen y ha recibido mayor aceptación aún con los matices y cambios que otros autores han señalado con el tiempo⁴. Ella propone que Josué es parte de una obra que tiene al Deuteronomio como preámbulo teológico y que se extiende hasta el libro de los Reyes. De esta manera el Pentateuco se ve reducido a *tetrateuco* (Génesis a Números). A esta obra (Dt- Re) se la denomina Obra Histórica Deuteronomista y consiste en que un redactor o una escuela trabajó sobre textos de carácter histórico que serían la base sobre la que interpoló, modificó y redactó fragmentos para reflejar la teología del libro del Deuteronomio. En casos como Jueces y 1–2 Reyes los textos fueron retocados de manera que en breves interpolaciones casi en cada episodio se encuentra la opinión o el matiz propio del autor deuteronomista. De modo diferente, en Josué y 1–2 Samuel se intercalaron grandes porciones de texto que dan un marco a las narraciones más antiguas que llevan el relato hacia una teología construida sobre el pensamiento del Deuteronomio. Escrita con probabilidad durante el exilio —se discute si fue obra de una persona desterrada en Babilonia o creada por mano de alguien que permaneció en la ciudad en Jerusalén— muestra la necesidad de releer la historia a la luz de los acontecimientos que padecen e intenta dar cuenta teológica de la destrucción de Samaria, Jerusalén y el templo. Sumado a esto se reconoce también una redacción de mano Sacerdotal⁵, que se muestra cuando llama a Israel “congregación” o “asamblea” en lugar de “pueblo” (9,15.18.19.21 etc.) y otras expresiones que le son características (“jefes de familia”, 13,21; 17,4 etc.). Así esto nos conduce a observar que el texto que hoy poseemos tiene poco de historia al estilo actual y mucho de reflexión teológica. Como ya mencionamos al ubicar esta obra en la tradición judía entre los textos proféticos, el autor no está interesado en primer lugar en legarnos un registro del pasado sino en indagar las razones del destino de Israel. El fin es teológico y lo mueve la necesidad de explicar al lector u oyente de su época que la destrucción de Samaria y Jerusalén obradas

⁴ Cf. van der Meer 2004: 121–127; O’Brien 1989: 3–23.

⁵ Cf. van der Meer 2004: 136, quien analiza en particular la postura de M. Noth y la respalda con modificaciones.

en 722 y 586 a.C., la destrucción del templo y la suspensión de los sacrificios, fueron producto no de la debilidad del Dios de Israel—como muchos pensarían—sino de su fortaleza. Busca mostrar cómo Dios había advertido por muchos años a Israel y lo había llamado a la conversión a través de los profetas, y cómo ellos no habían oído esa voz y habían sido rebeldes apartándose de la Ley⁶. Para el narrador deuteronomista Israel fue el artífice de su propio destino.

Reconocer la existencia de la construcción de una narración con ilación histórica de Deuteronomio a 2 Reyes no exige que se asuma el corolario de que es preciso hablar de *tetrateuco*, y desprender el Dt del Pentateuco. Cabe para esta propuesta la misma objeción que ya mencionamos para el supuesto hexateuco: no hay vestigios en todo el Antiguo Testamento y en la posterior tradición judía de que existiera tal división luego de Números. No es improbable que la ubicación de Jos-Rey a continuación del Pentateuco haya tenido como intención vincular estos libros con el Dt debido a que los responsables de su armado (autor, autores, escuela, etc.) han sido inspirados por la teología de ese último libro del Pentateuco. Por otro lado ya hemos señalado que hay una clara intencionalidad hermenéutica en finalizar el texto central del Antiguo Testamento (llamado *Torah* o Pentateuco) con los discursos de Moisés pero sin la posesión de la tierra⁷.

Estructura y articulación

Proponemos la siguiente estructura para el libro:

I.	Introducción	1
II.	Conquista de la tierra	2–12
	a) Conquista de Jericó y Ay	2–8
	b) Pacto con los gabaonitas	9
	c) Campañas al sur y norte	10–11
	d) Lista de reyes vencidos	12

⁶ Cf. Soggin 1972: 19.

⁷ La visión de una tierra no alcanzada deja la expectativa de conquistarla para las generaciones futuras. Israel fue la mayor parte de su historia una nación que habitó una tierra pero sobre la cual no ejercía su autoridad política sino que estaba sometida a las sucesivas potencias imperiales.

III.	Distribución de la tierra	13–21
	a) Introducción	13,1–7
	b) En transjordania	13,8–33
	c) Tierras de Judá	14–15
	d) Tierras de Efraín y Manasés	16–17
	e) Tierras del resto de las tribus	18–19
	f) Ciudades de refugio y Leví	20–21
IV.	Pacto de Siquem	22–24

Una mirada a la estructura nos muestra que la obra ha sido construida con prolijidad, donde se separan en parte iguales las dos secciones centrales dedicadas a la conquista y al reparto de la tierra conquistada entre las tribus. El marco teológico está presente en el comienzo y final en los caps. 1 y 22–24 y en otros textos que el narrador colocó estratégicamente en momentos clave de la narración⁸. Estos textos son de clara teología deuteronomista (véase 12; 21,43–22,6; 23) en los cuales se enfatiza el papel exclusivo de Yavé en la entrega de la tierra y el cumplimiento pleno de la promesa de su parte.

La obra comienza con palabras de Dios a Josué donde le da el mandato de suceder a Moisés y pasar el río Jordán (1,1–9). Dios anuncia que estará con él del mismo modo que estuvo con Moisés, de manera que se opera un traspaso de la autoridad del líder fallecido al nuevo conductor del pueblo. Aquello dicho en Dt 31,1–8 sobre la sucesión de Moisés por Josué se confirma en esta nueva etapa. Luego Josué comienza a ejercer su liderazgo y ordena prepararse para ingresar a Canaán (1,10–18) y confirma que los varones de las tribus de Rubén, Gad y la media tribu de Manasés—que habían recibido tierras al oriente del río Jordán (Num 32; Dt 3,12–20)—acompañarán al resto en la conquista para luego regresar a su heredad donde quedarían los niños, las mujeres y los rebaños⁹. La teología presente en este capítulo se hace evidente en el v. 3 cuando Yavé dice que les dará “todo lo que pise tu pie” y que “nadie podrá oponerse a su paso”. Es una declaración de apoyo frontal y sin fisuras. A la vez le indica que debe “cumplir toda la Ley que le legó Moisés” a fin de tener éxito en la conquista. La teología deuteronomista coloca el acento en el cumplimiento de la Ley como acceso a la bendición de Dios. La presencia y el sostén de Dios

⁸ Cf. Sánchez 2005: 611.

⁹ Sobre el papel de las mujeres en Josué véase la obra de Fewell 1995.

estarán asegurados mientras se actúe “conforme a lo que está escrito”. Desde el punto de vista hermenéutico debemos recordar que toda esta narración ha sido reescrita a la luz del destierro y por lo tanto esta introducción teológica ya presagia que las desgracias que más adelante en la historia sufrirá Israel—la destrucción de Jerusalén, el templo y el cautiverio en Babilonia—serán consideradas consecuencia de haberse apartado de este mandato.

LA CONQUISTA DE LA TIERRA

A continuación se narra la conquista (caps. 2–12). La narración permite vislumbrar ciertos paralelos entre esta historia y la liberación de Egipto. El cruce del río Jordán (cap. 3–5) está narrado de modo que evoca el cruce del Mar Rojo al huir de la esclavitud. Es un relato complejo que une varias tradiciones pero que puede leerse de manera unitaria¹⁰. Luego la confrontación con los cananeos hace pensar en la lucha contra el ejército del faraón. Los elementos sobrenaturales que realzan la acción de Dios y destacan su capacidad de dominar la naturaleza y ponerla al servicio de su plan están presentes en ambos relatos (las diez señales o plagas en Egipto; el sol y la luna que detienen su paso en Jos 10,12s). Josué debe sacarse su calzado (5, 15) como lo hizo Moisés ante la zarza que no se consumía (Ex 3,5). Incluso las palabras de reproche de Josué a Dios por la derrota ante Ay (7,6–9) son muy parecidas a la oración de Moisés en Ex 5, 22. El pacto de Siquem (cap. 24) donde se impondrán “leyes y decretos” que serán escritos en un libro es una forma de emular y ratificar el pacto del Sinaí. De manera que la narración de la conquista se articula con la historia del Éxodo y evoca en el lector los tiempos gloriosos en los cuales el pueblo se dejó guiar por Dios. Poco importa en este momento de la narración que aquella historia del desierto esté también cargada de murmuraciones y rebeldías contra Moisés y contra el plan de liberación porque lo que se busca es traer a la memoria los momentos más altos de la relación de Dios con Israel.

El desarrollo de la conquista se narra de manera progresiva. Además de los atisbos del pasado en Egipto, también se relaciona con las primeras conquistas en transjordania llevadas a cabo por Moisés, en particular las victorias contra Sehón y Og en Dt 2,24–3,11. De ese modo se unen las acciones primeras de Moisés con las segundas de Josué y se vinculan ambas conquistas

¹⁰ Cf. Sicre Díaz 2000: pássim.

¹¹ Cf. Hawk 2000: 159–162, compara con éxito los relatos de batallas de Moisés con los de Josué.

en una sola empresa¹¹. Primero son las ciudades de Jericó y Ay (caps. 2–8). Los elementos de grandilocuencia están presentes en ambos casos. Jericó se constituye en un caso fundacional respecto al resto de la conquista. Es presentada como una ciudad fortificada y de difícil acceso. Pero la teología deuteronomista coloca al comienzo del relato la aparición del ángel de Dios (5,13–15) quien anuncia que será Yavé quien luchará enfrente de ellos y le concederá la victoria. No hay espacio para creer que serán ellos mismos quienes conquisten la tierra. Lo medios de Dios son sorprendentes: una prostituta los ayuda, las trompetas hacen temblar los sólidos muros, los temerosos israelitas vencen y dominan la ciudad. La complicidad de la prostituta Rajab muestra la independencia y decisión propia de esta mujer y sin duda de otras¹². Hay en la narración de la toma de Jericó claros elementos litúrgicos: toque de cuernos; procesión que lleva el arca; la recurrencia al símbolo del número siete: siete sacerdotes el séptimo día dieron siete vueltas a la ciudad; el grito amenazante del pueblo¹³. Estos elementos hacen evidente que estamos ante una narración con intención hermenéutica más que histórica. Luego viene la toma de Ay, ciudad con la cual sufrieron una primera derrota como respuesta a la violación de la Ley (7,1). La segunda vez vencerán gracias a una estrategia militar que confunde a los habitantes de la ciudad y que muestra una diferencia en el estilo del relato. Esta vez no hay signos de liturgia sino de ingenio para la batalla. El relato culmina con la construcción de un altar y la lectura de la Ley de Moisés (8,32) que Josué grabará en las piedras del altar. Está redactado sobre Dt 27, 2–13, texto en que Moisés instruye escribir la Ley en el monte Ebal y que aquí encuentra su cumplimiento en detalle. Los vs. 8,30–32 están basados en Dt 27,4–7 y los vs. 33–35 en Dt 27,12–13; 11,26–28 entre otros textos¹⁴. El relato deja en claro que lo sucedido se entronca en una antigua tradición de fe.

A continuación de la toma de Jericó y Ay se continúa con la conquista en forma menos detallada de las ciudades del sur (cap. 10) y del norte (cap.11). Antes se intercaló la narración sobre los gabaonitas que sugiere que también hubo acuerdos con algunos pueblos no belicosos de entre los que habitaban Canaán, tal como luego sucederá con Caleb (14,6–15). El recurso a la mentira de los gabaonitas parece hecho para justificar un pacto de no agresión cuando

¹² Cf. Ackerman 1998: 227, analiza los diversos papeles históricos y literarios que las mujeres ocupan en las narrativas bíblicas.

¹³ Cf. Sánchez 2005: 619.

¹⁴ Cf. Nelson 1997: 118, considera que este texto busca asegurar la continuidad entre las instrucciones dadas a Moisés en Dt y los relatos sobre Josué.

el mandato de Dios era expulsar a todos los habitantes. En el convencimiento de que este relato ha sido reescrito varias veces y llega a nosotros como la versión final redactada en el postexilio, consideramos que la historia sirve a dos propósitos: dar cuenta de su relación amistosa con un pueblo extranjero y explorar la cuestión de la identidad israelita una vez instalados en la tierra¹⁵. Ambas cosas fueron motivo de revisión en los tiempos posteriores al regreso a la tierra luego del tiempo de cautiverio en Babilonia.

La sección culmina con el recuento de los reyes vencidos durante la campaña, tanto al este del Jordán como en Canaán. El fin de la lista es documentar la pertenencia de la tierra en función de haber sometido a sus reyes. El comienzo del cap. 13 mencionará los lugares que no fueron conquistados, lo que coloca un problema hermenéutico desde el momento de que la promesa suponía el pleno dominio del territorio. Sin embargo también Jue 1 mostrará una situación similar al poner en evidencia cierta artificialidad del relato de conquista de Josué y el recurso a la exageración típica de las narraciones semíticas.

La distribución de la tierra

Los caps. 13–21 cuentan la distribución de la tierra recién conquistada. Se abre con la descripción de las tierras de las tres tribus que se ubicaron al este del Jordán (Rubén, Gad y la media tribu de Manasés). La insistencia en documentar esta situación y el episodio del cap. 22 donde las tres erigen un altar muestra que su presencia del otro lado del río no menoscababa sus derechos ni su pertenencia a la comunidad de las doce tribus. De las tribus que reciben tierras en Canaán se destacan las correspondientes a dos de los hijos de Jacob: Judá y José, este último dividido entre sus dos descendientes Efraín y Manasés. Es probable que esta situación de ser dos “medias tribus” refleje algún antiguo conflicto entre hermanos, el tamaño excesivo para que convivan en una sola tribu, o la necesidad de vincular dos tribus distintas a un solo padre. No lo sabemos. Pero de hecho el relato distingue tres territorios aunque preserve la memoria del origen común y la gran población de estas dos medias tribus (17,14). Sea como fuere, Judá y Efraín—que serán cabezas de los dos reinos luego de la muerte de Salomón—concitan la atención del relato. Las demás nueve tribus son descritas de manera mucho más breve (caps. 18–19).

Al concluir con las tribus resta señalar las ciudades con tratamiento especial. Estas son las ciudades de asilo para homicidas involuntarios que huyeran de la venganza de la sangre (cap. 20) y las ciudades entregadas a los levitas

¹⁵ Cf. Pressler 2002: 69.

que no recibieron un territorio propio (cap. 21)¹⁶. La importancia de estos capítulos reside en revelar que había situaciones que excedían el esquema de distribución por tribus y que debían contemplarse en la descripción del territorio. Algunos grupos, ciudades y familias ya estarían asentadas desde antaño y habrían ganado su derecho a la tierra más allá de la división en tribus.

El pacto de Siquem y temas pendientes

Una vez distribuidas las tierras el texto presenta una serie de hechos necesarios para cerrar la obra. Hay prolijidad en la descripción y atención para evitar que distintos elementos del relato queden sin resolución. Se despide a las tribus de Rubén, Gad y la media tribu de Manasés que regresan a sus tierras transjordanas. El episodio de construir un altar altera los ánimos pero se zanja de forma pacífica y en conversación (cap. 22). Josué hace su discurso de despedida y en él anuncia de manera premonitrice—en un claro texto deuteronomista—que “si quebrantáis la alianza... si vais a servir a otros Dioses... la ira de Yavé se encenderá contra vosotros y desapareceréis de la bella tierra que os ha dado” (23,16). Dar sepultura a los huesos de José y Eleazar (24,32–33) también se inscribe en esta línea de cerrar temas todavía abiertos (Ex 13,19). Finalmente ante la asamblea de las tribus Josué enumera los prodigios de Dios a favor de Israel y culmina con énfasis en que la tierra “no les ha costado fatiga” ni han construido las ciudades que hoy poseen ni plantado las viñas y olivos de que disfrutaban. Todo se lo deben a Dios. Luego los insta a elegir a Yavé como su Dios, lo que aceptan. El pacto se hace en Siquem no por casualidad. Es la ciudad donde Dios se dirigió a Abraham (Gén 12,7); donde Jacob compró un terreno para la sepultura de José (Gén 33,18–20); es el lugar donde Jacob entierra los ídolos (Gén 35,2–4) cosa que adquiere más relevancia cuando en este pacto se insta a abandonar los Dioses extraños. El lugar elegido evoca la fidelidad de los padres, la que ahora es propuesta como modelo para la nueva generación¹⁷.

Se ha señalado que en 23,1–13 al enumerar los hechos de Dios no menciona la estancia en el Sinaí ni la entrega de la Ley a Moisés. Esto induce a pensar que estamos ante un texto muy antiguo, con posibilidades que pertenezca a una tradición que no conoció ese evento o tradición. De todos modos aquí es utilizado como sello de toda la conquista y supone la fidelidad a la alianza del Sinaí, aún si no la nombra de forma explícita. Desde el punto de vista hermenéutico no se opone ni reemplaza aquella alianza más la confirma y actualiza.

¹⁶ Para el cap. 20 véase Num 35,9–34; para el cap. 21 véase Num 35,1–8.

¹⁷ Cf. Creach 2003: 119.

ARTICULACIÓN DEL RELATO

La muerte de Josué concluye el período que se había iniciado con su ascenso a líder de Israel al comienzo del libro. La obra ha sido construida en detalle a fin de dejar en su culminación un pueblo organizado y establecido, aunque todavía con muchas cosas por resolver. Todo el relato posee cierta artificialidad que confirma su carácter literario y portador de un mensaje no del todo explícito que recién ha de clarificarse en el devenir del resto de la historia deuteronomista. Quedarse en este final sería asumir un triunfalismo que el texto no posee. Cada alusión a la fidelidad necesaria para sustentar el pacto con Dios es una advertencia al pueblo sobre lo que sucederá si no guardan los mandamientos. El lector de aquel entonces o el redactor—que padece el destierro o el abandono en su propia tierra—ya conoce el camino trágico hacia dónde se dirige la historia.

La violencia de Dios

El cumplimiento de las promesas es una buena noticia pero en Josué estas se dan en el contexto de actos de violencia inaceptables para nuestra sensibilidad y comprensión del mensaje de Dios. Basta con leer que asesinaron a todos los habitantes de Jericó (6,21) y que fueron doce mil—hombres y mujeres—los asesinados en Ay (8,25). Lo mismo en 10,24–26 donde se narra la tortura y muerte de cinco reyes, lo que inicia una danza de sangre a raudales de ciudad en ciudad hasta el v. 43. Los caps. 10–11 son los más representativos de lo que hoy llamamos crímenes de lesa humanidad y que condenamos en función de la más básica sensibilidad hacia el prójimo. Es difícil entender cómo es que estos textos están en la Escritura. ¿No es curioso que se haya cuestionado la pertenencia al canon del Cantar de los Cantares por su contenido erótico, o Eclesiastés por su supuesto escepticismo, pero nunca se hayan cuestionado textos donde se extermina a pueblos enteros, con inclusión de mujeres y niños indefensos?

El anatema (heb. *jerem*) era aquella cosa—objeto, ciudad, práctica, etc.—contraria a la voluntad de Dios y a su soberanía. Por lo tanto debía ser eliminada y abolida porque era fuente de idolatría y confusión entre el pueblo o entregada a los sacerdotes para su uso en el templo, que de esa manera purificaba el objeto cuestionado. Así sucede con la plata, el oro, el bronce y el hierro en 6,19.24¹⁸. Este concepto aplicado a personas se lo encuentra en Lev 27,29

¹⁸ Cf. Nelson 1997: 19s, hace un excelente análisis del concepto de *jerem*.

y de manera indirecta en nuestro libro; aquí se pone en evidencia que cuando el *jerem* se aplicaba a vidas humanas estas valían menos que los metales¹⁹. En Josué un texto clave es 7,13: "...porque Yavé el Dios de Israel dice: anatema (*jerem*) hay en medio de ti, Israel; no podrás hacer frente a tus enemigos, hasta que hayáis quitado el *anatema* de en medio de vosotros". El *jerem* no era una cuestión de estrategia o simple justicia sino un acto religioso. Por esa razón no solo no es condenado por Dios sino que es santificado e instruido. Es cierto que pudo haber habido también intereses colaterales tales como permitir a los soldados descargar su odio contra el enemigo ya indefenso o prevenir conflictos entre ellos por apropiarse de un botín de guerra; también pudo servir para desbaratar todo resto de poder del ejército y la población vencidos. Sin embargo en última instancia estas cuestiones prácticas pasan a un segundo plano si lo que está en juego es cumplir con un acto ritual cuyo fin es recibir el beneplácito de Dios.

Se ha intentado explicar estos textos a partir de diversos argumentos. En un caso se analiza el concepto de violencia y se señala que en la Biblia se distingue la violencia individual (agredir a un vecino, violar sexualmente, etc.) de la violencia contra una ciudad en el contexto de una guerra. La primera es rechazada por la ley mientras que la segunda es aceptada como parte de la dinámica bélica. Pero aún así el concepto de anatema continúa siendo repulsivo si es invocado para fundar el asesinato masivo de inocentes. A este respecto se han señalado dos cosas: la primera es que es probable que esto nunca haya sucedido de esa manera ya que las narraciones de conquistas se agrandaban y exageraban del mismo modo que lo hacen otras narraciones (fertilidad de las israelitas en Egipto, la apertura del mar en el cruce del mar Rojo, etc.). Lo segundo es que los israelitas fueron en la mayor parte de su historia —y sin duda desde el exilio en adelante, el tiempo de consolidación de estos textos— un pueblo débil, sometido a las superpotencias, dominado y empobrecido por los imperios. No es de extrañar que en ese contexto toda narración del pasado histórico se iluminara con proezas que describían un Israel mucho más poderoso de lo que fue en realidad²⁰. Otros autores han intentado reconstruir un estadio anterior del texto donde la violencia de Israel puede ser considerada como defensiva²¹. Sin embargo eso no elimina el problema de tener estos textos ante nosotros con la actual forma canónica. No está en juego si

¹⁹ Cf. Mbuwayesango 2004: 72.

²⁰ Cf. Creach 2003: 14–18.

²¹ Cf. Stone 1991, se concentra en el concepto de guerra santa y sus aspectos éticos; Rowlet 1996, nos ofrece el más completo análisis del lenguaje de la violencia en el libro de Josué.

en verdad sucedieron esas masacres o son una elaboración literaria; lo que preocupa es que sean presentadas como parte del plan de Dios. En nuestra opinión la dificultad viene al desconocer el carácter del relato y tratar los textos bíblicos como si fuera un manual de conducta. Luego se reflexiona que si Dios permite e incluso exige la matanza de enemigos nos abre la puerta para que nosotros hagamos lo mismo. Pero no es así. Las Escrituras son el registro de aquellas cosas que la comunidad de fe consideró que expresaban de la mejor manera su relación con Dios. En este caso la conquista de la tierra—un bien para cualquier nación—es entendida como don de Dios y celebrada en toda su dimensión sin silenciar aspectos que nos resultan repugnantes. Hoy rechazamos la violencia y nos lamentamos de ella aún cuando en ciertas circunstancias exista la necesidad de ejercerla con legitimidad y con consenso social; en aquella época la exhibían con orgullo como un instrumento de la justicia de Dios. No había ninguna razón para que la oculten, del mismo modo que no la hay para que la tomemos como normativa para nuestras opciones éticas.

TEOLOGÍA DEL LIBRO DE JOSUÉ

Como en toda la literatura antigua de Israel, también en Josué hay un sustrato teológico inherente a la narración. Desconocerlo—por ejemplo, si no me interesa la teología—limita la lectura del texto y hace perder una porción de su sentido. La obra fue escrita con la intención de decir algo sobre la relación de Israel con su Dios, cosa que era fundamental para definir su identidad y su destino.

En función de consolidar la identidad de Israel el libro de Josué otorga soporte teológico a varios aspectos de la vida regular del pueblo. La posesión de la tierra cobra un valor teológico superlativo que sin duda va más allá de la necesidad política de delimitar un territorio para ser reconocido como nación. La tierra es comprendida como posesión del Dios de Israel y él la ofrece a su pueblo. Esta concepción de que el dueño de la tierra es Dios y que es él quien la concede a su pueblo tiene su correlato en que la divinidad se reserva el derecho de quitarla en el momento que considere que el pueblo ya no la merece. En 23:12s se lo dice con toda claridad: “Si se apartan... y se unen a estas otras naciones... y toman sus mujeres por esposas... sepan que Yavé vuestro Dios no arrojará más estas naciones de delante de ustedes...” Israel posee la tierra pero en un contrato condicionado a la observancia del Pacto.

Pero lo más significativo de la teología de Josué es que el relato tiene como fin mostrar cómo las advertencias de los profetas que no fueron escuchadas son comprendidas como realizadas al suceder la caída de Jerusalén, la des-

trucción del templo por Nabucodonosor en el año 586 a.C. y el envío al cautiverio de los líderes de la sociedad israelita²². A la vez—y en una tensión muy delicada dentro de los textos—busca crear las condiciones religiosas y sociales para fundar un nuevo período en la historia del pueblo que comienza a vislumbrarse en el postexilio. La función específica de Josué es confirmar que la promesa de la tierra a los patriarcas fue cumplida por Dios en plenitud. Esta promesa junto a la de una descendencia numerosa son los dos grandes compromisos de Dios y este libro muestra que él no falló en concederlas. Por contraste, la teología de la Obra Histórica Deuteronomista (Dt-2 Re) interpreta que fue la debilidad de la fe de Israel la que la condujo a su trágico destino.

BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, S. 1998. *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel*. New York, Anchor Books.
- CREACH, J. 2003. *Joshua*. Louisville, John Knox Press.
- FEWELL, D. 1998. “Joshua”. En: C. NEWSOM y S. RINGE, *The Woman’s Bible Commentary*. London, Westminster John Knox Press, pp. 69–72.
- HAWK, L. 2000. *Joshua*. Collegeville, Minneapolis: Liturgical Press.
- MBUWAYESANGO, D. 2004. “Joshua”. En: D. PATTE (ed.), *Global Bible Commentary*. Nashville, Abingdon Press, pp.64–73.
- NELSON, R. 1997. *Joshua: A Commentary*. Louisville, Westminster John Knox Press.
- O’BRIEN, M. 1989. *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*. Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- PETERSEN, D. 2002. *The Prophetic Literature. An Introduction*. Louisville, Westminster John Knox Press.
- PRESSLER, C. 2002. *Joshua, Judges and Ruth*. Louisville, Westminster John Knox Press.
- ROWLET, L. 1996. *Joshua and the Rhetoric of Violence: A New Historicist Analysis*. Journal for the Study of the Old Testament Sup. Sheffield, Sheffield Academic Press.

²² Véase 2 Reyes 25; 2 Crónicas 16,17–21.

- SÁNCHEZ, E. 2005. “Josué”. En: A. LEVORATTI (ed.), *Comentario Bíblico Latinoamericano I*. Estella, Verbo Divino, pp. 611–632.
- SICRE, J. 1992. *Profetismo en Israel*. Verbo Divino, Estella.
- SICRE DÍAZ, J. 2000. “El paso del Jordán (Jos 3–4). Intento de lectura unitaria y otras propuestas”. En: G. HANSEN (ed.), *Los caminos inexhaustibles de la palabra*. Buenos Aires, ISEDET-Lumen, pp. 161–185.
- SOGGIN, A. 1972. *Joshua*. London, Westminster Press.
- Stone, L. 1991. “Ethical and Apologetic Tendencies in the Redaction of the Book of Joshua”. En: *Catholic Biblical Quarterly* 53, pp. 25–36.
- VAN DER MEER, M. 2004. *Formation and Reformulation. The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witness*. Leiden, Brill.