

Las cuestiones sobre la «historia» giran notoriamente en torno a los estudios del Antiguo Testamento, y se emiten juicios muy subjetivos en nombre de la objetividad crítica. En medio de este enconado remolino, Hamilton se abre camino con cautela, cuidado y sensatez a través de los llamados libros de historia del Antiguo Testamento. Hamilton conoce todos los temas académicos actuales, pero está más interesado en el texto en sí, en su funcionamiento y en la forma en que el pasado se representa de manera imaginativa. Como consecuencia, los estudiantes encontrarán aquí una guía clara para considerar el detalle y la afirmación del texto en sí, sin necesidad, al menos por ahora, de participar en los debates académicos que se centran fuera del texto y fuera de sus afirmaciones.

Walter Brueggemann,

Seminario Teológico de Columbia

El profesor Hamilton ha proporcionado a los estudiantes universitarios y de seminario, y a cualquier otra persona que se tome en serio el estudio de los libros historiográficos del Antiguo Testamento, una excelente introducción. Su cuidadosa atención al estilo y al mensaje da vida a estos escritos antiguos.

Daniel I. Block,

Seminario Teológico Bautista del Sur

La gran cantidad de personas que han apreciado el *Manual sobre el Pentateuco* de Victor Hamilton se alegrarán de saber que ha centrado su atención en los libros históricos de la Biblia hebrea. Al igual que su volumen anterior, *Manual sobre los libros históricos* logra navegar entre los enfoques simplistas que se encuentran en muchos textos evangélicos y las teorías complejas y especulativas que se encuentran en muchos estudios críticos de la historiografía hebrea. El libro presta la debida atención a las cuestiones interpretativas y críticas, pero esto no empaña la exposición exhaustiva de Hamilton de la ideología, la teología y el contenido de estas antiguas historias israelitas. Al igual que *Manual sobre el Pentateuco*, este volumen está destinado a convertirse en un texto introductorio evangélico estándar.

Kenton L. Sparks,

Eastern University

Este manual de fácil lectura combina una exposición clara con una síntesis informada de la erudición, ¡realmente la obra de un maestro! Hamilton presenta resúmenes narrativos de los Libros Históricos que integran a la perfección el análisis histórico, compositivo y literario. Los estudiantes de todos los niveles lo encontrarán una excelente guía para el texto bíblico y para los temas que se encuentran en el centro de la discusión académica.

L. Daniel Hawk,

Seminario Teológico de Ashland

El *Manual de los libros históricos* de Victor Hamilton continúa el excelente trabajo que comenzó en su *Manual del Pentateuco*. Investigando los libros históricos del Antiguo Testamento párrafo por párrafo, ofrece análisis lúcidos de los mensajes generales y de las cuestiones importantes de cada uno de ellos. El libro de Hamilton está escrito con claridad, contiene muchas ideas útiles y está bien documentado por los mejores estudiosos de la Biblia. Tanto los estudiantes como los pastores se beneficiarán mucho de su lectura.

David M. Howard Jr.,

Seminario Teológico Bethel, St. Paul, Minnesota

El *Manual de los libros históricos* de Hamilton consigue admirablemente poner al lector en contacto con el texto y orientar la interpretación a lo largo de las líneas ya presentes en el texto. Dada la preocupación de algunos autores por los problemas que surgen aquí y allá en la lectura de un texto, la obra es refrescantemente centrada y productiva... Las fortalezas literarias de este volumen, y su respeto por la integridad tanto del texto como del autor, lo convierten en una herramienta confiable para ayudar a una variedad de lectores a pasar de la exégesis a la reflexión teológica.

Daniel C. Timmer,

Trinity Journal

La obra de Hamilton, dirigida a estudiantes universitarios y de seminario que cursan estudios bíblicos avanzados... resultará útil y quizás indispensable para profesores, pastores y estudiantes de seminario... El estilo de escritura de Hamilton es coloquial, entretenido e informativo. Mantiene fácilmente el interés del lector.

R. G. Branch,

Old Testament Essays

Una excelente introducción a los libros históricos del Antiguo Testamento... Aunque deliberadamente no se adhiere al estilo de un comentario, Hamilton hace incisivos comentarios exegéticos e interpretativos en momentos importantes. Sin embargo, el mayor valor de su enfoque es la síntesis del conjunto, que ayuda al lector a apreciar la estrategia y la habilidad literaria de la composición como literatura. Los comentarios no suelen lograr este valioso objetivo... El libro es una importante aportación a la literatura sobre los libros históricos del Antiguo Testamento. Hamilton ha hecho claramente su tarea y ha presentado sus hallazgos en una buena prosa y un estilo coherente y legible.

Eugene H. Merrill,

Bibliotheca Sacra

MANUAL DE LOS LIBROS HISTÓRICOS

*Josué, Jueces, Rut, Samuel, Reyes, Crónicas,
Esdras-Nehemías, y Ester*



TEOLOGÍA PARA VIVIR

Fe y Palabra

Victor P. Hamilton

Impreso en Lima,
Perú

MANUAL DE LOS LIBROS HISTÓRICOS

Autor: ©Victor P. Hamilton

Traducción: Yarom P. Vargas

Revisión de estilo: Yarom P. Vargas

Diseño de cubierta: Angela García-Naranjo

Título original: *Handbook on the Historical Books*

Copyright 2001 by Victor P. Hamilton

Originally published in English under the title *Handbook on the Historical Books* by Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, Grand Rapids, Michigan, 49516, U.S.A.

All rights reserved.

Editado por:

©TEOLOGIAPARAVIVIR.S.A.C

José de Rivadeneyra 610. Urb. Santa Catalina, La Victoria.

Lima, Perú.

ventas@teologiaparavivir.com

<https://www.facebook.com/teologiaparavivir/>

www.teologiaparavivir.com

Primera edición: Abril del 2025

Tiraje: 1000 ejemplares

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú, N°: 2025-03169

ISBN Tapa Blanda: 978-612-xxxx-xx-x

Se terminó de imprimir abril del 2025 en:

ALEPH IMPRESIONES S.R.L.

Jr. Risso 580, Lince

Lima, Perú.

Temas: Libros históricos - Estudio y crítica. | Teología bíblica de la historia de Israel. | Narrativa histórica y memoria nacional en el Antiguo Testamento. | Josué a Ester: contexto histórico, literario y teológico. | Liderazgo, monarquía y exilio en la historia bíblica. | Exégesis y análisis narrativo de los libros históricos. | Composición, propósito y unidad teológica de la historia deuteronomista y crónica.

Clasificación: BS1200 .H57 2025 | DDC 222.2

Prohibida su reproducción o transmisión total o parcial, por cualquier medio, sin permiso escrito de la editorial. Todos los derechos reservados y exclusivos ©TEOLOGIAPARAVIVIR.S.A.C. Las citas bíblicas fueron tomadas de las versiones *Reina Valera* de 1960 y de la *Nueva Biblia de los Hispanos*, salvo indique lo contrario en alguna de ellas.

TABLA DE CONTENIDOS

ABREVIATURAS	IX
PREFACIO	XI
JOSUÉ	1
1. PREPARACIÓN PARA LA ENTRADA EN LA TIERRA DE CANAÁN (1:1–5:15)	6
2. ENTRADA EN LA TIERRA DE CANAÁN (6:1–12:24)	18
3. ASIGNACIÓN DE LA TIERRA DE CANAÁN (13:1–21:45).....	61
4. AFERRARSE A LA TIERRA DE CANAÁN (22:1–24:33).....	72
JUECES	83
1. EN AQUELLOS DÍAS NO HABÍA JOSUÉ EN ISRAEL (1:1–3:6)	86
2. EN AQUELLOS DÍAS HABÍA JUECES EN ISRAEL (3:7–16:31).....	100
3. EN AQUELLOS DÍAS NO HABÍA REY EN ISRAEL (17:1–21:25).....	160
RUT	169
1 SAMUEL.....	189
1. SAMUEL Y ELÍ (1-7)	191
2. SAMUEL Y SAÚL (8-15)	209
3. SAÚL Y DAVID (16-31).....	238
2 SAMUEL.....	281
1. DAVID COMO LEAL Y LAMENTADOR (1:1–27).....	285
2. DAVID COMO REY REGIONAL (2:1–4:12)	290
3. DAVID COMO REY NACIONAL (5:1–25)	296
4. DAVID COMO CUSTODIO DEL ARCA (6:1–23)	299
5. DAVID COMO CABEZA DE UNA CASA (7:1–29).....	303
6. DAVID COMO GUERRERO (8:1–10:19)	308
7. DAVID COMO ADÚLTERO, ASESINO Y PENITENTE (11:1–12:31). 315	
8. DAVID COMO PADRE DE UNA FAMILIA TURBULENTO (13:1–14:33)	327
9. DAVID COMO REFUGIADO Y PADRE ANGUSTIADO (15:1–18:33) 337	

10. DAVID COMO LUCHADOR CONTRA LA ADVERSIDAD (19:1–20:26)	349
11. DAVID COMO VERDUGO, MILITARISTA, COMPOSITOR DE HIMNOS Y CENSISTA (21:1–24:25)	354
1 REYES 1–11	369
1 REYES 12–2 REYES 25	407
1. ROBOAM, JEROBOAM (1 RE. 12:1–16:20)	408
2. OMRI, ACAB, JEHÚ, ELÍAS, ELISEO Y JEZABEL (1 RE. 16:21 – 2 RE. 10)	419
3. JOACAZ HASTA EL FIN DEL ISRAEL DEL NORTE (2 RE. 11–17)	445
4. EZEQUÍAS, MANASÉS, AMÓN (2 RE. 18–21)	454
5. DE JOSÍAS AL EXILIO BABILÓNICO (2 RE. 22–25)	463
1 Y 2 CRÓNICAS	471
ESDRAS–NEHEMÍAS	493
ESTER	519
EL TEXTO DE ESTER	525
RESUMEN DE LA HISTORIA	526
ESTRUCTURA	528
BIBLIOGRAFÍA	539
JOSUÉ	539
JUECES	547
RUT	557
1 SAMUEL	560
2 SAMUEL	565
1 REYES 1–11	569
1 REYES 12–2 REYES 25	572
1 Y 2 CRÓNICAS	577
ESDRAS–NEHEMÍAS	581
ESTER	584
ÍNDICE DE MATERIAS	587

Dedicado a
todos los estudiantes a los que he tenido el
privilegio de
enseñar estudios bíblicos en Asbury
College
durante los últimos treinta años

ABREVIATURAS

<i>ABD</i>	<i>Diccionario bíblico Anchor</i> . Ed. D. N. Freedman. 6 vols. Nueva York: 1992
<i>ANET</i>	<i>Textos del Próximo Oriente relacionados con el Antiguo Testamento</i>
<i>BA</i>	<i>Arqueólogo bíblico</i>
<i>BAR</i>	<i>Revista de Arqueología Bíblica</i>
<i>BASOR</i>	<i>Boletín de las Escuelas Americanas de Investigación Oriental</i>
<i>BEATAJ</i>	Investigaciones sobre el Antiguo Testamento y la Antigüedad Judía
<i>BETL</i>	<i>Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium</i>
<i>Babero</i>	<i>Biblica</i>
<i>BI</i>	<i>Ilustrador de la Biblia</i>
<i>BibInt</i>	<i>Interpretación bíblica</i>
<i>BJRL</i>	<i>Boletín de la Biblioteca Universitaria John Rylands de Manchester</i>
<i>BRev</i>	<i>Reseña bíblica</i>
<i>BSac</i>	<i>Biblioteca Sacra</i>
<i>BTB</i>	<i>Boletín de Teología Bíblica</i>
<i>BT</i>	<i>El traductor de la Biblia</i>
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
<i>BZAW</i>	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Revista de la ciencia histórica)
<i>CAD</i>	<i>Diccionario asirio del Instituto Oriental de la Universidad de Chicago</i>
<i>CBQ</i>	<i>Boletín Bíblico Católico</i>
<i>CBQMS</i>	Catholic Biblical Quarterly Serie de Monografías
<i>TC</i>	<i>Cristianismo hoy</i>
<i>CTM</i>	<i>Concordia Theological Monthly</i>
<i>EncJud</i>	<i>Enciclopedia Judaica</i> . 16 vols. Jerusalén: 1972
<i>EvQ</i>	<i>Trimestral Evangélico</i>
<i>ExpT</i>	<i>Tiempos Expositivos</i>
<i>Fs.</i>	<i>Festschrift</i>
<i>GTJ</i>	<i>Revista Teológica de la Gracia</i>
<i>HAR</i>	<i>Revista Anual Hebrea</i>
<i>HBT</i>	<i>Horizontes en Teología Bíblica</i>
<i>HeyJ</i>	<i>Diario de Heythrop</i>
<i>HSM</i>	Monografías semíticas de Harvard
<i>HTR</i>	<i>Revista Teológica de Harvard</i>
<i>HUCA</i>	<i>Anual del Hebrew Union College</i>
<i>BID</i>	<i>Diccionario Bíblico del Intérprete</i> . Ed. G. A. Buttrick. 4 vols. Nashville: 1962
<i>IDBSup</i>	<i>Diccionario Bíblico del Intérprete: Volumen suplementario</i> . Ed. K. Crim. Nashville: 1976
<i>IEJ</i>	<i>Revista de Exploración de Israel</i>

<i>Int</i>	<i>Interpretación</i>
<i>JAAR</i>	<i>Revista de la Academia Americana de Religión</i>
<i>JANES</i>	<i>Revista de la Sociedad del Próximo Oriente Antiguo</i>
<i>JAOS</i>	<i>Revista de la Sociedad Oriental Americana</i>
<i>JBL</i>	<i>Revista de Literatura Bíblica</i>
<i>JETS</i>	<i>Revista de la Sociedad Teológica Evangélica</i>
<i>JFSR</i>	<i>Revista de Estudios Feministas sobre Religión</i>
<i>JJS</i>	<i>Revista de Estudios Judíos</i>
<i>JNES</i>	<i>Revista de Estudios sobre Oriente Próximo</i>
<i>JNSL</i>	<i>Revista de Lenguas Semíticas del Noroeste</i>
<i>JPS</i>	Sociedad Judía de Publicaciones
<i>JR</i>	<i>Revista de Religión</i>
<i>JSTNT</i>	<i>Revista para el Estudio del Nuevo Testamento</i>
<i>JSTOT</i>	<i>Revista para el Estudio del Antiguo Testamento</i>
<i>JSS</i>	<i>Revista de Estudios Semíticos</i>
<i>STC</i>	<i>Revista de Estudios Teológicos</i>
<i>LTQ</i>	<i>Trimestral Teológico de Lexington</i>
<i>NICOT</i>	Nuevo Comentario Internacional del Antiguo Testamento
<i>OSt</i>	<i>Estudios sobre el Oudtestamento</i>
<i>PEQ</i>	<i>Palestina Exploración Trimestral</i>
<i>BSP</i>	<i>Boletín del Seminario de Princeton</i>
<i>RB</i>	<i>Revue biblique</i>
<i>Refr</i>	<i>Revisión reformada</i>
<i>ReISRev</i>	<i>Revista de Estudios Religiosos</i>
<i>ResQ</i>	<i>Restauración Trimestral</i>
<i>RevExp</i>	<i>Revisión y Exposición</i>
<i>RTR</i>	<i>Revista Teológica Reformada</i>
<i>SBLDS</i>	Serie de disertaciones de la Sociedad de Literatura Bíblica
<i>SBLMS</i>	Serie Monográfica de la Sociedad de Literatura Bíblica
<i>SBLSP</i>	<i>Documentos de seminarios de la Sociedad de Literatura Bíblica</i>
<i>SBLSS</i>	Sociedad de Literatura Bíblica Semeia Studies
<i>SJOT</i>	<i>Revista Escandinava del Antiguo Testamento</i>
<i>SJT</i>	<i>Revista Escocesa de Teología</i>
<i>TBT</i>	<i>La Biblia hoy</i>
<i>TDOT</i>	<i>Diccionario teológico del Antiguo Testamento</i> . Ed. G. J. Botterweck y H. Ringgren. Trans. J. T. Willis, G. W. Bromiley y D. E. Green. 8 vols. Grand Rapids: 1974–
<i>ThTo</i>	<i>Teología hoy</i>
<i>TJ</i>	<i>Revista Trinity</i>
<i>TynB</i>	<i>Boletín Tyndale</i>
<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>UF</i>	<i>Ugarit-Forschungen</i>
<i>USQR</i>	<i>Revista trimestral del Seminario de la Unión</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>VTSup</i>	Suplementos de la <i>Vetus Testamentum</i>
<i>WTJ</i>	<i>Revista Teológica de Westminster</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Revista de la ciencia attestamentaria)</i>

PREFACIO

Es común en los círculos cristianos referirse al corpus de libros bíblicos desde Josué hasta Ester como los Libros Históricos. Esta gran unidad comienza con la entrada de Israel en Canaán bajo el liderazgo de Josué, y concluye siglos más tarde con el Israel exiliado que echa raíces en Persia. No faltan libros que tratan de este periodo del Israel bíblico. Por ejemplo, el abanderado en este campo ha sido durante algún tiempo la inmensamente popular *Historia de Israel* (History of Israel) de John Bright. Apareció por primera vez en 1959, luego en una segunda edición en 1972, en una tercera edición en 1981 y, más recientemente, en una cuarta edición en 2000.

Basta decir que se han escrito numerosas historias de Israel antes, durante y después de la de Bright que adoptan un enfoque mucho más escéptico respecto a las afirmaciones históricas de esta unidad de las Escrituras. Algunas de las historias más recientes y radicales no discernen en absoluto una historia real y verificable. Tales interpretaciones distinguen entre el Israel bíblico y el Israel histórico. En el otro extremo del espectro se encuentran los biblistas para quienes la conservadora *Historia de Israel* (History of Israel) de Bright no es suficientemente conservadora. Para ellos, incluso el conservador John Bright hace demasiadas concesiones. De ahí que hayan elaborado sus propias historias, que reflejan la creencia en una Biblia inspirada e inerrante. Así que podemos decir que la escritura de historias de Israel no tiene fin. Sin duda, aquí hay algo para satisfacer todos los gustos, desde el minimalista hasta el maximalista.

No tengo ningún interés en añadir otra historia de Israel al ya saturado mercado. Lo que he intentado producir es algo que sirva como suplemento y volumen complementario de la historia de Israel de Bright o de cualquier otro autor. Aquellos cuyo interés exclusivo sea el ámbito de las cuestiones

y los argumentos históricos encontrarán algunas de esas cuestiones tratadas en este volumen, pero éste no es mi objetivo principal.

En cambio, utilizando los principios de disciplinas como la crítica retórica y el estudio bíblico inductivo, he tratado de llegar y desvelar el impulso y el mensaje de estos libros de las Escrituras. Por ejemplo, no creo que en la historia de Israel de Bright, ni en ninguna otra, se encuentre un examen de la estructura de Jueces y de cómo el desarrollo de esa estructura ilumina el movimiento y el mensaje teológico de Jueces. Mi principal destinatario es el estudiante universitario que comienza estudios bíblicos avanzados. El estudiante de seminario y el pastor también encontrarán, confío, ideas y reflexiones que les ayudarán en su encuentro y exposición de esta porción de las Escrituras.

Para quienes deseen profundizar en la literatura académica, he adjuntado una bibliografía a cada capítulo. En ella, el lector encontrará una lista de comentarios y estudios importantes, así como de estudios más breves (la mayoría de los cuales se encuentran en las revistas académicas de la disciplina de los estudios bíblicos). Por necesidad, he limitado la mayoría de mis entradas a los escritos en las últimas décadas, y por elección, he limitado mis entradas a los escritos en inglés.

Debo expresar mi agradecimiento a muchas personas por su ayuda en la redacción de este libro. En primer lugar, doy las gracias al Comité de Desarrollo del Profesorado del Asbury College por recomendarme para un año sabático que me permitiera completar varios segmentos de mi manuscrito. Gracias también al Sr. Jim Kinney, director de Baker Academic, y al competente y profesional equipo editorial de Baker Book House por su apreciada ayuda para llevar a término este proyecto. He recibido el inmenso estímulo de muchos biblistas que han comentado estos libros de la Biblia. Mi deuda con ellos se refleja en las anotaciones bibliográficas a lo largo de mi comentario. Por último, tengo el honor de agradecer a Shirley, mi esposa desde hace muchos años, toda su ayuda. No sólo me ha animado constantemente, sino que ha mecanografiado todo el manuscrito. Así pues, literalmente, la producción del *Manual sobre los Libros Históricos* (Handbook on the Historical Books) ha sido un proyecto conjunto.

JOSUÉ

El nombre “Josué” (hebreo, *yehoshua*‘) significa “Yahvé [*yeho*] es salvación”. Su nombre original, el que se le dio después de nacer en Egipto, era “Oseas” (hebreo, *hoshea* ‘ [véase Nm. 13:8, 16; Dt. 32:44]), que significa “salvación, liberación”. Así, en algún momento después del éxodo de Egipto, Moisés amplió el nombre de Oseas anteponiéndole una forma del Tetragrámaton, YHWH, y le dio así un nombre claramente teofórico. Su nuevo nombre se convierte así en un recordatorio constante de quién es el verdadero libertador de Israel.

Moisés, líder poderoso e indispensable que es, es sin embargo mortal, morirá un día, y por tanto debe tener un sucesor apropiado. Sabemos que Moisés tuvo dos hijos, Gersón y Eliezer (Éx. 2:22; 18:3, 4), pero se les menciona poco en la Biblia, y ninguno de ellos parece adecuado para suceder a su padre (posiblemente porque su madre era la madianita Séfora). En cambio, parece que Josué es el que un día completará la obra que su predecesor comenzó pero que Dios no le permitió terminar. Por consiguiente, durante muchos años Josué servirá como subordinado de Moisés, preparándose para el momento en que heredará el manto de su predecesor. Puede ser significativo, para explicar en parte algunas de las primeras turbulencias del período posterior a los Jueces de Josué, que Josué, por una razón u otra, nunca desarrollara una relación de tutoría con un subordinado, como Moisés había hecho con él.

Varios acontecimientos clave narran las formas y los medios a través de los cuales Josué sería preparado para su propio ministerio más adelante.

(1) *Éxodo 17:8–16*. Mientras avanzan hacia Canaán, los israelitas son atacados repentinamente por los amalecitas, un pueblo nómada relacionado con Edom que considera a los israelitas invasores una amenaza para su propia seguridad. Moisés ordena a Josué que seleccione un grupo de hombres *ad hoc* (no tienen soldados profesionales) que se

enfrentarán a los amalecitas en la base de la colina, mientras Moisés se dirige a la cima de la colina, vara divina en mano. Este es, de hecho, el único incidente en el que Josué participa en una empresa militar antes de entrar en la Tierra Prometida. Pero es la primera vez que se enfrenta a una crisis que implica enfrentarse a otros que, sobre el papel, parecen tener las de ganar.

El hecho de que Josué no sea identificado por su parentesco parece indicar que, ya en este incidente, es una persona prominente. Nun, su padre, tiene poca fama, pero Elisama, su abuelo, desempeñó un papel importante en los días del peregrinaje por el desierto (Nm. 1:10; 2:18; 1 Cr. 7:26–27).

(2) *Éxodo 24:13*. Josué tiene el privilegio de unirse a Moisés, al menos en parte, cuando éste remonta el monte Sinaí para recibir de Dios las tablas de piedra. Ciertamente, Josué no continúa hasta la cima con Moisés, pero asciende más alto que los ancianos y Aarón, quizá para acercarse lo más posible a una experiencia de la gloria divina que allí reposa.

Este versículo identifica a Josué como el servidor o ayudante (*mesharet*) de Moisés, término que vuelve a utilizarse para la relación de Josué con Moisés en *Éxodo 33:11*; *Números 11:28*; *Josué 1:1*. Tal vez el paralelismo más cercano sea la mención en *1 Reyes 19:21* de que Eliseo siguió a Elías y le “servía” (*wayesharetehu*, del verbo *sharat*, como *mesharet*), para más tarde suceder a Elías (*2 R. 2:15–16*), como Josué a Moisés. La referencia en *Éxodo 17:9* muestra que podría tratarse de un servicio militar improvisado, mientras que aquí implica más bien un servicio manifiestamente religioso. El hecho de que Moisés llevara consigo a Josué a un punto más elevado del monte sagrado podría ser un paralelismo con el hecho de que Jesús llevara consigo a tres de Sus discípulos a un lugar más recóndito del jardín, donde él también se encontraría con Dios (*Mt. 26:37*). Que un *mesharet* podía tener una función cultural lo demuestran pasajes como *Esdras 8:17* (un sirviente del templo), *Ezequiel 44:11* (ministros del santuario) y *Joel 1:9, 13* (un sacerdote que ministra en el altar del santuario).

Observaremos que en todas estas referencias a Josué en *Éxodo*, *Números* y *Deuteronomio*, a Josué nunca se le ve separado de Moisés, y nunca dialoga con nadie más que con Moisés. Incluso al principio del libro

que lleva su nombre se le identifica como ayudante de Moisés, aunque éste haya fallecido (Jos. 1:1). En cambio, Moisés es presentado allí como “el siervo de Yahvé”. No es hasta el final del libro de Josué (24:29) cuando la etiqueta de identificación de Josué cambia de “siervo de Moisés” a “siervo de Yahvé”.

(3) *Éxodo 32:17*. En la debacle del becerro de oro, Josué desempeña un papel menor y discreto. Desde algún lugar de las laderas del Sinaí oye ruidos que provienen de la gente del campamento de abajo y cree que son ruidos de guerra. Tal vez había oído ruidos similares cuando fueron atacados por los amalecitas (Éx. 17:8–13). Pero Moisés, con un mayor sentido de la percepción, identifica los sonidos como cantos. No se trataba de una crisis, sino de una celebración, y el mayor de los dos resulta ser el correcto. A partir de este punto del incidente, Josué se convierte en un observador silencioso de la contundencia con la que Moisés se enfrenta al pecado de la idolatría entre el pueblo de Dios.

(4) *Éxodo 33:11*. Éxodo 33:7 habla de una tienda que Moisés levantaría fuera del campamento. Era el lugar donde se podía buscar a Dios, y estaba consignada principalmente a Moisés. La gloria de Dios se revelaba a la entrada de esta tienda (vv. 9–10) y no en su interior. Cuando Moisés regresaba de nuevo al campamento, Josué se quedaba atrás y no salía de la tienda. El texto no indica por qué fue posicionada allí ni cuál era su función. No recibe ninguna revelación, a diferencia de Moisés. Simplemente está allí con Moisés, como en Éxodo 24:13 y 32:17. Es posible que exista una analogía con el joven Samuel, cuya cama estaba en el santuario interior, donde se encontraba el arca de Dios (1 S. 3:3). Parece que este incidente de Éxodo 33 es una miniatura del de Éxodo 19. Ambos tienen lugar “fuera del campamento” (Éx. 19:17; 33:7). El pueblo se “presenta” (*natsav*) ante Dios (Éx. 19:17; 33:8). Dios desciende en una nube y habla desde ella (Éx. 19:9; 33:9). Y en ambas ocasiones, Josué está allí, en silencio, con Moisés (Éx. 24:13; 32:17; 33:11). (Véase Haran 1960: 57.)

(5) *Números 11:24–29*. Por segunda vez (cf. Éx. 32:17), Josué comete un error honesto. Al observar el espíritu que se posaba sobre Eldad y Medad, que estaban profetizando aunque no habían salido a la tienda, Josué insta a Moisés a que les prohíba continuar. Esto recuerda a los discípulos que prohibieron a cierto individuo practicar exorcismos debido

a su alejamiento de las formas aceptables de hacer este tipo de cosas (Mc. 9:38; Lc. 9:49). Pero en ninguno de los dos casos, como descubrirían Josué y los discípulos, se puede obligar a Dios a ajustarse a nuestras expectativas o meterlo en un cajón creado por nosotros.

Josué es identificado en el v. 28 tanto como ayudante de Moisés como “uno de sus hombres elegidos”. Esta última expresión puede leerse también “ayudante de Moisés desde su juventud”, dependiendo de cómo se lean las letras *b-kh-r*. Tal lectura es posible por el hecho de que en Éxodo 33:11 Josué no sólo es sirviente de Moisés, sino que también es llamado “un joven” (*na‘ar*). Este término también podría apuntar a la juventud de Josué, a menos que *na‘ar* se utilice aquí en el sentido de alguien que asistía a su señor en la guerra (MacDonald 1976: 153–54).

(6) *Números 13:8, 16; 14:6–9*. Josué es elegido por Moisés como uno de los espías enviados a reconocer la tierra de Canaán. Entonces, es liberado de sus obligaciones en la tienda de reunión. Y, junto con Caleb, presenta el informe de la minoría a Moisés: “Si Dios está en esto, vayamos por ello, a pesar de la asombrosa oposición”. Lo que motiva a Josué y Caleb en esta ocasión no es sólo su fe y su visión más amplia de Dios, sino también el haber observado la humillación de Moisés y Aarón, quienes, al ser reprendidos por su pueblo, caen sobre sus rostros ante la asamblea (14:5). Una vez más, la reacción de Moisés, o la falta de ella, proyecta una sombra sobre Josué.

Algunos comentaristas han sugerido que hay dos relatos del espionaje de Canaán mezclados en Números, uno JE y otro P. Así, en 13:30 sólo habla Caleb, mientras que en 14:6–9 hablan Josué y Caleb. De nuevo, en 14:24, Yahvé menciona sólo a Caleb (no a Josué), a quien se permitirá entrar en la Tierra Prometida, mientras que 14:30 extiende este privilegio tanto a Caleb como a Josué. En la narración de este incidente (Dt. 1:19–46), sólo Caleb verá la Tierra Prometida, en oposición a sus contemporáneos (1:35–36), mientras que Josué verá la Tierra Prometida porque sirvió a Moisés (1:38).

Es posible argumentar a favor de la unidad del pasaje sugiriendo que Josué no se pronunció en un principio porque sus estrechos vínculos con Moisés habrían desacreditado su posición como tendenciosa. El hecho de que la cuestión planteada por los detractores en 14:2–4 (“¿Por qué nos hace esto Dios?”) sea aún más grave que la planteada en el cap. 13 (“¿Se

puede conquistar la tierra?") puede explicar por qué en esta ocasión Josué decidió unirse a la refriega con Caleb.

Es interesante que cuando se menciona a Caleb y Josué juntos, el nombre de Caleb aparece normalmente en primer lugar (Nm. 14:30; 26:65; 32:12; Dt. 1:36–38). “Josué y Caleb” se encuentra en Números 14:6, 38. Parece que Josué no sólo está a la sombra de Moisés, sino también a la sombra de Caleb.

(7) *Números 27:18–23*. Informado de que no verá la Tierra Prometida a causa de su propia rebelión (vv. 12–14), Moisés pide a Dios que nombre a un sucesor (vv. 15–17)—y ésta es una rara ocasión en la que Moisés ora refiriéndose a Dios en tercera persona y no en segunda, sin duda a causa del recordatorio de su pecado y sus consecuencias en los vv. 12–14. Dios ordena a Moisés que tome a Josué, le imponga las manos y le encargue que sea, finalmente, el sustituto de Moisés. Josué no debe ser un segundo Moisés ni un alter ego de Moisés, pues sólo parte de la autoridad/poder/carisma de Moisés (v. 20) debe transmitirse a Josué. Y a diferencia de Moisés, que recibía directamente la guía divina, Josué debe presentarse ante el sacerdote Eleazar mientras éste consulta el Urim (v. 21).

Al principio de este incidente se describe a Josué como alguien “en quien está el Espíritu”, o más literalmente, “en quien hay espíritu” (v. 18). Esto es lo que equipa a Josué para su futura posición de liderazgo. (Después de que Moisés pone sus manos sobre Josué, Josué está “lleno del espíritu de sabiduría” [Dt. 34:9], pero esto es después de su comisión. Este espíritu está presente antes de su comisión). Se podría sugerir que el espíritu que posee Josué, incluso antes de su investidura, es o bien algún talento/capacidad dotada divinamente (cf. este uso de “espíritu” para José en Gn. 41:38, y Bezalel en Éx. 35:31), o bien “espíritu” es sinónimo de “valor” (cf. Jos. 2:11; 5:1). Josué es la persona que sucederá a Moisés, debido a una habilidad dada por Dios, o a un coraje dado por Dios, o a ambas cosas.

En Números, Moisés debe hacer el encargo (27:18–19), pero en Deuteronomio, Yahvé hace el encargo (31:14, 23). No se trata de un caso de uno u otro, sino de ambos. Josué debe experimentar tanto la imposición de las manos de Moisés como la inundación del Espíritu de Yahvé.

Las principales divisiones de Josué son claras:

1. Preparación para entrar en la tierra de Canaán (1:1–5:15)
2. Entrada en la tierra de Canaán (6:1–12:24)
3. Asignación de la tierra de Canaán (13:1–21:45)
4. Posesión a la tierra de Canaán (22:1–24:33)

1. Preparación para la entrada en la tierra de Canaán (1:1–5:15)

A. 1:1–18. El primer capítulo se compone de una serie de discursos.

1. Dios habla a Josué (introducción [1:1]; discurso [1:2–9]).
2. Josué habla a sus oficiales (introducción [1:10]; discurso [1:11]).
3. Josué habla a las tribus transjordanas (introducción [1:12]; discurso [1:13–15]).
4. Estas tribus responden a Josué (introducción [1:16a]; discurso [1:16b–18]).

Los tres primeros de estos discursos destacan el hecho de que la tierra es algo que Yahvé está “dando” o “ha dado” a Israel (vv. 2, 3, 11, 13, 15), o que Moisés ya les dio (vv. 14, 15). Aunque no se trata de un énfasis limitado a este capítulo (p. ej., 2:9, 24), la prolífica atención prestada en el capítulo introductorio a la tierra como don divino no carece de significado. Sugiere que la exitosa entrada y ocupación de Canaán es el resultado de una donación más que de una conquista. De hecho, incluso hablar de los acontecimientos de la primera mitad de Josué como una “conquista” puede ser un término equivocado. El mérito del don es de Dios; el de la conquista, del hombre.

El más largo de los cuatro discursos es el de Yahvé a Josué (1:2–9). Se compone de dos énfasis diferentes, pero complementarios: en primer lugar, las promesas garantizadas de Dios a Josué (vv. 2–5), y segundo, la palabra alentadora de Yahvé y la palabra de la Torá a Josué (vv. 6–9). En la primera parte, Dios habla a Josué sobre Dios (los verbos están en su mayoría en modo indicativo, tiempo futuro), mientras que en la segunda parte Dios habla a Josué sobre Josué (los verbos están en su mayoría en modo imperativo). Este cambio de indicativo (lo que Dios promete hacer)

a imperativo (lo que Josué debe hacer) es paralelo al mismo movimiento estructural en el último capítulo de Josué: 24:1–13, lo que Dios ha hecho (verbos en modo indicativo, tiempo pasado); 24:14–15, lo que el pueblo debe hacer (verbos en modo imperativo).

Así, los tres elementos aquí son (1) descripción de la tarea (v. 2), (2) una fórmula de ayuda (vv. 3–5, 9), y (3) una fórmula de aliento (vv. 6–8). En conjunto, estos tres elementos constituyen un género literario que va desde Josué hasta Crónicas y que se conoce como “género de instalación” (Porter 1970: 102–32; McCarthy 1990: 31–41).

En un libro cuya primera mitad está dedicada a la narración de asuntos fuertemente militaristas, es interesante que el encargo de Yahvé a Josué sea tan decididamente no militarista—ni una palabra sobre estrategia militar. La mayor parte de la segunda mitad del mensaje de Yahvé a Josué consiste siempre en mantener ante sí la Torá de Moisés y seguir sus enseñanzas. Nada indica aquí que Yahvé tenga una palabra adicional para Josué que no hubiera revelado a Moisés. Al contrario, para Josué, la Torá de Moisés asume “el papel normativo de un corpus cerrado de ley divina” (Childs 1979: 245).

Los dos discursos de Josué que siguen (vv. 11, 13–15), por su contenido, son el equivalente funcional de lo que el Génesis dijo de Abram después de recibir las promesas de Dios: “Y Abram creyó en el SEÑOR” (Gn. 15:6a). Del Josué que habla en el cap. 1 podría decirse que “Josué creyó en el SEÑOR”.

Así como Josué 1:3–5a (Dios hablando a Josué) = Deuteronomio 11:24–25 (Moisés hablando a Israel), el tercer discurso aquí (1:12–15) tiene muchas afinidades con Deuteronomio 3:18–20. Ambos son discursos dirigidos a las dos tribus y media de Transjordania, y ambos distinguen entre la tierra al este del Jordán como don y la tierra al oeste del Jordán como don. Unas veces Dios es el dador y otras Moisés. Pero en ambos discursos se hace hincapié primero en el don de Yahvé y luego en el de Moisés (Polzin 1980: 78–79).

Dt. 3:18–20	Jos. 1:13–15
1. v. 18: Dios entrega Transjordania	v. 13: Dios entrega Transjordania
2. v. 19: Moisés (?) entrega Transjordania	v. 14: Moisés entrega Transjordania

3. v. 20a: Dios entrega Cisjordania	v. 15a: Dios entrega Cisjordania
4. v. 20b: Moisés (?) entrega Transjordania	v. 15b: Moisés entrega Transjordania

En el discurso final (vv. 16–18), los representantes de estas tribus prometen fidelidad a Josué, y que le apoyarán tanto como apoyaron a Moisés. Con la transición, Josué no tiene por qué temer que disminuya su compromiso. Eso ayudaría a mantener la confianza de un nuevo líder de una congregación que ha perdido recientemente a su pastor de cuatro décadas.

B. 2:1–24. Aparentemente actuando por su cuenta, Josué, antiguo explorador (Nm. 13–14), envía clandestinamente a dos espías para recabar información táctica sobre Jericó. Estos dos espías, que nunca son identificados por su nombre, son llamados “hombres” tanto por el narrador (2:1; 6:22) como por el rey de Jericó (2:3). En 6:23 también se les llama “jóvenes” (*ne’arim*). Es más que probable que este último término no haga hincapié en la edad de los espías (Josué envió a dos muchachos/jóvenes), sino en su función militar como parte del séquito de Josué.

De la primera mitad del v. 1 se desprenden dos puntos de interés. El primero es la información de que Josué envió a los dos exploradores desde Sitim, la última parada de Israel en su peregrinar por el desierto. Los arqueólogos aún no han identificado el antiguo emplazamiento, pero según el historiador judío del siglo I d.C. Josefo (*Antigüedades* [Antiquities] 5.1) está situado a sesenta estadios (aproximadamente siete millas) del Jordán. Números 25:1–3 nos informa de que fue en Sitim donde los israelitas “se prostituyeron” (*zanah*) con las mujeres de Moab. Y, por supuesto, desde Sitim (“Villa ramera”) los dos espías hebreos pasarán su tiempo en Jericó en la casa de una ramera (*zonah*).

Un segundo punto de interés es cómo se evalúa la decisión de Josué de explorar Jericó, presumiblemente para traer información vital sobre la vulnerabilidad de la ciudad amurallada, o la falta de ella, al asedio. Su acción puede juzgarse negativamente como una falta de confianza en la palabra de Dios. Es decir, ¿por qué es necesario explorar una ciudad objetivo cuando (en el capítulo anterior) Yahvé ha dado garantías casi incondicionales de éxito (por ejemplo, “Nadie te podrá hacer frente”)? O bien, su acción puede juzgarse positivamente. Es decir, las promesas de

Dios no niegan la responsabilidad humana; más bien la hacen avanzar en la línea de “la fe sin las obras está muerta”.

Los dos espías se alojan en casa de Rahab. Algunas pruebas sugieren que *zonah* describe a Rahab como posadera/anfitriona y no como prostituta (Wiseman 1964). La fuente de esta idea está en (1) la traducción del Tárgum judío de *zonah* en Josué 2 como *pundeqita*, derivado del verbo griego *pandokeuein*, “mantener una posada” (una interpretación respaldada por Josefo [*Antigüedades* {Antiquities} 5.7–8]), y (2) la conexión (inverosímil) de *zonah* con *mazon*, “comida”. Sin embargo, es preferible mantener la interpretación tradicional de *zonah* como “prostituta” y pensar que “posadero” en arameo por “prostituta” en hebreo es un eufemismo o un doble sentido que relaciona bares o posadas con lugares donde se pueden encontrar ramerías (Cohen 1971: 114).

Ya sea intencionadamente o no, la decisión de los espías de alojarse en casa de una prostituta les beneficia. Les sirve de cobertura. Les proporciona acceso a información de inteligencia (las prostitutas serán más comprensivas con los forasteros y protegerán la intimidad de sus “huéspedes”).

A lo largo de la narración, Rahab brilla como un individuo ejemplar, especialmente cuando se la contrasta con los dos espías varones, que pueden caracterizarse como “dos bufones incompetentes” (Zakovitch 1990: 96), o “un conjunto singularmente incompetente de espías” (McCarthy 1971: 173).

Como mujer que burla a un hombre o a un grupo de hombres (el rey de Jericó y su séquito), se asemeja a las parteras que engañaron al faraón sobre la prontitud del nacimiento de los niños hebreos (Éx. 1:15–19), o a Raquel, que engañó a su padre, Labán, haciéndole creer que era el flujo de su menstruación lo que le impedía levantarse y exponer así a los dioses ocultos de la casa (Gn. 31:35). Como mujer que salva a un hombre (u hombres) de otros hombres, se asemeja a Mical, que salvó a David de Saúl mediante su propio ardid (1 S. 19:11–17), o a la mujer anónima que esconde a Jonatán y Ahimaas, partidarios de David, perseguidos por unos agentes favorables a Absalón (2 S. 17:15–20).

Posiblemente el mejor paralelismo con este suceso sea el registrado en Génesis 19, la historia de Sodoma. Ambos relatos se centran en la noche (Gn. 19:1, “al caer la tarde”; 19:2, “pasaron la noche” [2×]; 19:4, “antes

de acostarse”; 19:5, “esta noche”; 19:33, “aquella noche”; Jos. 2:1, “y allí se hospedaron”; 2:2, “esta noche”; 2:5, “salieron a la hora de cerrar la puerta, al oscurecer”; 2:7, “fue cerrada la puerta”; 2:8, “antes que los espías se acostaran”). En ambos relatos, dos *mal’akim* (mensajeros/ángeles) se acercan a una ciudad destinada a ser destruida, de la que sólo se salvará una persona y su familia (Gn. 19:1; Jos. 6:17, 25). Al principio, los mensajeros que se acercan a Lot le ofrecen pasar la noche fuera “en la calle” (Gn. 19:2), cuya palabra hebrea es *rekhov*, muy próxima en grafía al nombre de Rahab, *rakhav*. Pero no se puede pasar por alto el contraste entre Lot y Rahab. A lo largo de la narración, Lot se muestra vacilante, torpe, inseguro de sí mismo y algunos miembros de su familia no le toman en serio. Rahab, en cambio, es agresiva, una persona que toma las riendas, una persona de fe. Su fe es su salvación. El recuerdo que Dios tiene de Abraham es la salvación de Lot (Gn. 19:29) (Fields 1992: 21–26; Hawk 1991: 64–65).

Rahab no hace lo que hace porque esté impresionada por los espías. Más bien, su admiración es por el Señor de los espías. Sus palabras asombrosas y testimoniales del v. 9 recuerdan, en forma de quiasmo, una parte del canto doxológico de Moisés e Israel a Yahvé tras la liberación en el mar:

Éxodo 15:15-16		Josué 2:9
Se acobardaron todos los habitantes de Canaán.	X	El terror de ustedes ha caído sobre nosotros.
El terror y el pavor se han apoderado de ellos.		Todos los habitantes del país se han acobardado ante ustedes.

Aunque la palabra “pacto” no aparece en el cap. 2, el acuerdo que exige a los espías es esencialmente ése (Campbell 1972: 243–44). El intercambio incluye (1) un preámbulo, “porque el SEÑOR, el Dios de ustedes, es ...” (v. 11); (2) un prólogo, “hemos oído ...” (vv. 9–11); (3) estipulaciones, “júrenme ...” (por Rahab, vv. 12–13), “reúne...” (por los espías, vv. 18–20); (4) sanciones, salvación para la familia de Rahab si cumplen el juramento (vv. 18–20); (5) un juramento (vv. 14–17); (6) y una señal (vv. 18, 21), el cordón escarlata colgado en su ventana.

Los espías parecen haber olvidado las advertencias anteriores de Moisés sobre no hacer pactos ni mostrar misericordia alguna con los pueblos autóctonos cuando Israel entre en la tierra (Dt. 7:1–5; 20:16–18). ¡Sin excepciones! Pero, ¿puede la justicia estar alguna vez atemperada por la misericordia? En numerosos lugares del Antiguo Testamento, especialmente en el Deuteronomio, parece que si sólo imperara la justicia pura, entonces Israel, a causa de sus pecados, nunca debería haber heredado la tierra. Sin embargo, Dios concede a Israel la tierra debido a (1) su pacto promisorio y condicional; (2) la maldad de las naciones; y (3) su promesa a tal efecto a los padres y madres fundadores de Israel. Aquí se dan exactamente los mismos tres factores (1) los espías hacen tal promesa a Rahab; (2) al transgredir la ley de Dios, Israel demuestra maldad; (3) la familia de Rahab se salva sólo gracias a una promesa hecha a Rahab. Así, en muchos sentidos, Rahab es un microcosmos del macrocosmos de Israel (Polzin 1980: 86–90).

Las tradiciones religiosas posteriores nunca hablan de Rahab de forma peyorativa, y no la condenan ni por su *métier* ni por su acto de engaño perpetrado a su rey. Al contrario, en la tradición bíblica cristiana es una antepasada del Mesías (Mt. 1:5), es una de las dos únicas mujeres que se incluyen en el *quién es quién* de los fieles del Antiguo Pacto de Hebreos (Heb. 11:31), y tiene el privilegio de ser la única a la que Santiago empareja con Abraham para demostrar que la fe y las obras funcionan a la par (Stg. 2:21–25). Del mismo modo, en la tradición judía, concretamente en la *Meguilá* 14b (la *Meguilá* es el décimo tratado de la sección de la Mishná conocida como “Moed/Festividades”), leemos que Rahab se casó con Josué después de hacerse prosélita, y se convirtió en la antepasada de ocho profetas sacerdotes, dos de los cuales fueron el profeta Jeremías y su contemporánea, la profetisa Hulda. Y en el 15a del mismo tratado, Rahab figura junto a Sara, Abigail y Ester como una de las “cuatro mujeres de sobrecogedora belleza en el mundo”. Como Robin Hood entre los forajidos, Rahab es “un antitipo de la imagen dominante: una prostituta con un corazón de oro” (Bird 1989: 131).

C. 3:1–4:24. Por segunda vez, los israelitas se encuentran con un “obstáculo de agua” en su camino de Egipto a Canaán. La diferencia entre el mar Rojo y el río Jordán es que el primero representa una salida y el segundo una entrada. El mar señala el territorio al que nunca deben

regresar. El río señala el territorio que tienen delante y hacia el que deben avanzar. En el mar, el enemigo está detrás; en el río, delante.

Las responsabilidades de Israel en este cruce del río son asombrosamente mínimas—básicamente poner un pie delante del otro. Sin embargo, hay un mandato que deben cumplir desde el principio. En 3:5, Josué le dice al pueblo: “Conságrense, porque mañana el SEÑOR hará maravillas entre ustedes”. La secuencia es clara. Antes de que Dios haga maravillas a los ojos de Israel, el pueblo de Dios debe santificarse el día anterior. Esa secuencia exacta aparece después del tropiezo de Israel en Hai: “Conságrense para mañana ... Por la mañana se acercarán, pues, por tribus. Y será que la tribu que el SEÑOR señale ...” (Jos. 7:13, 14).

El mismo énfasis está presente en la historia del maná y la codorniz de Números. Dios ordena a Moisés que diga a Su pueblo: “Conságrense para mañana, y comerán carne” (Nm. 11:18). Del mismo modo, Job 1:5 relata que era costumbre de Job enviar un mensaje a sus hijos para que se santificaran. Luego, levantándose temprano por la mañana (del día siguiente), Job ofrecía holocaustos enteros en su nombre. De forma similar, Jacob dice a su familia que se deshaga de sus dioses ajenos para “purificarse” (utilizando *tahar* en lugar de *qadash*, como hacen las referencias anteriores), antes de ir a Betel (presumiblemente al día siguiente) para construir un altar (Gn. 35:2–3).

Como preparación para la teofanía del Sinaí, Yahvé ordena a Moisés: “Ve al pueblo y conságralos hoy y mañana ... porque al tercer día el SEÑOR descenderá a la vista de todo el pueblo sobre el Monte Sinaí” (Éx. 19:10, 11). Este pasaje se centra en el lavado de la ropa y la abstinencia de las relaciones sexuales normales como pruebas de consagración. Pero todos estos pasajes contienen el mismo énfasis: la condición previa para el descenso de Dios y para que Dios se mueva con poder y milagros es que Su pueblo esté plenamente consagrado a Él y sea suficientemente santo.

Hay distintas maneras de dividir el material de estos dos capítulos. Un autor (Polzin 1980: 95) sugiere lo siguiente:

Episodio	Evento	Referencia
1.	Israel viaja a/por/sobre el cauce del río	3:1–17
2.	Josué coloca doce piedras más allá del río	4:1–8

3.	Josué coloca doce piedras más en el lecho del río	4:9-14
4.	Los sacerdotes salen del río y vuelven las aguas del Jordán	4:15-18
5.	Doce piedras colocadas en Gilgal	4:19-5:1

Una alternativa es la siguiente (Winther-Nielsen 1995: 175, 190):

Episodio	Evento/Tema	Referencia
Escenario	Marcha hacia el Jordán	3:1
1.	Órdenes preparatorias	3:2-5
2.	Órdenes para cruzar	3:6-13
3.	Descenso (al río)	3:14-17
4.	Órdenes para las piedras	4:1-10
5.	Los sacerdotes y el arca cruzan mientras la gente mira	4:11-14
6.	Ascenso (desde el río)	4:15-18
Cierre	Llegada a Gilgal	4:19-24

Un vistazo a la mayoría de los comentarios modernos sobre Josué (especialmente el de Soggin) revela que sus autores no logran discernir ninguna unidad interna en estos dos capítulos. Lo que discernen es desorden, incoherencias y cosas por el estilo. Por ejemplo, ¿hay un cruce o múltiples cruces del Jordán? El lenguaje de 3:17 y 4:1 describe la travesía como un hecho consumado (“todo el pueblo acabó de pasar”). Sin embargo, en 4:10-13, 18 encontramos una referencia posterior al pueblo y a los sacerdotes cruzando el río.

¿Y qué hay de las piedras conmemorativas? Primero, en 3:12, se le ordena a Josué que elija a doce hombres de entre las doce tribus, sin indicar el propósito de su elección. Luego, después de la travesía (4:1), Josué recibe instrucciones por segunda vez de elegir a doce hombres (4:2), esta vez con el propósito declarado de que los doce tomen doce piedras del lecho seco del río y las lleven al lugar donde acamparán para pasar la noche (4:3). Josué hace lo que se supone que debe hacer (4:4-7), y los doce hacen lo que se supone que deben hacer (4:8). Luego, sorprendentemente, leemos en 4:9 que Josué, sin directrices de Yahvé, coloca doce piedras en medio del Jordán. Por último, leemos en 4:20 que Josué levantó las doce piedras del Jordán en Gilgal.

Estos análisis han llevado a muchos eruditos a la conclusión de que el relato del cruce del Jordán es una mezcla de historias escritas por diferentes personas en diferentes periodos, posiblemente por alguien que vivió en la época del rey Josías de Judá (finales del siglo 600 a.C.), y frecuentemente apodado el Deuteronomista¹, y por alguien que vivió después de Josías, posiblemente durante los días del exilio en Babilonia, un escritor llamado el Deuteronomista².

Sin embargo, una lectura más atenta del texto revela la unidad de la narración. Así, un análisis literario del acontecimiento sugiere que en 3:1–4:14 el énfasis se pone exclusivamente en el séquito que “cruza” el río. En cambio, en 4:15–24 el énfasis se pone exclusivamente en el séquito que “sale” del río. En consonancia con este énfasis en el descenso y el ascenso, Josué explica dos veces el significado de las piedras. En primer lugar (4:6–7), son un poderoso estimulante que refresca la memoria de Israel sobre su Señor y Su fidelidad y compromiso con Su pueblo. En segundo lugar (4:20–24), son una poderosa lección para “todos los pueblos de la tierra” (v. 24), para que también ellos conozcan el poder de la mano de Yahvé.

¿Qué hay de las piedras que se dice que Josué colocó en medio del Jordán (4:9)? No hay pruebas que sugieran que el v. 9 sea intrusivo en el texto (Saydon 1950: 203). Tal vez Josué esté actuando aquí de forma autónoma, y sin reprimenda de Yahvé, como hicieron los espías en el capítulo anterior cuando, por su cuenta, hicieron un pacto con Rahab. Pero se plantea esta objeción: ¿qué valor práctico tendría un monumento conmemorativo bajo el agua? Esta sugerencia, por cierto, es tan antigua como la Septuaginta, con su traducción de 4:9 como “Josué levantó *otras* doce piedras” (*allous dōdeka lithous*).

Por otra parte, las doce piedras de 4:9 pueden ser las mismas que las doce piedras de 4:8. Esto se pone de manifiesto en la versión NIV (New International Version), que ofrece una lectura armonizada en el texto propiamente dicho (“Josué levantó las doce piedras que había en medio del Jordán”) y relega la lectura literal a una nota a pie de página (“Josué también levantó doce piedras”).

En estos dos capítulos destaca el arca. Se menciona dieciséis veces: nueve en el cap. 3 (vv. 3, 4, 6, 8, 11, 13, 14, 15, 17) y siete en el cap. 4 (vv. 5, 7, 9, 10, 11, 16, 18). A la cabeza de esta procesión litúrgica hacia el río está el arca, llevada por los levitas coatitas (Nm. 4:15). Al igual que la

columna en los días del desierto bajo Moisés, el arca funciona como símbolo de la presencia de Dios en el cruce del río y la posterior invasión bajo Josué. Que un objeto que simboliza la presencia de Dios encabece esta procesión significa, en efecto, que Dios llega al problema de Israel antes de que Israel llegue al problema.

Otra conexión entre la liberación bajo Moisés y el liderazgo de Josué aquí es la referencia a la “tierra seca” que se experimenta en ambas ocasiones. Curiosamente, el hebreo utiliza dos palabras diferentes para referirse a la tierra seca que atravesó Israel bajo Moisés—*kharavah* (Éx. 14:21) y *yabbashah* (Éx. 14:22). Esas mismas dos palabras, en el mismo orden, se usan para “tierra seca” en Josué 4:18 y 4:22 (Coats 1985: 143).

En 3:15 y 4:18 nos enteramos de que el momento en que Dios condujo a Israel a través del Jordán fue “en la época de la inundación, durante la siega” (es decir, en algún momento de la primavera; cf. 4:19). Este dato dice algo sobre Dios, y dice algo sobre la estrategia adecuada. Dios detiene el caudal del río no en medio de una sequía estival, sino justo cuando la nieve de primavera se derrite en las tierras altas del norte, hincha la anchura y la profundidad del Jordán y aumenta sus corrientes. Y estratégicamente, cruzar el río en época de crecida pillaría a los pueblos que vivían al otro lado del río más desprevenidos de lo que estarían en la estación seca y calurosa, cuando el Jordán sería lo suficientemente poco profundo como para cruzarlo, al menos en algunos lugares, vadeándolo. (Para ríos que podían vadearse, véanse Gn. 32:22 y Jos. 2:7.)

D. 5:1–15. En 5:1 se describen las reacciones de los reyes amorreos y cananeos de Cisjordania al enterarse de que Yahvé había secado el Jordán, permitiendo así que los hebreos lo cruzaran. En un lenguaje notablemente similar al de Rahab anteriormente (2:10–11), leemos que “sus corazones se acobardaron, y ya no había ánimo en ellos”. En ambas ocasiones, lo que motiva la respuesta es oír lo que Dios ha hecho por y en medio de Su pueblo. Otras ocasiones en el libro de Josué muestran cómo el “oír” conduce, más bien, a la beligerancia contra Israel (9:1–2; 10:1–5; 11:1–5) o a engañar a Israel (9:3–27). Así pues, las naciones pueden elegir entre dos respuestas a la presencia de Israel en medio de ellas: la sumisión o la resistencia. Son precisamente las mismas dos opciones que Yahvé y Su palabra ponen ante Israel.

A continuación se exponen tres puntos de interés. Primero, Josué circuncida al pueblo de Israel, es decir, a los nacidos después del éxodo de Egipto (vv. 2–9). Segundo, se celebra la Pascua (vv. 10–11). Tercero, cesa el maná (v. 12). Estos son preparativos interesantes para la batalla y para enfrentarse al enemigo. En primer lugar, en un momento en el que necesitarán toda su fuerza física máxima, los combatientes se someten al dolor que conlleva la circuncisión más adelante en la vida (véase v. 8): cualquier combate será postoperatorio. En segundo lugar, en un momento en que la atención se centra en el futuro, la celebración de la Pascua pone el foco en el pasado. En tercer lugar, en un momento en que las raciones pueden ser todo lo que hay disponible, ¡Dios corta el suministro de alimentos!

Por supuesto, era imperativo que la circuncisión (vv. 2–9) precediera a la observancia de la Pascua (vv. 10–11). La norma es que los incircuncisos no pueden participar en la Pascua (Éx. 12:43–49). Pero la circuncisión funciona aquí más que como mero preludeo o prerrequisito. En este punto es vital demostrar que Israel pertenece a Yahvé y no a Egipto. No son propiedad del faraón. Todo esto tiene lugar después de cruzar el Jordán, en un lugar situado en la orilla occidental del río, y después de que Dios haya desplegado Su poder. De hecho, el nombre de Gilgal está relacionado con el hecho de que aquí Dios “quitó [*galloti*] el oprobio de Egipto” a los israelitas (v. 9). La palabra hebrea para “oprobio” (*kherpah*) se refiere frecuentemente al abuso verbal, y por lo tanto cubre palabras como “burla, calumnia, insulto, vergüenza” (por ejemplo, 1 S. 17:26; 25:39; Sal. 15:3; 69:20). La palabra *kherpah* se refiere a la destrucción devastadora de alguien por la palabra, y aquí debe referirse a los insultos degradantes que los egipcios infligieron a la primera generación de israelitas. Ahora, Dios ha liberado a Su pueblo de los trágicos y persistentes efectos de tales abusos. No sólo ha sacado a Israel de Egipto, sino que ahora saca a Egipto de Israel.

No es un misterio por qué, al día siguiente de la Pascua y de comer por primera vez, cesan los productos de la tierra (el maná) (v. 12). Ha llegado el momento de que Israel asuma la responsabilidad de su propia vida. La libertad implica responsabilidad y la supresión de algunos accesorios hasta entonces vitales—como un padre que, al enseñar a su hijo a montar en una bicicleta de dos ruedas, sabe que llegará un día en que

tendrá que quitarle las ruedecillas de aprendizaje; o un instructor de vuelo que dice a un alumno piloto: “Hazlo tú mismo”.

El capítulo concluye con la súbita aparición de un “hombre” a Josué, que en breve se identifica como comandante de las fuerzas de Yahvé (vv. 13–15). La presencia de Dios se revela en la Escritura a veces a través de la teofanía y la epifanía. Estas dos palabras, aunque relacionadas, son distintas. La primera, “teofanía” (del griego *theophaneia*, “manifestación de Dios/deidad”), se refiere a una revelación de Dios que incluye un despliegue espectacular de poder impresionante, normalmente en un cataclismo natural, como la destrucción de Sodoma por Dios (Gn. 19), o la revelación de Dios en la zarza ardiente (Éx. 3), o Su descenso en fuego y humo en el Sinaí (Éx. 19). En cambio, “epifanía” (del griego *epiphaneia*, “manifestación, revelación”) no tiene por qué ser espectacular ni incluir fenómenos naturales. Así, la aparición de Dios a Josué en 1:1–9 entra en la categoría de epifanía, mientras que la aparición del comandante a Josué en 5:13–15 entra en la categoría de teofanía.

El hombre es tan misterioso para Josué como lo fue el hombre con el que se encontró Jacob, también junto a un río. La petición de Jacob al hombre, “Dame a conocer ahora tu nombre” (Gn. 32:29), coincide con la pregunta de Josué: “¿Es usted de los nuestros o de nuestros enemigos?”. (v. 13). El “¿Para qué preguntas por mi nombre?” del hombre (Gn. 32:29) a Jacob coincide con el “No” (v. 14) a Josué (es decir, el hombre no ha venido a tomar partido, sino a tomar el mando).

Un paralelismo aún más cercano a un acontecimiento anterior es la palabra de Dios a Moisés y Josué de quitarse el calzado porque el suelo que pisan es sagrado (Éx. 3:5; Jos. 5:15). La orden de quitarse los zapatos puede reflejar o bien que las sandalias, debido a la impureza derivada de la piel de un cadáver, se quitaban antes de entrar en el santuario sagrado, contribuyendo así a la idea de que los sacerdotes ministraban descalzos ante Yahvé, o bien que los zapatos son símbolos de poder, dignidad y propiedad (Brichto 1969: 225–26), símbolos que ahora deben quitarse y ponerse a los pies de alguien más grande que Josué. Aparte de quitarse el calzado, otro paralelismo es el momento en que se producen los dos incidentes. Ambos ocurren en el umbral de una misión crucial: para Moisés, sacar a su pueblo de Egipto; para Josué, llevar a su pueblo a Canaán.

Curiosamente, la palabra hebrea para “quitar” (*nashal*) en Éxodo 3:5 y Jos. 5:15 se utiliza de nuevo transitivamente en Deuteronomio 7:1 para describir la expulsión de las naciones por parte de Yahvé (es decir, despejar, desalojar) cuando Israel entra en la tierra. Aquel a quien Dios utilizará para desalojar a las naciones deberá quitarse primero sus propias sandalias.

Esta sección introductoria de Josué, caps. 1–5, está rodeada de revelaciones directas a Josué, destinadas no sólo a animarle, sino también a recordarle que la batalla es realmente de Yahvé (1:1–9; 5:13–15).

Uno podría apropiarse de estos tres versículos finales del cap. 5 reflexionando sobre estas tres ideas:

1. Mira a Jericó y verás tu problema.
2. Mira a Jesús, y verás la provisión de Dios.
3. Mira a Josué, y comprueba tu posición (“cayó, adoró”).

2. Entrada en la tierra de Canaán (6:1–12:24)

A. 6:1–27. Desde su campamento en Gilgal, justo al oeste del Jordán, los israelitas reciben instrucciones de Josué, que a su vez recibe instrucciones de Yahvé, para marchar contra Jericó. Como en la época de Moisés, Yahvé no habla directamente a Su pueblo, sino sólo a través de Su mediador elegido. La estrategia es bastante clara. Durante seis días consecutivos se dará una vuelta por día alrededor del perímetro de Jericó. Los que han de realizar la marcha se dividen en tres grupos diferentes: (1) una unidad militar avanzada (*khaluts*), (2) siete sacerdotes con siete trompetas delante del arca, y (3) una retaguardia militar (*me'assef*). (Esta forma de despliegue militar [vanguardia-media-retaguardia] se refleja en Isaías 52:12, que habla de la posición de Yahvé ante Israel así: “Porque delante de ustedes irá el SEÑOR, y su retaguardia será el Dios de Israel [*me'assifkem*]”).

Los grupos armados no harán más que pasear. Los siete sacerdotes, sin embargo, harán sonar sus trompetas. Todos los demás deben guardar silencio. El séptimo día, el séquito debe dar siete vueltas alrededor de la ciudad. El séptimo día, a una señal de Josué, el pueblo lanza un grito de

guerra. A partir de entonces, las murallas de Jericó se derrumbarán, lo que permitirá a los israelitas entrar en la ciudad y obtener la victoria sobre los pobladores de Jericó, eximiendo únicamente a Rahab y a su familia del castigo devastador.

Si, como vimos en Josué 5, era extraño que, en vísperas de la batalla, los aspirantes a soldados fueran sometidos a una dolorosa circuncisión y Dios pusiera fin al suministro de alimentos, ¿no es igualmente extraña la estrategia dada a Israel para sitiar Jericó? ¡Simplemente circunvalar la ciudad objetivo durante una semana! De hecho, se podría argumentar que Josué 6 no describe en absoluto una estrategia militar—a no ser que se trate de una guerra psicológica—sino más bien un acontecimiento cultural. Los muros de Jericó caerán cuando el ritual revelado se promulgue y ejecute adecuadamente (Coats 1985: 148).

En consecuencia, el cap. 6 no acentúa en absoluto la bravuconería ni el militarismo de Israel. Lo que sí acentúa es la certeza de la victoria, y esa victoria sólo se debe a la promesa de Yahvé a Josué (v. 2), promesa repetida por Josué a su pueblo (v. 16). En ambas ocasiones, la promesa de Dios de hacer algo en un futuro inminente se expresa en una forma verbal hebrea que sugiere que ya ha sucedido: “He *entregado* en tu mano a Jericó”; “el SEÑOR les ha entregado la ciudad”. Exactamente el mismo fenómeno se da en 1:3 (“Les he dado a ustedes”) y 2:24. Los gramáticos hebreos tienen varios nombres para este uso del tiempo perfecto: un perfecto de certeza, un perfectivo de confianza, un futuro perfectivo—un medio de expresar un futuro vívido cuando la acción se considera “tan buena como hecha”. La palabra promisoria de Dios es “tan bueno como hecho”.

Las divisiones son bastante claras:

Introducción, 5:13–15: Josué cae ante el comandante de Yahvé

Episodio I, 6:1–5: La palabra de Yahvé sobre cómo caerá Jericó ante Josué

Episodio II, 6:6–11: Siete vueltas alrededor de Jericó el primer día

Episodio III, 6:12–14: Vueltas alrededor de Jericó del segundo al sexto día

Episodio IV, 6:15–20a: Siete vueltas alrededor de Jericó el séptimo día

Episodio V, 6:20b–21: derrumbamiento de los muros, destrucción de los pobladores de Jericó

Episodio VI, 6:22–25: Rahab y su familia se salvan

Conclusión, 6:26–27: imprecación y reputación de Josué

Como en Josué 4, el énfasis en el cumplimiento de los mandamientos se extiende por todo el capítulo (Culley 1984: 36; Niehaus 1988: 39–42):

Yahvé da directrices a Josué (vv. 3–5).

Josué transmite a Israel las directrices de Yahvé (v. 7).

Israel pone en práctica esas directrices (vv. 8–9).

Josué da directrices a Israel—no gritarán (v. 10).

Josué indica a Israel cuándo debe gritar (v. 16).

Israel grita (v. 20).

Josué ordena a Israel que destruya Jericó (v. 17a).

Josué ordena a Israel que destruya también los bienes de Jericó (vv. 18–19).

Israel destruye Jericó y sus bienes (v. 21).

Josué ordena al pueblo que perdone a Rahab (v. 17b).

Josué ordena a los dos espías que perdonen a Rahab (v. 22).

Rahab (y su casa) se salvan (vv. 24–25).

Este patrón sugiere que a lo largo de este acontecimiento ni Josué ni ningún miembro de la procesión que camina alrededor de Jericó actúa de forma autónoma, especialmente los caminantes. Sólo hablan tres individuos: Dios, Josué y el narrador. Israel, o una parte de él, marcha, toca las trompetas y grita, pero nunca habla. El énfasis se pone, pues, en el fiel cumplimiento de las órdenes recibidas de un superior. Otros asuntos de interés se discuten mínimamente. Por ejemplo, “El gran y colosal acontecimiento que es el clímax de la historia, la caída de los muros de Jericó, se relata en una declaración muy breve y sin adornos (v. 20b)” (Wilcoxon 1968: 49)—aproximadamente media docena de palabras en inglés, y sólo dos palabras en hebreo (*wattippol hakhomah*).

Hay una palabra (que aquí aparece tanto en forma verbal como nominal) que merece un comentario extenso: *kharam* (verbo) y *kherem* (sustantivo). En el v. 17 Josué dice a su pueblo que Jericó y todo lo que

hay en ella debe ser *kherem* (sustantivo). En el v. 18 se le dice a Israel que se mantenga alejado de las cosas que son *kherem* (sustantivo) para que Israel no sea “kharam” (verbo). El versículo 21 dice que Israel “kharam” Jericó. No hay consenso sobre cómo traducir *kharam/kherem* de la mejor manera posible, ni sobre si debe traducirse siempre de la misma manera. Un vistazo a algunas versiones modernas ilustra la diversidad de opciones.

<i>kherem</i> (6:17)	<i>kherem</i> (6:18)	<i>kharam</i> (6:21)
KJV: sea maldito	lo maldito	destruir completamente
NKJV: condenado a la destrucción	las cosas malditas	destruir completamente
RSV: ser consagrado para destrucción	las cosas dedicadas a la destrucción	consagrado a la destrucción
NRSV: ser consagrado para destrucción	las cosas dedicadas a la destrucción	consagrado a la destrucción
NAB: bajo la prohibición del Señor	todo lo que está prohibido	acataron la prohibición
NEB: bajo prohibición solemne	todo lo que está vetado en virtud de la prohibición	destruyó todo
REB: bajo prohibición solemne	todo lo que está vetado en virtud de la prohibición	destruyó todo bajo la prohibición
JB: apartado bajo una prohibición	la prohibición	aplicó la prohibición
NJB: consagrado bajo la maldición de la destrucción	la maldición de la destrucción	impuso la maldición de la destrucción
NAS: bajo prohibición	lo que está prohibido	totalmente destruido
NIV: consagrado	lo consagrado	consagrado
TEV: ser totalmente destruido	cualquier cosa que deba destruirse	aniquilado
Berkeley: una porción consagrada	la porción consagrada	destruido todo como porción consagrada

Boling: bajo prohibición	algo prohibido	poner todo bajo prohibición
Butler: bajo prohibición	los bienes prohibidos	fijar todo bajo prohibición

Las traducciones más comunes para el sustantivo son “cosas dedicadas a la destrucción” y “lo que está prohibido”, mientras que para el verbo las opciones más comunes son “destruir completamente” y “poner bajo prohibición”. Aunque no usamos la expresión “bajo prohibición” en la lengua vernácula actual, es un término significativo. Un diccionario recoge estas definiciones para el sustantivo “prohibición”: (1) interdicto eclesiástico, anatema o excomunión; (2) una maldición, que trae el mal, como de un poder sobrenatural, específicamente, una maldición sobre algo dedicado a la destrucción; (3) una imprecación; exclamación profana; maldición; (4) una prohibición hecha por una autoridad; un interdicto oficial, a veces implica una sentencia de proscripción; (5) condena o prohibición, como por la opinión pública. Tal vez lo más curioso de todo lo anterior es la elección de la NIV de “[ser] consagrado”. Nos resulta difícil pensar que “consagrar” signifique “entregar algo a Dios destruyéndolo totalmente”, sobre todo si recordamos los usos neotestamentarios de “consagrar”, como “se dedicaban continuamente a las enseñanzas de los apóstoles” (Hch 2:42).

La raíz *kh-r-m* aparece unas 80 veces en el Antiguo Testamento, 29 veces como sustantivo *kherem* y 51 veces como verbo *kharam*. El libro de Josué tiene más usos tanto del sustantivo (13) como del verbo (14) que cualquier otro libro del Antiguo Testamento. Y todas menos dos de las veintisiete referencias a Josué (2:10; 22:20, que remite al cap. 7) corresponden a los caps. 6–11. El segundo libro con más apariciones después de los veintisiete de Josué es el Deuteronomio con diez (8× para el verbo: 2:34; 3:6 [2×]; 7:2 [2×]; 13:16; 20:17 [2×]; 2× para el sustantivo: 7:26; 13:18). Menciono el libro con el tercer mayor número de apariciones, Primera de Samuel, sólo porque las ocho ocurren en su capítulo decimoquinto, que relata la matanza por Saúl y Samuel de los amalecitas y su rey, Agag (7× para el verbo: vv. 3, 8, 9 [2×], 15, 18, 20; 1× para el sustantivo: v. 21). (Puede encontrarse información estadística

adicional en Lohfink 1986: 180–99; Fretz 1986: 7–44; Mitchell 1993: 52–66.)

La raíz sólo aparece ocasionalmente en otras lenguas semíticas. El nombre en acadio de un cierto tipo de sacerdotisa secuestrada llamada *h̄rarimtu* y el estatus correspondiente de *h̄rarimutu* (véase CAD H 101–2) sugieren la idea de “separado, apartado” para la raíz.

El uso extrabíblico de *kh-r-m* que más se asemeja a su empleo en el Deuteronomio y Josué se encuentra en la inscripción Moabita/Mesa (es decir, en un contexto bélico). El rey Mesa de Moab (siglo IX a.C.) describe su victoria sobre Israel, y en un lugar se jacta de la matanza de “7.000 hombres, niños, mujeres, niñas y sirvientas porque *los había dedicado a la destrucción* por (el dios) Astar-Quemos [*ky l’shtr kmsh h̄hrmth*]” (ANET, 321).

El concepto de *kherem* puede definirse como “el estatus de aquello que está separado del uso o contacto común, ya sea porque está prescrito como abominación a Dios o porque está consagrado a Él” (Greenberg 1971: 344). Dado que “dedicar” algo o a alguien a Dios lleva inherente la idea de irrevocabilidad o irreversibilidad, *kherem* es “lo último en dedicación” (Milgrom 1990: 428). Es entregar algo a Dios, sin “si, y, o peros” y renunciando a cualquier otra reclamación sobre el objeto.

La tierra que Dios prometió a los descendientes de Abraham es una tierra que ya está poblada por un grupo de personas, subsumidas colectivamente bajo la etiqueta de “cananeos”. Si Canaán hubiera estado desierta o desocupada en tiempos de Josué, no habría habido necesidad de encuentros como los que aparecen en Josué. Pero, ¿qué hay que hacer si el grupo A desea reclamar la propiedad que actualmente posee el grupo B, suponiendo que la coexistencia pacífica y la confraternización no sean opciones? ¿Y qué hacer si el grupo de dentro no da la bienvenida al grupo de fuera?

El Dios de Israel ya había abordado ese punto, pero curiosamente, los verbos utilizados para describir la política frente al grupo de miembros cambian. Así, en Éxodo 23:28, 29, 30, 31 y 34:11, Dios promete “expulsar” a los pueblos autóctonos, cuya palabra es *garash*. Nótese que en Jueces 2:3 Dios promete que *no* “expulsará” a las naciones, renegando de Su promesa anterior, sino sólo a causa de la desobediencia pecaminosa de Israel. Ni en Éxodo 23:23–33 ni en Éxodo 34:11–16, pasajes que tratan

de los pueblos autóctonos de Canaán, se utiliza *kharam*, sino *garash*. El verbo apunta claramente a la expulsión frente al exterminio. Aunque *kharam* se utiliza una vez en Éxodo (22:20), este versículo se dirige a los idólatras israelitas, y no a los ocupantes de Canaán.

Un pasaje en particular de Números (33:50–56) habla de Israel librando a la tierra de sus pueblos actuales, llamados colectivamente “todos los habitantes de la tierra”. El verbo utilizado aquí es *yarash* (vv. 52, 53, 55), que, cuando va seguido de la frase “todos los habitantes de la tierra”, significa “desposeer” (vv. 52, 55), pero cuando va seguido de la frase “la tierra” significa “tomar posesión de” (v. 53). Al igual que Éxodo, Números nunca utiliza el verbo *kharam* para referirse a los cananeos, aunque sí lo hace para describir las ofrendas de Israel a Dios para Su santuario (18:14; 21:2, 3, estos dos últimos versículos se refieren al voto de Israel de *kharam* a Dios las ciudades bajo el dominio del rey de Arad en el Neguev si Israel logra reagruparse y derrotarlas). Este verbo *yarash* se utiliza con frecuencia en Jueces 1 para describir a Israel y su incapacidad para expulsar a varios grupos de pueblos por todo Canaán (vv. 19, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33). Jueces 1 nunca dice: “Israel no pudo *kharamarlos*”.

En Deuteronomio, el verbo elegido es *kharam* (3:6; 7:2 [2×], 26 [2×]; 13:15, 17 [¡contra Israel!]; 20:17 [2×]). Deuteronomio 7:2 y 20:17 son los dos únicos lugares en el Antiguo Testamento donde la forma absoluta infinitiva del verbo precede, para enfatizar, a la forma finita del verbo—“*kharamando*’, tú *kharam*”. Deuteronomio evita tanto el *garash* como el *yarash* cuando se centra en cómo tratar a la gente que ya vive allí. Así pues, hay tres formas diferentes en que los israelitas arrebatan la tierra a los cananeos: (1) expulsión (*garash*), (2) desalojo (*yarash*) y (3) aniquilación (*kharam*).

Aunque *kharam/kherem* tiene varios matices diferentes en el Antiguo Testamento, el que predomina fácilmente es el de un acto de guerra y destrucción, con todos sus casos en Deuteronomio—Segunda de Reyes dentro de esta categoría, y en general alrededor del 85% de sus ochenta usos en todo el Antiguo Testamento (Mitchell 1993: 55). Es un “medio de ganarse el favor de Dios mediante la expurgación de la abominación, mediante el castigo justamente merecido del enemigo subversivo, externo al pueblo de Israel o interno” (Niditch 1993: 57).

La razón de un mandato tan dramático en los pasajes anteriores es razonablemente coherente: “no sea que te hagan pecar contra Mí” (Éx. 23:33); “hagan que también tus hijos se prostituyan con sus dioses” (Éx. 34:16); “los hostigarán” (Nm. 33:55); “que aparten a vuestros hijos de seguirme” (Dt. 7:4); “apartarán a tus hijos de seguirme para servir a otros dioses” (Dt. 20:18). Parece, pues, que en Éxodo, Números y Deuteronomio, para Israel, el mandato de *kharam* (o el verbo que se use) contra los cananeos funciona principalmente como profiláctico. Es la única forma segura de prevenir la contaminación moral y espiritual. Hay poco énfasis en el potencial de Israel para influir en las naciones para bien, pero mucho énfasis en el potencial de las naciones para influir en Israel para mal. La preocupación no es que Canaán actúe como Israel, sino que Israel actúe como Canaán y se conforme a su imagen.

Para los intérpretes que se inclinan por dudar de la historicidad de los acontecimientos descritos en Josué 6 (es decir, que el capítulo no registra la historia real), cualquier cuestión moral planteada por *kharam* en Deuteronomio y Josué se convierte en un asunto sin importancia en nuestra respuesta a la imagen que el Antiguo Testamento tiene de Dios. El *kharam* se convierte en un “programa utópico que refleja la amarga lucha en curso con la religión y la cultura cananeas desde la época de Elías hasta la de Josías” (Weinfeld 1991: 52), o en una “declaración teológico-histórica sobre el don de Dios de la tierra a Israel, por medio de una narrativa teológico-novelística” (Goldingay 1994: 42).

Para los intérpretes que atribuyen un alto grado de historicidad a Josué 6, aunque el acontecimiento haya sido moldeado por redactores posteriores antes de alcanzar su forma definitiva, *kharam* plantea serias cuestiones morales y apologéticas. ¿Ordenó Yahvé, aquel a quien Jesús llamaba “Abba”, el genocidio de paganos, o creían los deuteronomistas que su Dios ordenaba tal exterminio masivo de politeístas? ¿Es Yahvé una deidad tanto de *milkhamah* (batalla) como de *shalom* (paz)?

Hay pocas partes en las secciones narrativas del Antiguo Testamento (desde Éxodo hasta 2 Crónicas) en las que no se encuentre a Israel envuelto en batallas bélicas. Están en todas partes. La mayoría son defensivas; unas pocas son ofensivas. Es interesante que tan pocas batallas en las que participa Israel, aparte de la de Josué, sean del tipo *kharam*. Por ejemplo, ninguna de las muchas batallas dirigidas por jueces en Jueces es

una guerra *kharam* (aunque el verbo está presente en el capítulo inicial [1:17] y en el último capítulo [21:11]), excepto el esfuerzo bélico dirigido por Débora y Barac (Jue. 4–5), y ésta se libra en la disputada frontera donde se tocaban los intereses israelitas y cananeos. En Josué, las guerras *kharam* son comunes porque son con grupos cananeos, mientras que las guerras *kharam* en Jueces son inexistentes porque las guerras son con grupos no cananeos (Kaufmann 1960: 251). Esto puede explicar por qué el Deuteronomio no registra ninguna orden de destruir totalmente a los filisteos, y por qué en Jueces-Reyes ningún rey israelita “consagró a la destrucción” a los filisteos. Así pues, es importante que tales guerras de exterminio no se lleven a cabo a gran escala ni se conviertan en política nacional.

De hecho, el propio libro de Josué señala que, entre todas sus batallas, sólo Jericó y Hai son atacadas directamente y “*kharam*”. Todas las batallas restantes (caps. 9–11) son en realidad operaciones defensivas precipitadas por la respuesta beligerante de los cananeos a la presencia de Israel (9:1–2; 10:1–5; 11:1–5). Los cananeos deben elegir entre dos respuestas a la presencia de Israel: (1) sumisión y aceptación (por ejemplo, Rahab, los gabaonitas [cap. 9]); (2) resistencia y agresión (por ejemplo, Adonisedec [cap. 10], Jabín [cap. 11]). Cuando eligen esta última opción, Israel lanza una contraofensiva y luego “*kharam*” al agresor. Este tipo de dinámica plantea la cuestión de si el libro de Josué respalda o no inequívocamente las guerras de exterminio. A diferencia de Deuteronomio, el libro de Josué nunca condena a los cananeos como decadentes. Lo que condena es su incapacidad para responder afirmativamente a la presencia de Israel. Y, por supuesto, el Israel de Josué debe elegir entre exactamente las mismas dos alternativas con respecto a la Torá de Dios: o la aceptación misericordiosa (con las bendiciones correspondientes) o la resistencia recalcitrante (con las terribles consecuencias correspondientes) (Stone 1991: 25–36).

Dado que la comunidad del Nuevo Pacto está formada por un cuerpo extraído de las tribus y naciones de la Tierra y no de un estado soberano concreto en el que se fusionan iglesia y estado, la guerra de Josué 6 y 8 debe considerarse parte del inservible pasado judeo-cristiano. Al mismo tiempo, “el poder mismo de estos ejemplos para conmocionarnos y horrorizarnos como historia es quizá su característica más importante

como teología, ya que aquí encontramos la ferocidad de la guerra espiritual hecha insoportablemente real para nosotros. Ninguna elocuencia podría hacernos comprender con más fuerza el hecho de que la guerra de Dios ahora, y Su juicio venidero, son igualmente totales: que para nosotros el mundo, la carne y el diablo son enemigos para luchar hasta la muerte, y que el juicio final hará que este *herem* sea absoluto” (Kidner 1985: 107–8).

La cita anterior, con la que estoy de acuerdo, refuerza que es erróneo e inútil utilizar un incidente como el de Josué 6 para enfrentar de alguna manera gnóstica al Dios del Antiguo Testamento con la revelación de Dios en Jesucristo en el Nuevo Testamento. Los horrores de la Gehena no serán menores que los de Jericó.

¿Qué nos dice una historia como la de Josué 6 sobre Dios y sobre nosotros mismos (véase especialmente Fretheim 1983: 71–74, de quien me he inspirado en gran medida)?

Primero, Dios ha decidido soberanamente depender de seres humanos imperfectos y pecadores para llevar a cabo Sus planes para Su creación y para la historia.

Segundo, Dios trabaja en Su mundo con lo que tiene a Su disposición, y eso incluye tanto a los seres humanos defectuosos como a las estructuras defectuosas con las que funciona cualquier sociedad; Dios no perfecciona ni a unos ni a otros antes de trabajar a través de ellos y utilizarlos.

Tercero, probablemente nunca tendremos una comprensión perfecta de lo que significa ser un instrumento de Dios en la consecución de Sus propósitos.

Cuarto, que Dios esté ausente de tragedias como la guerra sería más una causa de desesperanza que otra cosa, porque para Dios retirarse de tales realidades significa que los seres humanos y sólo los seres humanos son ahora los únicos responsables de lograr su propia marca y lectura de la justicia y la búsqueda de sus propias agendas.

Quinto, Dios debe aceptar parte de la responsabilidad por la violencia perpetrada contra Jericó, del mismo modo que debe aceptarla por la violencia ejercida contra Su propio Hijo, ya que detrás de ambas había una promesa y una determinación divinas. Jericó no fue destruida principalmente por su pecaminosidad, sino por una promesa de la tierra hecha por Dios a los patriarcas. Jesús no fue crucificado principalmente

por un sumo sacerdote judío o una turba enfurecida, sino por la voluntad eterna de Su Padre.

B. 7:1–8:29. Tras la exitosa toma de Jericó, la siguiente ciudad en ser tomada es la cercana Hai. Pero, sorprendentemente, las tropas de Israel son derrotadas. Sólo después de discernir la causa de la humillante derrota y tratar con esa causa puede Israel reagruparse, hacer un segundo acercamiento, y esta vez salir victorioso. Así pues, esta unidad trata del paso de la derrota (7:1–5) a la victoria (8:1–29), y expone los pasos necesarios que hay que seguir para que la derrota dé paso a la victoria. Los capítulos 7–8 presentan un impresionante contraste con el cap. 6, especialmente cuando la victoria se contrapone a la derrota. Las causas de la victoria son la fe, la obediencia y la valentía (cap. 6); las causas de la derrota son la confianza en uno mismo y la codicia (cap. 7).

El versículo inicial del cap. 7 explica el pecado concreto que despertó la ira de Dios, y constituye el trasfondo necesario para lo que sigue en 7:2–8:9. Comienza con una declaración general que acusa a Israel (v. 1a), y luego se mueve a una declaración específica que identifica a Acán como el autor culpable y la naturaleza de su pecado (v. 1b). Por alguna razón, este versículo introductorio identifica tres antepasados del árbol genealógico de Acán: Carmi > Zabdi > Zera. El último individuo, Zera, era uno de los gemelos nacidos a Judá de Tamar (Gn. 38:30). Una posible conexión de Zera con los sucesos de Josué es que salió del vientre de Tamar con un hilo carmesí (*shani*) en la mano, el mismo material de color utilizado para describir el cordón que Rahab iba a colgar en su ventana (Jos. 2:18, 21).

Es importante notar que mientras más adelante en la narración Yahvé dice: “Israel ha pecado” (v. 11), y Acán confiesa que ha pecado (v. 20) (ambos usan el verbo *khata'*), el v. 1 no acusa de pecado. Más bien dice que Israel “quebrantó la fe” y “actuó infielmente”. El verbo es *ma'al* y su sustantivo afín es *ma'al*. El pecado o crimen de *ma'al* es el que se cubre con la ofrenda por la culpa (Lv. 5:14–6:7). Un *ma'al* es la apropiación indebida de la propiedad sagrada. Yahvé se ofende profundamente cuando algo que le pertenece legítimamente es malversado. Así pues, *ma'al* es siempre un pecado contra Dios. Sería preferible traducir el acto de “tomar” de Acán (7:1, 11) como una apropiación (indebida) de lo que había sido “*kharam*” a Yahvé. La ley levítica prevé el perdón de los actos de *ma'al*,

siempre que haya sacrificio y restitución completa más un 20 por ciento. Pero no hay perdón para Acán, a pesar de su confesión de pecado. Tal vez la razón de la diferencia sea que el pecado de Acán fue un *ma'al* intencionado que violó el *kherem* contra el enriquecimiento personal con el botín de Jericó, mientras que los actos de *ma'al* de los que habla Levítico 5:14–6:7 son inadvertidos.

Por segunda vez, Josué envía espías a explorar una ciudad. Su informe, a su regreso, es que Hai es una “presa fácil”, una victoria casi garantizada que sólo requerirá un mínimo de tropas israelitas (7:3), muy lejos del informe glorificador de Yahvé que los dos espías trajeron de Jericó (2:24). ¿Hasta qué punto se debe culpar al propio Josué por no discernir la arrogancia y la inexactitud de los espías, aunque en la narración que sigue nunca se le acusa? Asimismo, ¿hasta qué punto debe Josué aceptar parte de la culpa por las aproximadamente treinta y seis bajas israelitas en la guerra de Hai (7:5)? Proverbios afirma repetidamente que una de las características de un buen líder es confiar en el consejo, obtener todos los consejos disponibles (Pr. 11:14; 15:22), especialmente antes de iniciar una guerra (Pr. 20:18; 24:6). Si la victoria se consigue con un buen consejo, la derrota se encuentra con un mal consejo.

La contundencia del tropiezo mueve a Josué y a los ancianos a orar postrados ante Yahvé (7:6–9). Curiosamente, nunca reprende a los espías. ¿Es ésta la forma que tiene Josué de decirse a sí mismo: “Me he equivocado, debería haberlo sabido”? Josué 7:7–9 es un ejemplo de un tipo de oración en prosa en el Antiguo Testamento cuya preocupación es que Dios ha hecho algo, o está a punto de hacer algo, a alguien que a juicio del que ora es cuestionable; de ahí que se dispare una serie de preguntas a Dios: “¿Por qué? ... ¿Y si? ... ¿Entonces qué?”. (Ballentine 1993: 118–39). La oración de Josué es análoga a las de Abrahán (Gn. 18:22–33) y Moisés (Éx. 32:11–14; Nm. 11:10–23, especialmente vv. 10–15; 14:13–19). Todas estas oraciones comparten tres características: (1) una crisis provocada por una ruptura en la relación con Dios que, si no se rectifica, tendrá resultados nefastos (Jos. 7:1–5); (2) una respuesta a Dios en oración por parte de un intercesor que incluye preguntas dirigidas a Dios que cuestionan a Dios (Jos. 7:7–9), y a las que Dios responde (Jos. 7:10–15); (3) una explicación o resolución de la crisis (Jos. 7:1, “La ira del SEÑOR

se encendió contra los Israelitas”, ahora resuelta por Jos. 7:26, “el SEÑOR se volvió del furor de su ira”).

Aparte de estos paralelismos estructurales, sin embargo, la oración de Josué no alcanza el nivel de la de su predecesor Moisés. De hecho, un comentarista ha sugerido que se trata más de una arenga que de una oración (Boling 1982: 224). Por ejemplo, el “¿Por qué hiciste pasar a este pueblo el Jordán?” de Josué (v. 7) encuentra ecos en “¿Por qué nos trae el SEÑOR a esta tierra para caer a espada?” (Nm. 14:3), pronunciado no por Moisés, sino por la congregación de Moisés. En su oración, ¿Josué está modelando a Moisés o a Israel?

La respuesta de Yahvé a Josué (vv. 10–15) contiene alguna información, pero no exhaustiva. Yahvé incrimina a todo Israel porque han violado la prohibición y, por tanto, ellos mismos han caído bajo la prohibición (vv. 10–12). Hasta que no se elimine el mal, Israel no puede esperar un cambio de rumbo (finales de los vv. 12, 13). De repente, el enemigo ha pasado de fuera a dentro. El medio por el que se determinará al villano o villanos es aparentemente el sorteo, aunque aquí nunca se hace referencia al sorteo en sí. Yahvé nunca dice: “Sufrieron un tropiezo en Hai por culpa de Acán de Judá”.

El Antiguo Testamento habla de varios métodos para determinar la culpabilidad que, según los procedimientos contemporáneos de jurisprudencia, parecen extraños (de Ward 1977: 1–19). Por ejemplo, una forma de determinar la culpabilidad de una mujer sospechosa de adulterio era someterla a una prueba que consistía en beber agua turbia (Nm. 5:11–31). La determinación de la culpabilidad por sorteo entra en esa categoría. Aparte de este incidente, sólo hay otros dos casos en el Antiguo Testamento en los que la culpabilidad se determina por sorteo. Durante una pausa en la batalla contra los filisteos, Saúl pregunta a Dios si debe o no enfrentarse de nuevo a los filisteos (1 S. 14:37), y Dios no responde. De tal silencio divino Saúl concluye que alguien ha pecado, y se echan suertes para encontrar al culpable (1 S. 14:41), que resulta ser el propio hijo de Saúl, Jonatán (1 S. 14:42). La respuesta de Jonatán es que había comido un poco de miel (1 S. 14:43), una violación del juramento que Saúl había hecho antes a sus tropas (1 S. 14:24), pero un juramento que Jonatán no conocía (1 S. 14:27). Sólo la decisión del pueblo de rescatar a Jonatán, presumiblemente mediante la sustitución de un animal, le libra

de la muerte. El otro caso de echada de suertes para determinar la culpabilidad es el realizado por los marineros a bordo del barco de Jope a Tarsis. Los marineros tienen suficiente orientación religiosa como para saber que la horrible tormenta en el Mediterráneo contra la que están luchando ha sido enviada divinamente, y eso por culpa de alguien a bordo. El echar suertes revela que el culpable es Jonás, o que él es capaz de identificar al culpable (Jon. 1:7).

Así pues, los tres incidentes siguen el mismo patrón básico:

Crisis	Preguntas formuladas	Reparto de suertes	Culpable revelado	Problema resuelto
Josué 7: tropiezo en Hai	“por qué... qué” (vv. 7, 9)	vv. 14–18	v. 18b	Acán, su casa y sus posesiones totalmente destruidas
1 Samuel 14: silencio divino	“por qué” (v. 41)	vv. 41–42	v. 42b	Jonatán es rescatado
Jonás 1: tormenta en el mar	“qué ... dónde ... cuál” (v. 8)	v. 7a	v. 7b	Jonás arrojado por la borda

La progresión mencionada en Josué 7:14 para apresar al ofensor sigue este orden: (1) tribu (*shevet*); (2) clan (*mishpakhah*); (3) casas/viviendas (*batim*). El *shevet* es Judá. La *mishpakhah* son los Zeraitas. Los *batim* son Acán y su familia inmediata. La suerte expulsa de su escondite a Acán y su pecado secreto.

A primera vista, las primeras palabras de Acán son encomiables. En primer lugar, confiesa públicamente que fue él quien pecó contra Yahvé (v. 20). A continuación, explica cómo pecó (v. 21). Su lenguaje se parece mucho al de Eva cuando el narrador del Génesis describe su transgresión: “Cuando la mujer *vio ... tomó ...*” (Gn. 3:6). Acán dice: “Cuando *vi ... tomé ...*”. Lo que Acán añade, pero que el narrador del Génesis no hace, es que entre el acto visual y el acto de apropiación “codició” (*khamad*) lo que Yahvé había prohibido. La emoción de *khamad* precipita la acción de *laqakh*; el movimiento va de codiciar a tomar. La primera es la causa; la segunda es el efecto (cf. Stg. 4:2). Debemos tener claro que las Escrituras

nunca enseñan que un deseo profundo de algo, por lo demás normal y aceptable, sea en sí ilegítimo. Un deseo profundo de tener más de Dios no debe proibirse nunca. Es apropiado que un creyente diga que “codicia” un interés en las oraciones de otro creyente. Lo que sí enseña la Escritura es que un deseo profundo de algo que pertenece a otro (cf. el décimo mandamiento) es lo que lo hace ilegítimo. Esta es la esencia del pecado de Acán—desear (y luego apropiarse) de algo que pertenece a otro (es decir, a Dios).

En circunstancias normales, la confesión y el arrepentimiento evitan, o al menos mitigan, el castigo. Pero aquí no. Esta no es una circunstancia normal. La naturaleza de los objetos que se llevó no es el problema. El primer objeto era un hermoso manto de Sinar, un topónimo relacionado con Babilonia en Génesis 10:10; 11:2; Daniel 1:2 (curiosamente, la Septuaginta traduce Sinar no como un nombre de lugar, sino con el griego *poikilēn*, “multicolor”, el mismo utilizado en la Septuaginta de Gn. 37:3 para el manto que Jacob hizo para José). Además, Acán se apoderó de plata y oro. Posiblemente, Acán es culpable de un doble pecado. La directiva anterior de Josué era doble: Israel debía destruir prácticamente todo y a todos en Jericó (6:17), pero la plata y el oro debían ir al tesoro de Yahvé (6:19). Al quedarse con el manto, Acán violó la primera parte de la orden de Josué, y al servirse de algo de plata y oro, desafió la segunda parte. Lo que hace irredimible su acto de apropiación seguramente tiene algo que ver con el hecho de que lo que tomó debía dedicarse por completo a Dios, o reservarse para Dios y sólo para Dios. Esta es una sugerencia más probable que, por ejemplo, su acto de confesión pública llegó demasiado tarde y sólo después de que él fue puesto en el lugar.

Lo que hace misterioso este incidente es que sus hijos e hijas (por alguna razón inexplicable, no se menciona a su mujer), los artículos sustraídos, sus animales y su tienda sufren el juicio. El propio Acán es apedreado (¿y posteriormente incinerado?); todos y todo lo relacionado con él son quemados (7:25), una pena que sólo se impone en otros lugares en caso de delitos sexuales graves (Gn. 38:24; Lv. 20:14; 21:9).

Se han ofrecido varias explicaciones de por qué los hijos, los animales domésticos y la tienda del agresor perecen o son destruidos. La narración no afirma en ningún momento que los hijos colaboraran con su padre. Y,

desde luego, los bueyes, las ovejas y los burros no participaron en la usurpación.

La explicación estándar y consagrada, enraizada en los escritos de H. Wheeler Robinson, es que esta parte de la narración es una ilustración de la “personalidad corporativa”; es decir, como el antiguo Israel no solía distinguir entre el individuo y el grupo, su pensamiento subordinaba el individuo al grupo y subsumía el primero en el segundo. En consecuencia, se considera que un grupo funciona como un único individuo. Esta idea está hoy generalmente desacreditada, al menos tal como la conceptualiza Robinson, y su posible aplicación a Josué 7 ha quedado viciada.

Próxima a la sugerencia anterior está la idea de que esta parte de Josué 7 ilustra que los parientes o empleados, y no sólo las viviendas y los animales, podían considerarse propiedad personal. Este sería el caso de los esclavos, las hijas e incluso las esposas. Así entendido, Josué 7 habla de la destrucción de Acán y de toda su “propiedad”.

Una tercera posibilidad es que el crimen de Acán caiga dentro de una categoría no cubierta por el sistema legal normal de Israel. Por lo tanto, lo que tenemos aquí son medidas drásticas y altamente anormales para un caso inusual.

Una cuarta posibilidad se centra en la importancia de la violación de la norma del *kherem* y las consecuencias que conlleva en Josué 7. Sugiere que “la condición de tabú de los objetos apropiados indebidamente se extendió a la familia de Acán y a sus posesiones” (Kaminsky 1995: 86). “Él, su familia, sus animales domésticos y su tienda, tuvieron que ser destruidos, ya que todos incurrieron en el estatus *herem*. No se trata, pues, de un caso de castigo vicario o colectivo puro y simple, sino de un caso de contagio colectivo de un estatus tabú ... aunque, para estar seguros, la culpa real de la apropiación indebida era sólo de Acán” (Greenberg 1960: 24; véase también Krasovec 1984: 67–68). He aquí, pues, una diferencia fundamental entre los conceptos de responsabilidad colectiva y responsabilidad por contagio. En el primero, quienes cargan con la culpa del delito de otro no constituyen, sólo por su presencia, una amenaza para el bienestar de la comunidad. En cambio, quienes cargan con la responsabilidad por contagio son, por su sola presencia, una amenaza para la comunidad y, por tanto, se enfrentan a la eliminación (Jackson 1972: 164).

El capítulo 7 termina con el nombre del lugar donde ocurrió todo esto. El lugar de la ejecución e incineración es el Valle de Acor (vv. 24, 26). En el v. 25, Josué le pregunta a Acán: “¿Por qué nos has [sg.] turbado [‘akar]? El SEÑOR te [sg.] turbará [‘akar] hoy”. Por eso, “se ha llamado aquel lugar el Valle de la Aflicción [‘akor] hasta el día de hoy”. (v. 26). Tristemente, el primer nombre dado por un israelita a un lugar después de entrar en la tierra es “Valle de la Aflicción”, o “Valle de la Devastación”. ¡Difícilmente un comienzo prometedor! De hecho, tan relacionado está Acán (‘akán) con Acor (‘akor), que la Septuaginta lo llama sistemáticamente en Josué 7 “Acar”, la misma etiqueta que lo identifica en 1 Cr. 2:7.

Sin embargo, los fracasos del pasado no tienen por qué ser inamovibles. El profeta Oseas prevé un día en que Yahvé llevará a Israel a la renovación espiritual (2:14–23). Una parte de esa promesa divina (v. 15) dice: “Allí le daré sus viñas, y el Valle de Acor por puerta de esperanza”. Aparte de la referencia a Acor, se nota otra alusión en la profecía de Oseas a Josué 7 en que el hebreo para “sus viñas” (*kerameyah*) recuerda el nombre del padre de Acán, Carmi (*karmi*), “mi viña”. Acor tuvo, durante mucho tiempo, un reclamo a la fama. Fue el lugar donde Israel pecó por primera vez al entrar en Canaán. Pero en la predicción de Oseas, ese recuerdo y esa reputación quedan enterrados. La topografía espacial de Josué 7 en Oseas sirve “tanto de prisma como de esquema para un viaje más interior que restauraría a Israel y lo guiaría hacia una renovada fidelidad pactante con YHWH” (Fishbane 1985: 361). Así es el Dios de las Escrituras—el que puede convertir un valle de angustia en una puerta de esperanza.

Una vez rectificada la violación del *kherem*, Josué puede centrar su atención en un segundo asalto a Hai (8:1–29). La narración incluye...

1. La orden de Yahvé de sitiar Hai (8:1–2).
2. Las tropas que tenderán la emboscada son enviadas por delante (8:3–9).
3. A la mañana siguiente, el ejército principal se mueve sobre Hai (8:10–13).
4. Josué y las tropas principales fingen la derrota y se retiran (8:14–17).

5. Hai es capturada e incendiada; el rey se salva, pero sus tropas, sorprendidas en una emboscada, son masacradas (8:18–23).
6. Los ocupantes no combatientes de Hai son muertos a espada (8:24–28).
7. El rey de Hai es ejecutado (8:29).

Existen algunas diferencias significativas entre los relatos de la batalla primero contra Jericó y luego contra Hai. En el relato de Jericó se hace mucho hincapié en lo milagroso. De lo contrario, bastaría con que sacerdotes que tocasen las trompetas y llevaran el arca y guerreros que gritasen para que los muros impenetrables se derrumbasen. Aquí no se necesitan armas de asedio. En el relato de Hai no se ignora lo milagroso, pero se le resta importancia. Aquí, el énfasis está en la estrategia militar, la logística, la preparación de una emboscada y la captura del enemigo en el medio, lo que en términos militares se llama un movimiento de pinza. Dios actúa a través del milagro; Dios actúa a través de la planificación y la estrategia humanas.

Otra diferencia es que en Jericó, incluso antes de que comience la invasión, se ordena al pueblo que “*kharam*” Jericó y todo lo que hay en ella a Yahvé (6:17). Ninguna orden de este tipo precede a la orden de atacar Hai, a menos que se trate del esquivo “Harás con Hai y con su rey lo mismo que hiciste con Jericó” (8:12). Es cierto que *kharam* se utiliza en la narración de Hai, pero sólo después de que haya terminado el enfrentamiento (8:26).

Esta segunda diferencia apunta a una tercera bastante inesperada. En el relato de Jericó, los israelitas tenían estrictamente prohibido acumular para sí cualquier botín de guerra. Acán, por supuesto, violó esa prohibición. En el relato de Hai, el caso del botín es justo el contrario. Aquí se permite a los israelitas quedarse con el botín y el ganado de Hai (8:2, 27). En otras palabras, “Acán es ejecutado por hacer en Jericó lo que todo israelita tiene permiso para hacer en Hai” (Polzin 1980: 114). Las acciones de Acán perpetradas en Jericó son pecaminosas. Las acciones de Acán, si se hubieran perpetrado en Hai, habrían sido perfectamente normales y aceptables. El incidente de Hai, con su luz verde para retener el botín en beneficio propio, tiene su mayor paralelismo con Deuteronomio 2:34–35 y 3:6–7, que hablan de la legitimidad de saquear

el ganado y el botín de una ciudad o pueblo que ha sido “kharem” (véase también Jos. 11:11–14). Dicho permiso se limita al botín como consecuencia de la victoria, nunca al objetivo de esta (Mitchell 1993: 78).

Una cuarta diferencia es el contraste entre dos personajes que surgen respectivamente de las narraciones más amplias, Rahab y Acán.

	Estado	Sexo	Relación con Yahvé	Nueva situación
Rahab	forastera	mujer	temerosa y fiel	miembro
Acán	miembro	masculino	intrépido e infiel	forastero

La historia de la captura y arrasamiento de Hai, que se extiende a lo largo de Josué 7–8, tiene en sus diversos componentes paralelismos con acontecimientos anteriores y posteriores (Begg 1986: 320–33, de quien extraigo los paralelismos a continuación). Los dos acontecimientos narrados por Moisés en Deuteronomio 1–11 en los que Yahvé amenaza con aniquilar a Su pueblo por pecar son la repetición de la historia del espía de Números 13–14 en Deuteronomio 1 y la repetición de la historia del becerro de oro de Éxodo 32 en Deuteronomio 9. Los tres acontecimientos siguen este patrón:

Deserción-Desastre	Interludio-Retorno	Restauración-Triunfo
envío de los espías (Dt. 1:19–46)	eliminación de la generación del éxodo (2:1–16)	Israel derrota a Sehón y Og (2:17–3:11)
el becerro de oro (Dt. 9:8–14, 22–24)	eliminación del becerro e intercesión de Moisés (9:15–21, 25–29)	Dios reescribe las tablas (10:1–11)
Hai (Jos. 7:1–5)	La eliminación de Acán (7:6–26)	victoria en Hai (8:1–29)

Las similitudes entre Josué 7–8 y Dt. 1:9–3:11 son especialmente claras (Begg 1986: 324–25):

1. Está el envío de espías y su informe (Dt. 1:22–25; Jos. 7:2–3).
2. Israel avanza sólo para ser derrotado, y los perseguidores se convierten en perseguidos (Dt. 1:43–44; Jos. 7:4–5).
3. El Israel derrotado llora (Dt. 1:45); Josué se lamenta (Jos. 7:6–9).

4. El comportamiento de Israel despierta la furia de Yahvé (Dt. 1:34; Jos. 7:1).
5. Yahvé retira Su presencia (Dt. 1:42; Jos. 7:12).
6. Hay confesión de pecado por parte del culpable (Dt. 1:41; Jos. 7:20–21).
7. La eliminación de los culpables es necesaria si se quiere revertir la suerte de Israel (Dt. 1:46–2:16; Jos. 7:24–26).
8. Yahvé, una vez rectificado el problema, dice a Israel que se mueva de nuevo contra el enemigo, y promete su ayuda (Dt. 2:18–25; Jos. 8:1–2).
9. Israel es atacado por el enemigo (Dt. 2:32; 3:1; Jos. 8:14–16).
10. Israel derrota a los atacantes (Dt. 2:33; 3:3; Jos. 8:21–23).
11. Hay aplicación de *kherem* a una población hostil (Dt. 2:34; 3:6; Jos. 8:26).
12. El ganado enemigo se toma como botín (Dt. 2:35; 3:7; Jos. 8:27).

Las dos historias, tomadas en conjunto, plantean algunos puntos poderosos: (1) el consejo humano tiene el potencial de conducir al desastre; (2) las derrotas pueden convertirse en triunfos, pero sólo cuando el pecado se trata apropiadamente y se honran los caminos de Dios; (3) los pecados de actitud (Deuteronomio, negativismo; Josué, arrogancia) pueden ser tan destructivos como los pecados de acción; (4) al enfrentarse al enemigo, lo fundamental es la presencia o ausencia de un Dios que bendiga.

C. 8:30–35. Con dos victorias en la mano, es hora de que Israel abandone el militarismo, al menos temporalmente, y se dedique a actos públicos de adoración (vv. 30–31) y a escuchar de nuevo la palabra de Dios dada por primera vez a Moisés (vv. 32–35).

El primer acto de Josué tras la conquista de Hai es la construcción de un altar en el monte Ebal. Después de inscribir una copia de la ley de Moisés en piedras, Josué la lee a toda la asamblea, la mitad de la cual está situada frente al monte Gerizim y la otra mitad frente al monte Ebal (v. 33). Gerizim, de unos 600 metros de altura, se eleva sobre la ciudad de Siquem, al sur. El monte Ebal, de unos 2.800 pies de altura, se eleva sobre la ciudad de Siquem al norte. La bendición debe pronunciarse en Gerizim, posiblemente porque Gerizim está en el lado sur de Siquem (véase Dt.

11:29; 27:12–13), es decir, el lado derecho para quien mira hacia el este; por el contrario, la maldición debe pronunciarse en Ebal, en el lado norte de Siquem, es decir, el lado izquierdo (“siniestro”). Además, Gerizim es más frondoso y fértil que Ebal. Como ambas colinas están compuestas de piedra caliza monolítica, Josué dispondría de abundante piedra en la que inscribir la Torá. La distancia de Hai a Siquem/Ebal/Gerizim es de unas veinte millas hacia el norte. Josué hace lo que hace en cumplimiento del mandato que Yahvé había dado a su predecesor Moisés (Dt. 27:1–13).

Este breve episodio señala la importancia del equilibrio y la inclusividad en la experiencia de adoración de una comunidad. Aquí hay un equilibrio entre los momentos de celebración festiva en el culto, la ofrenda de sacrificios a Dios (vv. 30–31) y los momentos de escucha solemne de la palabra de Dios (vv. 32–35). También hay equilibrio, más que selectividad, en la escucha de esa palabra. Porque es una palabra que habla no sólo de la posibilidad de bendición, sino también de la posibilidad de maldición (v. 34).

Las palabras “todo Israel” (v. 33) ponen de manifiesto la inclusividad. Se trata de una ocasión que trasciende las fronteras étnicas (“tanto el extranjero como el nativo”, vv. 33, 35), de género (“las mujeres”, v. 35) y de edad (“los niños”, v. 35).

El énfasis en la obediencia de Josué, que hizo exactamente lo que Moisés le había ordenado (vv. 31, 33, 34, 35), supone un refrescante contraste con el acontecimiento inmediatamente anterior, en el que Israel, o Acán, no hizo lo que Yahvé le había ordenado. Al mismo tiempo, la ocasión de adorar a Dios y reflexionar sobre Su palabra no impide que los israelitas sean rápidamente engañados en su propio campamento de Gilgal por los gabaonitas (cap. 9), porque no buscaron la voluntad y la dirección de Yahvé en el asunto en cuestión (9:14). En 8:30–35 (Siquem) se honra la palabra de Dios; en 9:1–15 (Gilgal) se ignora la búsqueda de Dios. Al yuxtaponer estos dos episodios, el texto sugiere esta advertencia: “Cuidado con Gilgal después de Siquem”.

D. 9:1–27. De Siquem, la acción se desplaza a la ciudad de Gabaón, que está aproximadamente a siete millas al suroeste de Hai. El capítulo se abre con un impresionante contraste de dos respuestas diametralmente distintas de varios pueblos de Canaán ante la presencia de los israelitas. En primer lugar, un grupo eligió el camino de la resistencia y formó una