

La lucha por la posesión de la tierra

Una lectura de la viña de Nabot (1R 21)*

TARCISIO GAITÁN, CP**

RESUMEN

La posesión de la tierra es un tema central en la Biblia. Del mismo modo, los conflictos por la posesión-desposesión de la tierra son la médula de la problemática social en Colombia y América Latina. Este artículo brinda un estudio del relato de la viña de Nabot en su estado actual, para mostrar cómo el texto revela las causas de la confiscación de tierras, delata los responsables, devela los mecanismos que emplean y denuncia la situación como totalmente contraria a la voluntad del Señor. Así, esta rica narración aviva nuestro espíritu en el trabajo por superar las diferencias sociales.

Palabras clave: *Tierra, exégesis, 1 y 2 Reyes, Antiguo Testamento, conflicto social.*

* El presente artículo hace parte de la investigación en curso "Fundamentos bíblicos de los derechos humanos", realizada para la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, financiada por el CIDI, bajo el radicado 887-05/06-14. Fecha de recibo: 11 de marzo de 2009. Fecha de evaluación: 12 de junio de 2009. Fecha de aprobación: 10 de agosto de 2009.

** Religioso de la Congregación de la Pasión (Pasionistas); Diplomado en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (1987); Licenciado en Teología por la misma universidad (1991); Licenciatus in re bíblica (equivalente a Maestría en Biblia), por el Pontificium Institutum Biblico de Roma (2001); Doctorando en Teología en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín; docente investigador de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín y del Itepal (Bogotá); director del Grupo de Biblia clasificado en la Categoría A de Colciencias. Correo electrónico: tarcisio.gaitan@upb.edu.co

THE STRUGGLE FOR THE POSSESSION OF THE LAND.
A READING OF THE NABOTH'S VINEYARD (1 KGS 21)

Abstract

Possession of the land is a major theme of the Bible. In a similar way, conflicts regarding the possession/dispossession of land are at the core of social problems in Colombia and Latin America. This paper offers a study of the story about Naboth's vineyard in its present form, in order to show how the text reveals the causes for the confiscation of land, denounces the responsible ones, shows the techniques employed for this, and denounces the situation as completely opposed to the will of the Lord. Thus, this rich story arouses our spirit in the work for overcoming social differences.

Key words: Land, exegesis, 1 and 2 Kingdoms, Old Testament, social conflict.

A LUTA PELA POSSE DA TERRA. UNA LEITURA DA
VINHA DE NABOT (1R 21)

Resumo

A posse da terra é um tema central na Bíblia. Da mesma maneira, os conflitos pela posse e detenção da terra são o centro do problema social na Colômbia e na América Latina. Neste artigo faz-se um estudo do relato da vinha de Nabot no tempo atual, para mostrar como o texto revela as causas da confiscação de terras, que denuncia aos responsáveis e revela e a situação dos mecanismos que utilizam os homens em oposição à vontade de Deus. Assim, esta narração bíblica acorda nosso espírito no trabalho para superar as diferenças sociais.

Palavras chave: Terra, exegese, 1y 2 Reis, Antigo Testamento, conflito social.

INTRODUCCIÓN

América Latina es el continente en el que hay mayor inequidad en la posesión y disfrute de la tierra. La visión exclusivamente mercantilista que pesa sobre ella, unida al abandono estatal hacia el campo y a las políticas económicas de tecnificación de la agricultura, han contribuido a que a lo largo de todo el continente las tierras de mayor calidad para la agricultura estén cada vez más en menos manos. La mecanización introdujo las máquinas (arados, tractores, excavadoras y fumigadoras), los abonos y fertilizantes químicos, los venenos tóxicos aplicados en las fumigaciones manuales y aéreas.¹

Se ha querido implantar un modelo desarrollista que ignora y contradice la idiosincrasia propia de nuestros pueblos, las formas seculares de producción ligadas a la vida cotidiana del campesino, al sentido de compadrazgo y acogida, para introducir productos agrícolas y ganaderos ajenos a la gente y a la historia. Las políticas proteccionistas de las grandes naciones van dando un golpe definitivo a los pequeños agricultores, cuyos productos no pueden competir en el mercado con el arroz, el trigo, el maíz o los frijoles importados –a bajo costo– de los países desarrollados.

A esos factores, de por sí graves, se suman en nuestro país el desplazamiento forzado de tres millones de personas obligadas a abandonar tierra y posesiones, sueños e historia, y a vagar por las ciudades como parias de esta nueva sociedad; la presión de los militares y paramilitares para que, quienes resisten en sus campos, siembren palma de aceite; la presión para que los jóvenes campesinos se integren a los grupos armados; los métodos violentos que emplean los terratenientes para adueñarse de poblaciones enteras; los megaproyectos pactados contra las organizaciones cívicas, populares y campesinas que sólo traen más desplazados, más militarización y paramilitarización del campo, más guerra.

El desarraigo afectivo del campo, violento y programado, va cortando el cordón umbilical que une al campesino con la tierra. El desplazamiento forzado, la experiencia de desarraigo y exilio, conducen a la agonía de la afectividad campesina, a la desesperanza andante en las calles, plazas, parques y avenidas de las grandes ciudades², a la multiplicación de la pobreza en las laderas de

¹ Cañaverl, *El escarbar campesino en la Biblia*, 41.

² Ibid.

las urbes, a la concentración de la miseria en rincones insospechados e inhumanos del país.

El relato de 1R 21, conocido como “La viña de Nabot”, nos ayuda a iluminar teológicamente la problemática del despojo de tierras a los campesinos y nos desafía a asumir como propias las reacciones del Señor ante estos casos. 1R 21 cuenta cómo el rey Ajab (quien reinó de 874 a 852 en Israel o el Reino del Norte) se adueña de la propiedad de un campesino, vecino suyo, llamado Nabot.

Para ello, su mujer arma una conjura contra el hombre y lo manda matar, tras lo cual el rey toma posesión del predio de Nabot. En ese momento, entra en escena el profeta Elías, portando una amenaza terrible de parte de Yahvé contra el rey y su esposa. Ante tal anuncio, el rey se arrepiente, y en consecuencia, el Señor aplaza el castigo. El relato es dramático y –en líneas generales– está bien construido. Logra despertar en el lector una serie de emociones que le invitan a tomar decisiones contra las acciones del rey y ante quienes –como Nabot– son despojados de sus tierras.

Vamos a proceder en un primer momento a leer de manera detenida el relato de la viña de Nabot, para intentar descubrir los elementos que denotan el conflicto por la tierra y que se hacen concretos en el proceso de confiscación de la herencia de Nabot. En un segundo momento, nos detendremos a comentar tres elementos que iluminan y enriquecen nuestros análisis de la problemática ligada a la concentración de tierras, a identificar los mecanismos que usa el poder para producir desplazamiento y hambre, y a mantener viva en la comunidad creyente la denuncia de la exclusión como atentado mayor contra el Dios de la vida.

EL RELATO DE LA VIÑA DE NABOT (1R 21)

Las escenas del relato

De acuerdo con las acciones que se narran, podemos dividir el relato en cinco acciones: la negativa de Nabot (1-3), la intervención de Jezabel (4-7), el juicio contra Nabot (8-16), la intervención de Elías (17-26) y el arrepentimiento de Ajab (27-29).³ Veamos algunos rasgos particulares del relato siguiendo este

³ Tomamos el relato en su forma actual, aunque no se ignoran los rasgos evidentes de composición que se señalarán en su momento sin profundizar en ellos. La abrupta aparición de Elías, en el v. 17, marca una ruptura en la narración. Ello ha llevado a pensar que en su origen se trataba

esquema, para luego señalar algunos elementos comunes entre esta narración y otras del Antiguo Testamento.

La negativa de Nabot (1-3):

¹Nabot, el de Yezrael, tenía una viña al lado del palacio de Ajab, rey de Samaría.

²Ajab le propuso:

–Dame la viña para hacerme yo una huerta, porque está al lado de mi casa; yo te daré en cambio una viña mejor o, si prefieres, te pago en dinero.

³Nabot respondió:

–¡Dios me libre de cederte la herencia de mis padres!⁴

¿Por qué rechaza Nabot un trato que a primera vista parece tan ventajoso? Pero ¿por qué razón el rey Ajab está tan interesado en la propiedad de Nabot, hasta el punto de hacerle una oferta casi irresistible? Las dos preguntas ayudan a evidenciar lo que parece ser el problema de partida del relato: el conflicto entre dos concepciones distintas de la tierra.

La escena se sitúa en Yezrael, donde el rey tiene una casa, al parecer de verano (1R 18,46; 2R 8,29; 9,5-37).⁵ Desde Omrí, padre de Ajab, los reyes de Israel reinaban en Samaría (1R 16,24) y Yezrael entraba en su dominio. Por eso, resulta extraño que en el v. 1 Ajab sea llamado *rey de Samaría*, un título que sólo se volverá a encontrar en 2R 1,3 (como a todos los demás reyes del Norte, a Ajab se le llama *rey de Israel*: 1R 16,29.33; 20,2.13, etc.) Posiblemente, haya que leer entre líneas una sutil alusión a que Ajab no es verdadero rey en el corazón del pueblo, que sólo reina en su pequeña ciudad-Estado.⁶

Aunque Ajab tiene su palacio en Samaría y su casa de verano en Yezrael, aparece ahora movido por la codicia: pretende adquirir por cualquier medio

de dos piezas distintas (21,1-16; 21,17-29: Seow, "The First and Second Books of Kings", 154-159), o que son dos piezas distintas con un añadido redaccional en los vv. 20-26, cuyo fin es involucrar a toda la descendencia de Ajab, y un material secundario que habla de la reacción de Ajab, en los vv. 27-29 (Gray, *I&II Kings*, 442-443). De Vries no da importancia redaccional a esa ruptura, pero sí a la inserción de los vv. 21-26.

⁴ Los textos bíblicos están tomados de *La Biblia de nuestro pueblo: Biblia del peregrino, América Latina*, editada por Luis Alonso Schökel (Bilbao: Mensajero, 2006).

⁵ Me parece más convincente ubicar la escena en Yezrael que en Samaría. En primer término, Nabot es Yezraelita. Además, Jezabel, quien está en Samaría, envía cartas a los notables y ancianos de Yezrael (v. 9), y poco después recibe el informe de los mensajeros sobre la muerte de Nabot (v. 14). Por otra parte, sería impensable suponer que un yezraelita poseyera una propiedad ancestral en las vecindades del palacio de Samaría, que estaba en una colina *comprada* por el padre de Ajab a su original propietario cananeo. Cfr. De Vries *1Kings*; Seow, "The First and Second Books of Kings", 158.

⁶ Gnuse, *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*, 163.

el predio de Nabot. La respuesta de éste último – ¡Dios me libre de cederte la herencia de mis padres!– muestra claramente que a sus ojos la propuesta del rey es una insensatez. Mientras el rey ve la propiedad como una *viña*, Nabot la llama *herencia*.⁷

El término hebreo traducido como herencia (*nahālāh*) designa una porción de terreno considerado propiedad inalienable, permanente, que se ha conseguido por herencia, sorteo o reparto; a veces designa el territorio de Israel en su conjunto (Dt 4,21.38; Jc 20,6; 1R 8,36; Jr 3,18), para caracterizarlo como un don de Yahvé que Israel ha recibido como su “heredad” sin merito ni trabajo alguno por su parte. En ese sentido, se supera lo locativo y se resalta la relación entre tierra y pueblo.⁸ Nabot se consideraba heredero de un regalo recibido, en últimas, de Dios. Vender, cambiar o ceder su propiedad equivaldría a denigrar de su condición de israelita y a renunciar a su condición de hombre libre, para convertirse él y su familia en siervos del rey.

La Torá estipula que las tierras ancestrales han de permanecer bajo la propiedad de la familia o del clan; además, esos derechos son inalienables (Nm 27,8-11; 36,1-12). Ajab conoce la legislación israelita; sin embargo, actúa movido por criterios mercantilistas cananeos. Ante sus ojos es lícito comerciar con el derecho y la justicia, y por encima de ellos está su codicia inmoderada. Como la posesión de la tierra es protegida por leyes sagradas, desposeer a un campesino de sus predios implica una gravísima conculcación del derecho de Yahvé y, en el fondo, una actitud idolátrica.⁹

A partir de ese momento, Nabot entra en el silencio, no se vuelve a escuchar más su voz en todo el relato; será un personaje presente pero enmudecido. Tampoco ha sido nombrado antes en la Biblia ni volverá a serlo en adelante (con excepción de 2R 9,21-26, cuando se rememore este acontecimiento). Le sucede como a tantos campesinos obligados a vender sus tierras a precio irrisorio o a huir de ellas, lanzados a una vida incierta y miserable. Apátridas en su propio país, con sus pocos enseres y su altísima dignidad, resisten el terror del régimen. Nada vale su palabra, única herramienta para

⁷ De hecho, en 1R 21, Ajab siempre se refiere a la propiedad con el término *kerem* (viña), mientras Nabot emplea *nahālāh* (herencia: vv. 3.4).

⁸ Preuss, *Teología del Antiguo Testamento* I, 214.

⁹ Morla, “Nabot: la dramática grandeza del débil”, 42.

exponer la verdad, víctima ella misma de los poderes estatales empeñados en hacer creíble la mentira.

Intervención de Jezabel (4-7):

⁴Ajab marchó a casa malhumorado y enfurecido por la respuesta de Nabot, el de Yezrael: no te cederé la heredad de mis padres. Se tumbó en la cama, volvió su cara y no quiso probar alimento. ⁵Su esposa Jezabel se le acercó y le dijo:

–¿Por qué andas de mal humor y no quieres probar alimento?

⁶Él contestó:

–Es que hablé a Nabot, el de Yezrael, y le propuse: Véndeme la viña o, si prefieres, te la cambio por otra. Y me dice: no te doy mi viña.

⁷Entonces Jezabel, su mujer, dijo:

–¿Así ejerces tú la realeza sobre Israel? ¡Arriba! A comer, que te sentará bien. ¡Yo te daré la viña de Nabot, el de Yezrael!

Si la anterior escena sucede en el campo abierto de la herencia de Nabot en Yezrael, ésta sucede en el espacio cerrado del palacio real en Samaría. Ajab, como israelita que es, comprende que Nabot no está movido por razones sentimentales hacia la tierra, sino que la negativa nace de su fidelidad religiosa. También capta bien que, al mencionar al Señor en la respuesta, se hace imposible cualquier negociación posterior.¹⁰ Nada de esto gusta a Ajab. Sin embargo, no actúa de manera directa, probablemente porque sabe que aun siendo rey está sujeto a la Ley.

El relato que hace a Jezabel da una carga de realismo a la tristeza e ira que le acongojan. La generalidad de los comentaristas insisten en que el punto de quiebre está en la formación de Jezabel. La hija de Ittobaal, rey fenicio, proviene de otras tradiciones culturales y económicas, está formada en las prácticas absolutistas de las ciudades-Estado fenicias. Eso es innegable. Sin embargo, habría que preguntarse si estas razones no esconden un deseo de disculpar la actuación de Ajab. En particular, pasan por alto un rasgo evidente en el relato: la manera como el rey desfigura la respuesta de Nabot y la adecúa a sus intereses. En términos nuestros, se ignora la deshonrosa actuación de Ajab al manipular la verdad a la que él tiene acceso.

En el v. 3 Nabot ha respondido: *¡Dios me libre de cederte la herencia de mis padres!* Cuando Ajab refiere el hecho a su esposa, dice que la respuesta ha sido: *No te daré mi viña* (v. 6). Como ya se ha dicho, el rey cambia los términos que se refieren a la propiedad, pues tiene una concepción meramente

¹⁰ Seow, "The First and Second Books of Kings", 156.

mercantilista de la tierra. Con ello, se opera una desteologización de la tierra y un vaciamiento ético de la relación entre el campesino y la herencia.

Es Ajab quien reduce la conversación con Nabot a una poco menos que altanera negativa a cualquier posibilidad de trato. Es el rey, no Jezabel, quien desea reconvertir en explotación agrícola las tierras ancestrales de los campesinos israelitas. Ante la negativa de Nabot, la reacción inicial es regresar a casa *malhumorado y enfurecido*, pero no arrepentido. Reacción similar ha asumido cuando un profeta anónimo le comunica que pagará con su vida y la de su ejército por haber dejado escapar a Ben-Adad, rey de Siria. Ese día *el rey de Israel marchó a casa, triste y afligido* (1R 20,43).

Tiene razón Jezabel al considerarlo un hombre de carácter débil y poco decidido: *¿Así ejerces tú la realeza sobre Israel?* (v. 7).¹¹ Tampoco es extraño que sea ella quien dirija las acciones. En los libros de los Reyes aparece como una mujer de carácter vigoroso y activa propagandista de Baal, el dios de los semitas occidentales, en particular, de los cananeos y fenicios. Pese a su matrimonio con el israelita Ajab, producto seguramente de una alianza política que busca protección y ayuda mutua entre sidonios e israelitas, ella no ha renunciado a su religión ni a su cultura. Al contrario de lo sucedido con Rut, ella se mantiene fiel a sus propias creencias. Ha conseguido que el rey le construya un altar para Baal y otro para la divina Asera, diosa madre y una de las consortes de Baal. Todo esto resulta intolerable para el redactor deuteronomista¹² que la ve como la causante de la persecución sistemática contra los profetas (1R 18,4.13; 2R 9,7).

En nuestro relato, la intervención de Jezabel es decisiva. Dos veces dialoga con su esposo: en los vv. 6 y 7, para indagar por la causa de su depresión y ofrecerse a solucionar la situación; y en el v. 15, para informarle del éxito de sus gestiones. Entremedias, ha ideado y puesto en marcha un cuidadoso plan para eliminar a Nabot, con el fin de que sus tierras pasen a la corona, escribe sus instrucciones, las graba con el sello real y las envía a quienes deben y

¹¹ Aunque la pregunta es susceptible de distintas interpretaciones (interrogativa, aseverativa, sarcástica), ninguna de ellas cambia el sentido fundamental de la frase. Ver Gray, *I&II Kings*, 439.

¹² Prácticamente la generalidad de los estudiosos bíblicos están de acuerdo en que la escuela que compuso el libro del Deuteronomio compuso también los libros de Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes, y que estos conforman un conjunto que cubre la historia desde la entrada en la tierra prometida hasta la pérdida de la misma por mano de los babilonios en 587. A esta escuela se la llama "deuteronomista" en razón del nombre del primer libro.

pueden ejecutar sus órdenes. Es ella, por tanto, quien desencadena el drama; a ella se debe el impulso narrativo de relato.¹³

¡Levántate! ¡Come! El término “levantarse” está usado en sentido traslaticio para incitar al rey a un comportamiento activo. Con el imperativo, se inicia una secuencia de acciones tendientes a superar el impedimento que experimenta el rey. El verbo implica decisión y poder.¹⁴ Narrativamente, la rapidez de la respuesta de Jezabel insinúa lo que ella intenta hacer en nombre del rey y con su autoridad.

Desfiguración de la verdad, alteración de leyes, distorsión de los referentes humanos y culturales más sagrados que unen al campesino con su tierra, autorización a que otras instancias cumplan roles convenientes a los intereses oscuros de los poderosos... Todas esas prácticas, que aparecen desde ya encarnadas por Ajab, son bien conocidas por nuestros campesinos desplazados y por aquellos que, aun cuando no lo sean, han visto cómo sus cosechas han perdido valor adquisitivo y cómo sus tierras van pasando a manos de terratenientes por vías legales o pseudolegales.

Juicio contra Nabot (8-16):

⁸Escribió unas cartas en nombre de Ajab, las selló con el sello del rey y las envió a los ancianos y notables de la ciudad, conciudadanos de Nabot. ⁹Las cartas decían: Proclamen un ayuno y sienten a Nabot en primera fila. ¹⁰Sienten en frente a dos canallas que declaren contra él: Has maldecido a Dios y al rey. Luego, sáquenlo afuera y mátenlo a pedradas.

¹¹Los conciudadanos de Nabot, los ancianos y nobles que vivían en la ciudad, hicieron tal como les decía Jezabel, según estaba escrito en las cartas que habían recibido. ¹²Proclamaron un ayuno y sentaron a Nabot en primera fila; ¹³llegaron dos canallas, se le sentaron enfrente y testificaron contra Nabot públicamente: –Nabot ha maldecido a Dios y al rey.

Lo sacaron fuera de la ciudad y lo apedrearon, hasta que murió. ¹⁴Entonces informaron a Jezabel:

–Nabot ha muerto apedreado.

¹⁵En cuanto oyó Jezabel que Nabot había muerto apedreado, dijo a Ajab:

–Ya puedes tomar posesión de la viña de Nabot, el de Yezrael, que no quiso vendértela. Nabot ya no vive, ha muerto.

¹⁶En cuanto oyó Ajab que Nabot había muerto, se levantó y bajó a tomar posesión de la viña de Nabot, el de Yezrael.

Es el momento en el que el relato alcanza su máxima tensión. La precisa articulación entre sagacidad, decisión y acción consigue sus frutos infortunados,

¹³ Morla, “Nabot: la dramática grandeza del débil”, 32.

¹⁴ Amsler, “*qûm* - Levantarse”, 800-808; Morla, “Nabot: la dramática grandeza del débil”, 36.

aunque cuidadosamente buscados: la eliminación del que impedía los planes reales de ensanchar su propiedad privada. Jezabel asume literalmente la autoridad real para generar una ficción de justicia que va a implicar a distintas esferas de la sociedad israelita en el asesinato de Nabot. Sea de manera directa o por persona interpuesta, ella es quien tiene en todo momento el control de las acciones.

Las cartas, escritas en nombre del rey, selladas con el sello del rey y enviadas en su nombre son documentos oficiales que conservan todas las formalidades jurídicas y administrativas, pero que han sido diseñadas para desposeer y asesinar. La prontitud con la que actúan los ancianos y notables de la ciudad, al seguir exactamente las indicaciones oficiales, sugiere mucho más que la obediencia que se debe a la autoridad. Habría que ver en ello una insinuación de que Ajab y su familia eran de Yezrael y ejercían una influencia social decisiva; mucho más si –como veremos adelante– Nabot era una persona reconocida en la ciudad.

La sección se desarrolla en tres momentos: redacción de las cartas (vv. 8-10), ejecución de las órdenes contenidas en ellas (11-14), llegada de la noticia al palacio real (15-16).

⁸Escribió unas cartas en nombre de Ajab, las selló con el sello del rey y las envió a los ancianos y notables de la ciudad, conciudadanos de Nabot. ⁹Las cartas decían: Proclamen un ayuno y sienten a Nabot en primera fila. ¹⁰Sienten en frente a dos canallas que declaren contra él: Has maldecido a Dios y al rey. Luego, sáquenlo afuera y mátenlo a pedradas.

Las instrucciones son claras y precisas; selladas con el sello de rey, tienen carácter oficial. El liderazgo de Yezrael ha de actuar de manera concorde para convocar un ayuno y organizar un juicio falso contra Nabot, dar sentencia de muerte y ejecutarla. El ayuno es una práctica religiosa pública o privada, y los motivos para ayunar pueden ser variados: prepararse al encuentro con Dios (Ex 34,28), lamentarse ante una desgracia familiar o del pueblo (2S 12,16.22), implorar el fin de una catástrofe (Jl 2,12-17), conseguir la gracia divina necesaria para una misión delicada (Jue 20,26), rogar por la salvación de una vida humana (2S 12,16) o pedir perdón por una falta grave (lo hará Ajab en el v. 27). En cualquier caso, el ayuno conserva su carácter religioso como medio penitencial o para asegurar la guía y ayuda de Dios (Ex 34,28; Dt 9,9; 2S 12,16-23; 2Cro 20,3-4; Esd 8,21-23).¹⁵

¹⁵ Douglas, *Nuevo diccionario bíblico Certeza*; Stolz, “*ʿsûm - Ayunar*”, 675-677.

En el relato de 1R 21 nada se dice acerca de la razón aducida para convocar el ayuno; podría estar relacionada con la sequía que azota el país (17,1). Sí parece claro que el ayuno será el motivo para acusar a Nabot y finalmente lapidarlo. Las cartas ordenan irónicamente que en el juicio que se organice, Nabot sea acomodado *en primera fila*.

Ubicado en un sitio de honor, podría pensarse que va a desempeñar un oficio importante durante el proceso. Es muy posible que en realidad sea una figura representativa de la sociedad yezraelita, quizás el varón más conocido de una familia influyente, a juzgar por la insistencia en llamarlo *el de Yezrael* (21,1.4.6.7.15.16). La firme negativa a ceder por cualquier medio su herencia al rey insinúa que él representa a una familia de Yezrael que no comulga con las políticas reales. Como persona de importancia social, estaría acostumbrado a hablar en público; de ahí que ni a él ni a sus conciudadanos les resulte extraño el sitio de honor que, de acuerdo con la petición real, le ha sido concedido.

Frente a Nabot, cuya verdad es silenciada por el narrador, sientan dos canallas dispuestos a cometer perjurio como testigos de un juicio en el que se fabrican cargos contra el inocente.¹⁶ El texto no revela exactamente cuáles son los cargos que se le imputan a Nabot, ni cómo se orquesta el falso testimonio. Es posible que los testigos hayan amañado la respuesta de Nabot a Ajab, que la hayan desfigurado, haciéndola aparecer como una blasfemia contra Yahvé y contra su ungido.¹⁷

¹¹Los conciudadanos de Nabot, los ancianos y nobles que vivían en la ciudad, hicieron tal como les decía Jezabel, según estaba escrito en las cartas que habían recibido. ¹²Proclamaron un ayuno y sentaron a Nabot en primera fila; ¹³llegaron dos canallas, se le sentaron enfrente y testificaron contra Nabot públicamente: -Nabot ha maldecido a Dios y al rey. Lo sacaron fuera de la ciudad y lo apedrearon, hasta que murió. ¹⁴Entonces informaron a Jezabel: -Nabot ha muerto apedreado.

Los vv. 11-14 narran la ejecución de la orden en los términos exactos que describen las indicaciones de palacio. El proceso es perfectamente legal:

¹⁶ Seow, "The First and Second Books of Kings", 156.

¹⁷ Gnuse, *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*, 165. Las otras dos alternativas que plantea el autor no parecen ir de la mano con el texto. Nabot fue condenado y ejecutado como culpable de blasfemia, no como culpable de engaño y perjurio. Su muerte tampoco se puede entender como muerte vicaria en sustitución del rey y ofrecida a Yahvé para que aliviara el hambre. No me parece que algún dato del texto apoye esta hipótesis.

hay una acusación (blasfemia), están los jueces (los *ancianos y notables*, v. 8), el acusado (Nabot) y los testigos; la parte ofendida (Ajab) está ausente, pero aquéllos la representan. El proceso se desarrolla en todo según la ley, que exige la presencia de dos testigos (Dt 17,6). Comprobada la acusación, la sentencia se ajusta a lo mandado en el Levítico: la pena de muerte (Lv 24,16). Por último, la lapidación se lleva a cabo fuera de la ciudad, para no contaminarla (Lv 24,14; según 2R 9,25 ocurre en la viña de Nabot).¹⁸

La única vez que hablan los falsos testigos es para acusar a Nabot. Y lo hacen repitiendo las instrucciones recibidas: *Nabot ha maldecido*¹⁹ a Dios y al rey (v. 13). Atentar contra el gobernante de Israel mediante una maldición implica directamente a Dios en la maldición: es lo que se deduce de Ex 22,27(28). Esto sucede porque el rey es el ungido del Señor. Los salmos 2 y 110 expresan esa mentalidad según la cual el Señor, rey de los Cielos, se une por vínculos especialmente estrechos con el rey de Israel.

El rey ha sido sujeto de una especialísima elección por parte del Señor, en virtud de la cual Dios lo ha asumido como su hijo y le ha prometido una protección particular (Sal 2,4-9; 110,1-7). En virtud de esa elección, actúa como garante de la soberanía universal de Dios. Por ello, el Señor somete bajo su yugo a los reyes de la tierra.

Claro que la elección deja abierta la posibilidad del rechazo por el mal comportamiento del rey (1S 15,23.26), aun permaneciendo indeleble el carácter de "elegido" (cfr. 1S 24,7.11; 26,9.11.16.23; 2S 1,21). En ese sentido, resulta elocuente el Sal 89: Dios es fiel, David y su linaje han sido elegidos para siempre, pero Dios ha rechazado a aquel ungido suyo por sus malas acciones.²⁰ Y es que la función principal del monarca en Israel es la salvaguarda de la alianza con el Señor. Así se desprende del único pasaje de la Torá que habla del rey (Dt 17,14-20).

Quien blasfeme contra el Señor debe morir apedreado (Lv 24,16). Pero en 1R 21 no queda claro cómo, a partir de la respuesta de Nabot, llega a configurarse tal delito. Lo que resulta evidente es todo lo contrario: que Nabot bendice (respeta) al Señor con una conducta del todo coherente con la ben-

¹⁸Cfr. Bonora (ed.), *Espiritualidad del Antiguo Testamento*, 173.

¹⁹Literalmente: *ha bendecido* (y en v. 10, *has bendecido*). El respeto al Señor exigía evitar reproducir una maldición contra él. Por eso se emplea este eufemismo. Lo mismo sucede en Jb 1,5.11; 2,5.

²⁰De Lorenzi, "Elección", 476.

dición que ha recibido de él, es decir, al mantener la propiedad sobre la herencia como don de Dios.

Es posible que Ajab o Jezabel hayan recurrido a alguna ley que se nos escapa con el fin de tergiversar las palabras de Nabot. El fondo de la cuestión reside en que la codicia desbordante del rey le lleva a igualarse con el Señor, como si una supuesta ofensa conferida contra él equivaliera a una blasfemia contra Dios; y ese camino le conduce a convertirse en asesino del inocente.

¹⁵En cuanto oyó Jezabel que Nabot había muerto apedreado, dijo a Ajab:
–Ya puedes tomar posesión de la viña de Nabot, el de Yezrael, que no quiso vendértela. Nabot ya no vive, ha muerto.

¹⁶En cuanto oyó Ajab que Nabot había muerto, se levantó y bajó a tomar posesión de la viña de Nabot, el de Yezrael.

El reporte de Jezabel a Ajab contiene otra alteración de la verdad, como muy bien lo ha hecho notar Morla Asensio.²¹ Como la frase se viene repitiendo desde casi el inicio del relato, el lector puede no percibir el ocultamiento y la desfiguración que encierra:

Orden de Jezabel: Sáquenlo afuera y mátenlo a pedradas (v. 10)

Ejecución de la orden: Lo sacaron fuera de la ciudad y lo apedrearon, hasta que murió (v. 13)

Informe a Jezabel: Nabot ha muerto apedreado (v. 14)

Reacción de Jezabel: ... oyó Jezabel que Nabot había muerto apedreado (v. 15a)

Informe a Ajab: Nabot ya no vive, ha muerto (v. 15b)

Resulta clara la intención explícita de desfigurar la verdad de los acontecimientos. En las escenas en las que el rey está ausente, se habla de muerte por apedreamiento, es decir, de lapidación. Cuando Jezabel lo entera de lo acontecido, oculta la lapidación. No ha habido crimen. Nabot simplemente *ya no vive, ha muerto*. Ahora el rey puede tomar posesión de las codiciadas tierras: el impedimento ha sido eliminado. Más tarde, se sugerirá que Nabot no sólo ha sido asesinado, sino que además le fue negado el honor mínimo de una sepultura (v. 19). De acuerdo con 2R 9,26, los hijos de Nabot también habrían sido asesinados. Hay aquí una observación bastante precisa respecto de la costumbre semita de librarse de herederos con derechos sobre la propiedad, que pudieran impedir una confiscación.²²

²¹Se trata de su excelente estudio "Nabot: la dramática grandeza del débil", 37.

²²Gray, *I&II Kings*, 441.

Nuevamente sorprende el narrador con otras dos ironías. Cuatro veces se dice que Ajab toma posesión de la viña de Nabot: en el v. 15 Jezabel le dice: *Ya puedes tomar posesión*; en el 16, se narra la acción: *Ajab... se levantó y bajó a tomar posesión*; en el v. 18, el Señor le ordena a Elías ir al encuentro de Ajab, quien está en la viña de Nabot, *a donde ha bajado para tomarla en posesión*; finalmente, el v. 19 presenta la acusación de Elías: *¿Has asesinado y encima robas?* Literalmente: *¿Has asesinado y además has tomado posesión de la viña?*

Las cuatro veces el relato emplea el verbo *yrš* que, según el modo en el que esté, significa “heredar”, “tomar posesión” o “desheredar”. En la literatura deuteronomista se usa de manera técnica para decir que el Señor *desposeyó* a otros pueblos y *se la dio en herencia* a los israelitas (el doble uso se observa en textos como Dt 9,4 y 9,5).²³ Él es el dueño de la tierra y la da en herencia a Israel. Todos los israelitas, incluido el rey, son únicamente administradores de la propiedad del Señor. El uso del verbo heredar/tomar posesión, enfatiza la dimensión teológica del crimen de Ajab.

La otra sutileza está en que, hasta el último momento, el relato sigue llamando a Nabot por su nombre completo: Nabot el yezraelita. Pese a haber sido asesinado él y posiblemente su familia (cfr. 2R 9,21-26), pese a que –al parecer– a su cadáver le ha sido negado el honor mínimo de la sepultura y pese a que presumiblemente le ha sido confiscada su propiedad, a los ojos del narrador bíblico, Nabot conserva intacta su honorabilidad social y su dignidad humana. El narrador no ha podido impedir el crimen, pero al menos emplea este perspicaz recurso para mostrar su negativa rotunda a avalarlo o a silenciarlo.

Israel ha asistido a un terrible espectáculo en el que las clases más poderosas e influyentes se confabulan para acabar con la vida de un inocente y para confiscar su propiedad. La carta escrita por Jezabel y sellada con el sello de Ajab es leída y obedecida. Los autores no se molestan en ocultar sus intenciones; los ancianos no pueden alegar inocencia, pues las instrucciones son claras: actuar en contra de todos los principios éticos y religiosos, poniendo en función de tan perversos planes los instrumentos jurídicos y administrativos de los que dispone el Estado.

²³ Schmid, “*yrš* - Heredar”, 1068-1073.

La precisión en las órdenes e instrucciones que da Jezabel, el cuidado que pone en que se cumplan todos los detalles formales, tanto en las cartas (escritas en nombre del rey y con el sello oficial) como en el juicio, y la forma como encubre la verdad al dar a Ajab el informe de la ejecución de Nabot, muestran que conoce muy bien la legislación israelita. No ha aceptado al Dios de Israel, pero sí conoce la Ley que éste dio al pueblo y, en particular, está dotada de una altísima habilidad para cumplirla de manera formal, al tiempo que esquiva sus verdaderas exigencias.

El juicio y la ejecución de Nabot están enmarcados en una jornada de ayuno, práctica que nunca perdió su carácter religioso y que, por el contrario, ponía al creyente o al pueblo en relación directa con Dios. Sin embargo, los grandes ausentes del relato son los oficiales de la religión. No se les oye reprobar ni aprobar ninguna de las acciones. Simplemente no existen. Si de ellos dependiera, también Dios estaría ausente de estos hechos. Ante su mutismo, será el profeta Elías quien asuma una vez más la defensa del yahvismo y de los pobres de Israel.

Intervención de Elías (17-26):

¹⁷Entonces el Señor dirigió la palabra a Elías, el tesbita:

–¹⁸Anda, baja al encuentro de Ajab, rey de Israel, que vive en Samaría.²⁴ Mira, está en la viña de Nabot, a donde ha bajado para tomarla en posesión. ¹⁹Dile: Así dice el Señor: ¿Has asesinado y encima robas? Por eso: Así dice el Señor: En el mismo sitio donde los perros han lamido la sangre de Nabot, también los perros lamerán tu propia sangre.²⁵

Elías entra en escena de manera abrupta, como ya ha sucedido en 17,1. A quien lee completo el ciclo de Elías (1R 17-19; 21; 2R 1-2) le resulta difícil precisar dónde está él cuando recibe la orden de *bajar al encuentro de Ajab*. En todo caso, tendría que estar cerca, pues al parecer hay contemporaneidad con las acciones del rey. Este último está en Yezrael, a donde ha bajado a tomar posesión de la viña de Nabot. Por segunda vez, en el relato aparece mencionada Samaría, quizás como alusión al monte en el que ha sido edificada la ciudad. La colina ha sido comprada por Omrí, padre de Ajab, y es un lugar

²⁴Literalmente, *que está en Samaría*. Sin embargo, el sentido trasciende la materialidad textual.

²⁵ En este versículo me aparto de la traducción seguida. Traducir “a ti también los perros te lamerán la sangre”, corre el riesgo de desfigurar el sentido de la expresión hebrea (podría sugerirse no la muerte, sino por ejemplo una herida de Ajab).

de antigua tradición cananea.²⁶ De ser así, esa alusión serviría para poner de relieve el contraste con el yahvismo, que está tanto en la base de la negativa de Nabot, como de la vida del profeta que ahora entra en escena.

Los vv. 17-18 introducen a Elías como si fuera un desconocido: es llamado *Elías, el tesbita*, como la primera vez que aparece en el libro (17,1). En realidad, Ajab, Jezabel y el lector ya conocen al profeta y han tenido ocasión de descubrir en él al gran defensor del yahvismo. Su actuación ha iniciado en una época de sequía que dura tres años, y que se desarrolla durante los reinados de Ajab y de su hijo Ocozías, entre los años 874 al 852.

Como ya se ha visto, la política de los omrídas es bastante benévola con los elementos cananeos, quizás porque la población del Reino del Norte es más heterogénea que la del Sur. El culto a Baal adquiere casi la misma importancia que el de Yahvé, motivo por el cual Israel experimenta el peligro del sincretismo religioso y de sus consecuencias políticas y éticas. La misión principal de Elías (que significa "Mi Dios es Yahvé") consiste en defender la pureza y solidez de la fe en el Dios de Israel.

En el episodio del Carmelo (1R 18,19-41), demuestra al pueblo la inutilidad de la fe en Baal y la eficacia de la fe en Yahvé. Perseguido por Jezabel a raíz de la muerte de los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal, huye al monte Horeb; allí descubre la presencia de Dios en la brisa tenue. Es, sin embargo, una presencia tan cierta que le sobrecoge y llena su vida toda. De esa experiencia de Dios, nace la necesidad de mostrar los efectos que la confesión religiosa conlleva, no sólo para el culto, sino también para la vida social, como se puede apreciar en la reacción del fogoso profeta ante la ejecución de Nabot.

En una época en la que finalmente el Reino del Norte ha conocido una verdadera monarquía, con Elías se inicia la sucesión profética: elegirá a Eliseo

²⁶ Tras una etapa de inestabilidad administrativa, en la que el centro político del Reino del Norte fue Siquem (1R 12,25a), casi inmediatamente después, Penuel (12,25b) y luego Tirsá (15,21), finalmente Samaria será la capital. De otra parte, infortunadamente, el redactor deuteronomista tiene un juicio exageradamente severo sobre todos los reyes del Norte, incluido Omrí. Éste fue el iniciador de la primera verdadera monarquía en Israel. Ya Albrecht Alt, en 1954 (*Der Stadtstaat Samaria*, 266-270) hizo notar las similitudes entre este monarca y el judío David, reinados que estuvieron guiados por criterios y propósitos similares: Herrmann, *Historia de Israel*, 267-268; Liverani, *Oltre la Bibbia*, 121-123.

Es posible que Omrí haya sido un cananeo, y que el nombre del anterior dueño, Sémer (1R 16,24), no sea el de un individuo sino el de una tribu o un clan: Gray, *I&II Kings*, 366-367.

como discípulo (1R 19,19-21), y más tarde éste será confirmado como sucesor en el don profético (2R 2,1-18).²⁷ El profeta, de quien no conocemos ni a su padre ni a su madre (cfr. Hb 7,3), no muere como todos los hombres, sino que entra a formar parte de la inmortalidad de los amigos de Dios y su espíritu continúa estando presente en la actividad del discípulo y de todos los demás profetas de Israel.²⁸

En el relato de la viña de Nabot, Dios ha estado silencioso hasta este momento, cuando revela su decisión ante los acontecimientos. Aunque Elías ya conoce a Ajab y se ha enfrentado con él en otras ocasiones (1R 18), la aclaración *rey de Israel* no es inútil, pues sirve para recordar la distancia ética y teológica que hay entre los dos personajes. El oráculo de castigo que el Señor le ordena comunicar al rey contiene una doble acusación contra Ajab: *Así dice el Señor: ¿Has asesinado y encima robas?* (v.19a).

La acusación y el responsable resultan interesantes en la narración. Es la primera vez en el relato que se acusa a Ajab de asesinato. Hasta ahora, para hablar de la suerte de Nabot, tanto los personajes como el narrador han empleado el verbo *morir* (vv. 10.13.15.15.16), como ya se dijo antes, en ocasiones separándolo de la causa (el apedreamiento), pero siempre vaciándolo de las motivaciones últimas. El verbo usado en el v. 19 significa *matar, asesinar, dar muerte*, y en todos los casos insinúa la intención del homicida.²⁹

Es la Palabra del Señor la que devela la verdadera intencionalidad del rey: *¿Has asesinado y además usurpas?* Los dos delitos han sido insuficientemente disimulados con verdades oficiales y con acciones formalmente legales, pero realmente violatorias del derecho de Israel. La Ley del Señor prohíbe matar (Ex 20,13; Dt 5,17, en ambas redacciones se usa el mismo verbo del v. 19) y dejarse llevar por la codicia (Ex 20,17; Dt 5,21 aunque no coincide con la terminología del v. 19). Así pues, el rey es acusado de violar dos de las leyes básicas que dan razón de la existencia de Israel como pueblo de Dios.³⁰

²⁷ Un estudio detenido sobre este último episodio: Gaitán, "El día que Eliseo recogió el manto de Elías. Estudio narrativo de 2R 2,1-18", 161-185.

²⁸ Del Olmo, *La vocación del líder en el Antiguo Israel*, 178.

²⁹ El texto que quizás mejor ilumina el sentido del verbo *râsaḥ*, usado aquí, es Nm 35,9-34: siempre que se considera la posibilidad del asesinato con intencionalidad se recurre a él; en los otros casos, a cualquiera de los sinónimos. A propósito: me resulta muy llamativa la poca o nula atención que otorgan a este verbo los autores consultados, en especial, por las consecuencias que de él se siguen, como se anota a continuación.

³⁰ Cfr. Gray, *I&II Kings*, 442.

Es interesante observar, al mismo tiempo, que la acusación se dirige contra Ajab, no contra Jezabel, a pesar de haber sido ella quien ha orquestado las acciones objeto del repudio divino. Para el narrador es claro que aun cuando ella haya sido la instigadora, en todo momento actúa con el conocimiento y complacencia del rey. Éste no podrá alegar desconocimiento, pues en la acusación no se considera ningún atenuante a su responsabilidad.

Además de la acusación, la Palabra del Señor contiene una sentencia introducida con la fórmula del mensajero: *Así dice el Señor*. Puesta al inicio de un oráculo profético, en este caso, tanto de la acusación como de la sentencia hace constar que la palabra pronunciada no pertenece al profeta, sino que viene de Dios. El profeta es un portavoz, pero quien habla es el Señor Dios. Y lo hace para emitir una dura sentencia contra el culpable, pronunciada con los mismos términos con los que ha sido narrado el crimen de Nabot: *En el mismo sitio donde los perros han lamido la sangre de Nabot, también los perros lamerán tu propia sangre* (19b).

Pareciera ceñirse al principio de nivelación o ley del talión (cfr. Dt 19,21), que consiste en aplicar al culpable un castigo similar al delito cometido, con el objetivo de salvar la justicia. La narración de la muerte de Ajab, en 22,37-38, da cuenta del cumplimiento del oráculo profético.

²⁰Ajab dijo a Elías:

–¡Me has sorprendido, enemigo mío!

Y Elías repuso:

–¡Te he sorprendido! Por haberte vendido, haciendo lo que el Señor reprueba,

²¹aquí estoy para castigarte. Te dejaré sin descendencia, te exterminaré todo israelita varón, esclavo o libre. ²²Haré con tu casa como con la de Jeroboán, hijo de Nabat, y la de Basá, hijo de Ajías, porque me has irritado y has hecho pecar a Israel. ²⁴A los de Ajab que mueran en poblado, los devorarán los perros, y a los que mueran en descampado, los devorarán las aves del cielo. ²³Y el Señor también ha hablado contra Jezabel: los perros la devorarán en el campo de Yezrael.

²⁵Y es que no hubo otro que se vendiera como Ajab para hacer lo que el Señor reprueba, empujado por su mujer, Jezabel. ²⁶Procedió de manera abominable, siguiendo a los ídolos, igual que hacían los amorreos a quienes el Señor había expulsado ante los israelitas.

Basta una lectura juiciosa a toda la intervención de Elías para darse cuenta que los vv. 20-29 no son continuación exacta de 17-19. La diferencia más notable consiste en que mientras que en tales versículos el delito del que se acusa a Ajab es el crimen de Estado cometido *contra* Nabot, en 20-29 su pecado consiste en la idolatría. Hay acuerdo en que estos últimos son un

añadido redaccional que pretende hacer extensivo el castigo de Ajab a toda su descendencia.³¹

El saludo de Ajab revela que él ve a Elías como un vengador de sangre que persigue de manera implacable a su víctima: *¡Me has sorprendido, enemigo mío!*³² En un encuentro anterior lo ha llamado *azote de Israel* (1R 18,17). Venidos de la boca del rey, los apelativos recuerdan la distancia entre los dos personajes y se constituyen en auténticos elogios para el profeta. Con un toque de ironía, se acusa al rey de haberse vendido, haciendo lo que el Señor reprobaba (20b).

Nabot no ha querido vender su herencia y por eso es asesinado y su terreno confiscado. La razón de su negativa reside en que la tierra pertenece al Señor y habitar sobre ella le permite conservar su libertad y su dignidad. Las acciones de la casa real demuestran que Ajab tiene su conciencia empeñada, que es esclavo de la codicia, que se ha vendido a los dioses cananeos del comercio, que reducen lo sagrado a artículo de compraventa.³³ Lo que se está criticando, entonces, es el culto a los dioses extranjeros que rinde Ajab, inducido por su esposa Jezabel (1R 16,31-33).

El castigo se anuncia para toda la descendencia de Ajab, incluidos su esposa e hijos (vv. 21-24). El asesinato del rey y el exterminio de su familia ha sido el medio corriente para acceder al poder en Israel. Le ha sucedido a las dos familias que han gobernado (Jeroboam I y Basá). Aunque Omrí, padre de Ajab, no mata a su antecesor (Zimrí se suicida, Omrí posiblemente asesina a Tibní, su adversario: 1R 16,15-22), también los omridas caminan hacia el exterminio, el comportamiento idolátrico de Ajab acelera su llegada. Los términos tan duros en que se anuncia el castigo a la dinastía de Ajab son una repetición de la sentencia que el Señor ha dado sobre las dos familias reales que les habían antecedido (1R 14,10-11; 16,4).

La noticia del asesinato de Joram (segundo sucesor de Ajab y último omrida en reinar) y del asesinato de Jezabel (2Re 9,22-26.30-37) dan fe del cumplimiento de la palabra profética.

³¹ El estudio ya citado de Morla ("Nabot: la dramática grandeza del débil", 39-42) hace una presentación sencilla y cuidadosa de los elementos deuteronomistas de estos versículos.

³² Gray, *I&II Kings*, 442.

³³ Gnuse, *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*, 164-165.

Arrepentimiento de Ajab (27-29):

²⁷En cuanto Ajab oyó aquellas palabras, se rasgó las vestiduras, se vistió un sayal y ayunó; se acostaba con el sayal puesto y andaba taciturno.

²⁸El Señor dirigió la palabra a Elías, el tesbita:

–²⁹¿Has visto cómo se ha humillado Ajab ante mí? Por haberse humillado ante mí, no lo castigaré mientras viva; castigaré a su familia en tiempo de su hijo.

Este es un final sorprendente y discordante. Tiene razón Choon-Leong Seow (p. 158) cuando dice que uno esperaría la muerte de Ajab y el final abrupto de su dinastía, pero nada de eso sucede. El narrador sabe que la dinastía no termina con la muerte de Ajab. Le suceden sus hijos Ocozías (1R 22,40) y Joram (2R 3,1). El militar Jehú asesinará a Joram y posteriormente a Jezabel (2R 9). Con esto llega a su fin la casa de Ajab. Para el redactor deuteronomista este retardo en el final de la dinastía es un signo de la bendición divina. El arrepentimiento agradable a Yahvé es una manera de explicarse el favor que el Señor ha concedido a Ajab. La dilación en el cumplimiento de una sentencia de castigo es un tema que aparece en otros textos de la Escritura (2S 12,13-14; 2R 22,16-20).

Pero, de otra parte, la Palabra del Señor es eficaz y produce el efecto que ella contiene, de modo que una promesa se cumple de manera ineludible. Lo propio sucede con una amenaza. La amenaza contra la casa de Ajab tiene que cumplirse, independientemente del arrepentimiento del rey, pues la sentencia ya ha sido dictada. Esta es la razón por la cual la sentencia original se mantiene, al menos en parte.

A la luz de lo dicho hasta ahora, resulta altamente hipotético postular un posible arrepentimiento de Ajab.³⁴ Aparte de la ausencia de cualquier base textual, que hace ya de por sí bastante aventurado afirmar el “gran respeto que Ajab tenía por la tradición israelita”, entre los historiadores es opinión común tanto el pluralismo religioso de Samaria como –en particular– la inclinación sincrética de los omridas³⁵; no hay que olvidar que es precisamente Ajab quien construye un templo a Baal en Samaria.

³⁴ Cfr. Gray, *I&II Kings*, 443: “Ahab may have genuine repented. He had so much respect for Israelite tradition that he had felt obliged to accept Naboth’s refusal, and probably only acted, or allowed Jezebel to act, stung by her taunt that his rule was not effective. It may well be that Ahab did not know of the measures taken by Jezebel, as vv. 15f. suggest, and in fact may have been himself in Samaria when the tragedy was contrived at Jezreel.”

³⁵ Ver Liverani, *Oltre la Bibbia*, 134-135; Herrmann, *Historia de Israel*, en especial, 269-275; Soggín, *Storia d’Israele*, 314-316.

De otra parte, sugerir que Ajab no se entera de las medidas tomadas por Jezabel supone dar a la esposa del rey un rol que muy posiblemente no se ajusta a la realidad histórica y pasar por alto la necesidad del deuteronomista de representar en actores concretos el enfrentamiento teológico de Yahvé contra Baal.

Todo ello parece un intento bastante llamativo (por decir lo menos) de librar a Ajab de su responsabilidad. Es más coherente con el análisis exegético concluir que al final del estudio queda la impresión de que el redactor quiso descargar los desmanes del rey israelita sobre los hombros de Jezabel, haciéndola culpable del asesinato de Nabot y de la idolatría de Ajab (cfr. 1R 11,1-2).³⁶

Ajab y los tres primeros reyes

El relato de 1R 21 narra un hecho aborrecible de la historia de Israel y lo somete a un juicio ético y teológico mediante la intervención del profeta, portavoz de la Palabra del Señor. En el conjunto de la obra histórica deuteronomista, esta narración se relaciona con otros relatos o con otros personajes, en particular, con acontecimientos de la vida de los tres primeros reyes: Saúl, David y Salomón.

Con Salomón

Existen importantes semejanzas entre Ajab y Salomón. Los dos fueron hijos de fundadores de dinastía: David y Omrí, en cuyos reinados se observaron otras similitudes, como haber iniciado una capital para el reino (Jerusalén, Samaria), haber renunciado a llamarlas con su nombre y haber pedido ser sepultados en ella.

Sin embargo, lo que más interesa subrayar, en el libro de Reyes, es el hecho de que ambos se casaron con extranjeras: Salomón, con la hija del Faraón (1R 3,1), y Ajab, con Jezabel; y por culpa de las mujeres fueron movidos a la idolatría (11,1-4; 16,31). Es expresión del sincretismo religioso la construcción de sitios de adoración para las divinidades extranjeras (11,7-8; 16,32-33). Por ello, los dos reciben sentencia condenatoria de parte del Señor (11,11-13; 21,19-24), aunque en ambos casos la ejecución se pospone (11,12-13; 21,29).

³⁶ Morla, "Nabot: la dramática grandeza del débil", 36.

Todo esto indica que tanto la historia de la viña de Nabot, como el rol protagonista de Jezabel fueron adecuados a los propósitos teológicos de la lucha anti-idolátrica que caracteriza a la escuela deuteronomista.

Con Saúl

El rey que actúa contra la voluntad del Señor es rechazado por Dios mediante una sentencia profética, se arrepiente y por este hecho el castigo anunciado no se hace efectivo de manera inmediata. Este es un tema que ya aparece en otros relatos, incluidos algunos de la vida del rey Saúl. En 1S 15 se narra la guerra santa contra los amalecitas. Por boca de Samuel, Saúl recibe la orden divina de atacar a los amalecitas y consagrarlos al anatema (destrucción total en honor de la divinidad): 15,1-3.

Saúl y su tropa los atacan y los destruyen totalmente, pero dejan vivo a Agag y a sus rebaños, con intención de ofrecerlos en sacrificio al Señor (cfr. v. 15): 15,7-9. A raíz de este hecho, Saúl es rechazado por Dios (15,10-11); el profeta Samuel le anuncia la sentencia: 15,17-23. Saúl pide perdón (15,24-25) y la ejecución de la sentencia se pospone.

Hay al menos tres diferencias significativas entre este relato y el de 1R 21: (1) De acuerdo con la sentencia transmitida por el profeta, la falta cometida es distinta; Saúl peca contra el mandato divino del anatema, Ajab cae en la idolatría; (2) el rol del profeta es más activo en 1S 15 que en 1R 21, pues mientras que Samuel está presente desde el primer versículo, Elías sólo aparece una vez cometido el asesinato de Nabot; (3) finalmente, en el relato de Saúl no es tan clara la causa de la dilación en el castigo, o al menos no se dice explícitamente, como en 1R 21,29; claro que también puede deberse a la intercesión del profeta (1S 15,11b).

Con David

Más semejanzas se encuentran con la historia de David y Betsabé (2S 11-12). En época de la segunda campaña contra los amonitas, una tarde, David ve desde la terraza del palacio una mujer bañándose: es la esposa de Urías, soldado de su ejército. Se la llevan y ella queda embarazada. El rey concede licencia especial al soldado, con la esperanza de que tome a su esposa, pero aquél es observante de las leyes de la guerra santa y se abstiene.

Entonces David ordena que lo pongan en el frente de batalla para que muera. Así sucede. Pasado el luto, David toma por mujer a Betsabé. Es el mo-

mento en el que interviene el profeta Natán, quien denuncia el pecado del rey y le anuncia su castigo. David reconoce su falta, y el castigo se dirige hacia el hijo.

La estructura de los dos relatos es similar: en ambos la historia completa está compuesta por dos narraciones relativamente independientes. Inicialmente, narran un suceso que involucra la muerte de un hombre (1S 11,1-27a; 1R 21,1-16); pero Dios parece estar ausente de los acontecimientos, que trascurren sin que el Señor intervenga en favor de las víctimas. Su intervención, por el profeta, llega de manera más o menos abrupta en un segundo momento y su sentencia restablece la justicia (1S 12,1; 1R 21,17).

Hay más elementos semejantes entre las dos historias. Como Ajab, también David comete dos pecados: ha tomado por mujer a Betsabé y ha matado (también por terceras personas) a Urías (cfr. 12,9). En la primera parte de cada historia el narrador refiere los hechos sin entrar a descalificarlos; es la intervención del profeta la que cumple tal función. Los dos acusados se arrepienten (1S 12,13a) y por eso son perdonados por el Señor (1S 12,13b); en consecuencia, en alguna medida se atenúa el castigo (1S 12,14).

Son varias las diferencias que existen entre las dos narraciones. La trama es más complicada en 1Samuel, pues intervienen más personajes y las situaciones son más complejas. Jezabel desempeña un rol mucho más activo que Betsabé; por tanto, su destino final será distinto. Elías tiene una palabra fulminante; Natán es un profeta que sabe de fábulas y maneja con arte la ironía y la tensión. La reacción de los dos reyes ante la dilación del castigo es distinta, pues nada se dice de Ajab luego del anuncio de 1R 21,29; en cambio, David acrecienta los signos de dolor y arrepentimiento durante la enfermedad de su hijo. No obstante, para los fines de este estudio, la principal diferencia entre las dos historias está en que a David lo mueve la pasión sexual, mientras que a Ajab lo gobierna la codicia. El conflicto por la tierra está en el centro de la historia de Nabot. Esto la hace particularmente interesante.

NABOT Y LA PROBLEMÁTICA DE LA TIERRA

El relato que llegó hasta nosotros en 1R 21 tiene muchos retoques de los redactores deuteronomistas, pero es muy difícil pensar que sea una composición totalmente original, algo así como una *creatio ex nihilo*. En su base están las prácticas de expansión de los dominios territoriales propios de la monarquía reinante.

Los hallazgos arqueológicos han demostrado la prosperidad de Israel, en particular, de su capital Samaria durante el reinado de Omrí y sus descendientes. Los pactos internacionales testimonian este empuje político y económico. En efecto, Ajab ocupó una posición de liderazgo en la alianza con los reyes de Siria y Fenicia, que contribuyó a detener el avance del poderoso ejército asirio.³⁷ En este contexto, se comprende el matrimonio con Jezabel como medida propia de la planificación diplomática. El ambiente aperturista llevaba a concebir la religión como elemento estratégico necesario para consolidar las relaciones políticas con las naciones del entorno. Las relaciones internacionales introdujeron el sincretismo religioso patrocinado por el rey.

De manera paralela con las relaciones internacionales, la política interna de la monarquía israelita a mediados del siglo IX se caracterizó por la avaricia de la corona, que llegó a poner en peligro tanto las posesiones de los campesinos como el mismo derecho tradicional sobre las tierras. La narración de 1R 21 lo ilustra bien. Hay que recordar que el derecho tradicional protegía la posesión del clan y de la familia sobre la tierra, para que no hubiera pobres en medio de Israel. La pérdida de la herencia conllevaba normalmente la pérdida de la dignidad y de la libertad. El campesino iniciaba un lento proceso de degradación social que podía llevarlo de ser hombre libre a trabajador forzado, y de ahí a esclavo de la corona.

Tres elementos de esta rica narración avivan nuestro espíritu en la lucha por superar las diferencias sociales, por alcanzar mayores niveles de equidad y por responder de manera cada vez más fiel a la voluntad de nuestro Dios. El relato estudiado revela un conflicto en la concepción de la tierra, pone en evidencia los mecanismos que usa la corona para imponerse y cuestiona el silencio de la religión oficial ante los crímenes cometidos; en este último caso, además, propone cuál debe ser la auténtica opción religiosa en hechos como éste.

El conflicto por la tierra

En 1R 21 se enfrentan dos concepciones distintas de la tierra. Es claro que para Nabot la propiedad familiar es un don recibido del Señor, destinado por su da-

³⁷ Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 276-277.

dor a constituir su patrimonio por siempre.³⁸ Porque el israelita no era propietario sino administrador de un don que no era suyo, lo había recibido por herencia y tenía que pasarlo a sus hijos por el mismo concepto. Era la forma de mantenerse en el espíritu de la promesa de la que había nacido Israel: *La tierra que di a Abraham y a Isaac, te la doy a ti y a tu descendencia* (Gn 35,12), le había dicho el Señor a Jacob, el padre de las doce tribus.

Esa certeza teológica generaba a la vez garantías y compromisos éticos y sociales a los cuales Nabot no estaba dispuesto a renunciar. Diversas leyes amparaban este derecho: el año sabático obligaba al reposo de las tierras (Ex 23,10-11; Lv 25,3-7); el año del jubileo permitía también recuperar tierras ancestrales que habían podido pasar a otras manos (Lv 25,13-17); los diezmos de los productos del campo se entregaban a Dios como signo de que a él pertenecía la tierra (Lv 27,30); también había un diezmo trienal destinado a la alimentación de los levitas, los extranjeros, las viudas y los huérfanos (Dt 14,28-29); porque hasta el pobre y el forastero sin tierra recibían beneficio de la tierra que Dios había dado a su pueblo (Lv 19,9-10).³⁹

Estas consideraciones ayudan a comprender en toda su magnitud la insensatez de la propuesta de Ajab: *Dame la viña para hacerme yo una huerta, porque está al lado de mi casa; yo te daré en cambio una viña mejor o, si prefieres, te pago en dinero* (21,2). La propuesta revela una concepción mercantilista, pragmática, cosificante de la tierra y de la dignidad del pueblo.

La tierra, independientemente de su significado y procedencia, se puede reducir a objeto de compraventa aunque el poderoso necesite para ello evadir el ordenamiento jurídico. Ciertamente es muy hipotético hablar de un derecho cananeo, pues no nos ha llegado su codificación; pero la noticia de la compra del terreno para construir Samaria (1R 16,24)⁴⁰ testifica que entre la población cananea regían los principios mercantilistas y que estos fueron adoptados por la dinastía reinante en Israel.

³⁸ El primero en evidenciar este conflicto fue Albrecht Alt, en el artículo ya citado "Der Stadtstaat Samaria", 266-270; posteriormente, algunos exegetas rechazaron esta tesis, pero resulta muy difícil descartarla sin más, dado el precedente de la transacción para la compra de la colina sobre la que se edificó Samaria y el incidente de 2R 8,1-6.

³⁹ Una presentación sintética de la teología de la tierra, en Garofalo, "Tierra", 1866-1877.

⁴⁰ Nótese la importancia narrativa del suceso. Pese al poco espacio que le concede el historiador a los doce años que reinó Omrí, la noticia de la compraventa del terreno y la construcción de la capital ocupa un versículo. En la práctica, es el único hecho de su reinado que se menciona, dado que los vv. 25-26 son la fórmula deuteronomista aplicada a casi todos los reyes del Norte.

No es un caso aislado: en 2R 8,1-6 se cuenta el caso de una mujer que había conocido el bienestar económico, había quedado viuda y había tenido que emigrar a *la tierra de los filisteos*; luego de siete años, volvió a su país e imploró al rey (Jorán, el segundo hijo de Ajab) que le restituyera *su casa y su campo* (en este relato no se usa el término *herencia*), y el rey ordena a su súbdito que le sea satisfecha la petición.

Aunque en el relato no queda clara la razón por la cual la mujer ha perdido su terreno ni quién lo ha usurpado, lo más lógico es deducir que ha sido el rey.⁴¹ De estos datos se sigue que el rey se apoderaba de terrenos que quedaban sin dueño. Ello explica que 2R 9,26 diga que los hijos de Nabot fueron asesinados con él; así se facilitarían la confiscación de la viña que tanto apetecía Ajab.

Estas prácticas de la corona fueron eclipsando la pequeña economía campesina, basada en la posesión de las tierras y en la autonomía económica que les brindaba.⁴² No fue sólo la casa real la que mantuvo la práctica de la apropiación de tierras, ni fue sólo en Israel donde se dio este fenómeno. También las clases adineradas emplearon todo su poder para arruinar a los pequeños agricultores y desposeerlos de sus tierras.

Estas políticas florecieron y arraigaron tanto en Israel como en Judá y se complementaron con otro tipo de medidas. Entre los comerciantes floreció la usura y el acaparamiento de productos, la compra de cosechas a bajo precio, la especulación en la venta de los productos, préstamos a elevadísimos intereses que arruinaban a los agricultores. Todo ello condujo a la concentración de tierras y propiedades. Algunas décadas después de Ajab aparecerían, en Israel, el profeta Amós, y en Judá, los profetas Isaías y Miqueas. Los avances de la arqueología corroboran cada vez más las denuncias de estos campeones de la justicia contra el lujo de las clases acomodadas y contra el desplazamiento de los campesinos.⁴³

⁴¹ Se podría pensar que quienes han usurpado el terreno han sido los vecinos inescrupulosos y no la corona. Sin embargo, no aparece ningún otro actor más que el rey (en concreto, no aparecen los supuestos vecinos), a él se dirige la petición, la orden que da al oficial en el v. 6 es directa, es decir, sugiere una devolución directa, sin que nadie tenga que ser desposeído. A estas razones habría que añadir otra que Hobbs hace notar: la expresión "fue a apelar al rey por su casa y por su campo" (v. 3) alude a un procedimiento legal, dado que el rey era el juez supremo del país, encargado del bienestar de los ciudadanos. Cfr. Gray, *I&II Kings*, 527.

⁴² Gnuse, *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*, 167.

⁴³ Liverani, *Oltre la Bibbia*, 140-142.

Detrás del despojo de tierra, del desconocimiento sistemático de los títulos colectivos, de los métodos de terror y exterminio usados para desplazar poblaciones enteras, está la voluntad de imponer a sangre y fuego un modelo económico. La implantación de un modelo de signo neoliberal exige que comunidades campesinas, indígenas o negras establecidas en territorios “claves” para el desarrollo de proyectos agroindustriales (siembra de palma de aceite, por ejemplo) o energéticos (centrales hidroeléctricas) sean eliminadas por no resultar funcionales al sistema. Éste requiere modelos productivos incompatibles con las formas tradicionales de tenencia de la tierra, con los títulos colectivos, con las parcelas comunitarias, con el minifundio.

En eso coinciden el relato de Nabot y la acumulación capitalista de tierras en nuestros días.

Mecanismos de desposesión

El pasaje de la viña de Nabot revela así mismo los mecanismos a los que recurren la corona y sus aliados para confiscar la tierra de los campesinos. El ofrecimiento de Ajab, tan generoso en apariencia, revelaba el enorme interés que tenía el rey sobre la propiedad de su vecino y la voracidad con la que la miraba. Tal es el punto de partida de una serie de decisiones y acciones en las que se conjuga una dinámica de revelación y ocultamiento de las verdaderas intenciones y de los actores reales del drama.

La introducción de Jezabel en un rol protagónico tiende a ocultar a la verdadera protagonista: Ajab.⁴⁴ El diálogo que ésta tiene con el rey revela la debilidad de carácter del monarca, pero oculta las verdaderas intenciones de su mujer: *¿Así ejerces tú la realeza sobre Israel?* (21,7). Insinúa que Nabot ha desafiado el poder político de Ajab, y con ello disfraza la codicia del rey con las ropas de la sublevación contra el monarca.

La acusación contra Nabot hace parte de la táctica del disimulo: *Nabot ha maldecido a Dios y al rey* (21,10). Ni Nabot ha maldecido nunca, ni el rey está a la misma altura de Dios; pero le conviene que lo asocien con el Señor, para ocultar sus apetencias y para que éstas reciban la bendición implícita que se debe a Dios. Ya se había hecho notar en el estudio de los vv. 8-16, como se desfigura el informe de las causas de la muerte de Nabot. El recurso al ayuno es quizás el elemento más pérfido de todo el entramado montado con el fin

⁴⁴ Cfr. Bonora (ed.), *Espiritualidad del Antiguo Testamento*, 172-175.

de asesinar y usurpar, pues es el que le permite revestir de religiosidad todo el proceso judicial, al darle un tinte de legitimidad teológica.

El centro formal del relato está en el proceso judicial contra Nabot –como ya se dijo–, un proceso perfectamente legal en su forma y en sus elementos. Aquí está quizás el más sutil de los ocultamientos. En todo el Antiguo Testamento, el relato de la viña de Nabot es probablemente la mejor expresión de lo que representa la formalidad jurídica usada como estrategia contra la justicia y la dignidad humana.

Quienes han padecido o son testigos en alguna medida del despojo sistemático de las tierras a los campesinos saben que con frecuencia el terror va acompañado de la indolencia del aparato judicial y de su activa voluntad de desoír a las víctimas. También en nuestros días la negación de la justicia pasa por la tergiversación de los hechos, el favorecimiento a los victimarios, la institucionalización de un estado de impunidad que toca con lo absoluto. Como en el caso del proceso contra Nabot, un recurso privilegiado es la distorsión de la verdad real. Porque el ocultamiento de la verdad desfigura las intenciones, diluye responsabilidades, erosiona la dignidad humana y se torna en pérfida mofa de la justicia.

Los oficiales de la religión y el profeta

En la enorme desproporción entre el rey, con todo su aparato político, social y económico, y Nabot, protegido únicamente por su fidelidad a Dios y a su pueblo, los encargados de la religión no aparecen ni siquiera mencionados. Su ausencia es tanto más preocupante en la medida en que en el desarrollo de los acontecimientos aparecen dos elementos que exigirán la presencia de los oficiales de la fe: la respuesta de Nabot, en 21,3, y la mención del ayuno.

La respuesta de Nabot –*¡Dios me libre de darte la herencia de mis padres!*– pone en evidencia el verdadero nudo del problema: todo atentado contra la justicia y la dignidad humana son un atentado directo contra Dios. Así lo entendió Ajab. Por eso, en el diálogo con Jezabel, distorsiona las palabras de Nabot: *Me dijo: no te doy mi viña* (21,6). Sacar a Dios de las relaciones humanas equivale a hacerlo inoperante, a reducirlo a una magnitud espiritual, en el sentido más pobre del término. En este caso, implica vaciar el comportamiento del creyente de toda referencia religiosa, con el fin de tener el campo libre para sobrepasar la totalidad de los mínimos éticos.

Por otra parte –como ya se ha dicho–, el juicio y la ejecución de Nabot están enmarcados en una jornada de ayuno. Aun en el caso de que no se pueda ver en este dato ninguna referencia histórica, sino que deba ser interpretado tan sólo como un motivo literario⁴⁵, es necesario reconocer que resulta bastante revelador y abre a consideraciones posteriores. ¿Dónde estaban y qué rol desempeñaron los oficiales de la religión, encargados de mantener viva en medio del pueblo la fe en el Dios de Israel, mientras un hombre era asesinado por violar una disposición del rey teñida de sentido religioso? ¿Por qué no aparecen nunca mencionados en el relato?

No es descabellado pensar que ese sea un recurso del narrador para delatar la ausencia real de estos personajes de la arena de la justicia y la manera como se desentendían de las causas sociales. La omisión es imperdonable; en tales situaciones, quien así actúa lo hace para dar la impresión de una falsa simetría, cuando en realidad el silencio, la omisión o la ausencia son una forma de avalar el comportamiento abusivo del tirano.

Por fortuna, Dios es la realidad mayor no sujeta a la institución religiosa. Elías rompe la impensable neutralidad y emerge como el abanderado del derecho y la justicia que brotan de la fe religiosa. En nombre del Señor proclama que el derecho de los pobres y su defensa constituye el fundamento de Israel, y que de su cumplimiento depende la existencia y prosperidad de la nación.⁴⁶ Ajab había atentado contra el inquebrantable derecho de Yahvé, Elías no temió denunciarlo.

Puede parecer excesivo el castigo que anunció o exagerada su ira. No hay exceso ni exageración: sólo la concepción de justicia nivelatoria propia de la Biblia, según la cual el mal se vuelve contra quien lo causó. Al usurpar la herencia de Nabot, Ajab osó ocupar el puesto del Dios liberador que había dado la tierra a su pueblo y en él a cada tribu, clan y familia; al quitarle la vida, osó ocupar el puesto del Dios de la vida que escucha el clamor de la sangre derramada. Ahora el Dios de la vida y la dignidad humana lo confronta. Lo que Ajab hizo, eso recibirá. Quiso favorecer su casa (palacio), y por eso su “casa” (descendencia) perecerá; asesinó a Nabot y a su familia, y por ello su

⁴⁵ Como opina Stolz en “*yûm - Ayunar*”, 677. Claro que él mismo reconoce que la mayoría de los exegetas rechazan su planteamiento.

⁴⁶ Schreiner, *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento. Introducción a su problemática*, 196.

propia familia perecerá. Había desafiado el derecho divino asesinando y usurpando, y ahora el Señor emite sentencia.

Algunos párrafos arriba mostrábamos las semejanzas entre Ajab y los tres primeros reyes. Terminemos esta sección señalando otra coincidencia más. A Saúl, el profeta Samuel le advierte que –por causa de su rebelión– el Señor le deshecha para que no sea rey (1S 15,23). A David, luego del asesinato de Urías y del pecado del rey, el profeta Natán, enviado por el Señor, le anuncia que la espada que había asesinado a Urías se volverá contra su propia descendencia y que la violencia sexual que ha ejercido la padecerán sus mujeres (2S 12,10-12). Y en 1R 21, Elías anuncia a Ajab el exterminio de su descendencia y el asesinato de Jezabel.

Estos textos, como tantos otros de la Escritura, muestran que desde la perspectiva de la fe bíblica la autoridad del profeta está por encima de la autoridad del rey, porque encarna la voluntad más auténtica de Dios y actúa como su enviado para restaurar la justicia que se debe a los pobres.

La lucha por la justicia encontró en los profetas su más enérgica expresión. Su imbatible fidelidad al Dios de la alianza les permitió ver lo que otros no veían, o se negaban a ver, u olvidaban haber visto. Descubrieron que el progreso de los ricos se hacía a costa del saqueo de los pobres, que el lujo de la ciudad había sido conseguido a precio del desplazamiento de los campesinos del piedemonte judío, que las hermosas mansiones de las capitales habían sido construidas con sangre de los pobres, que los más piadosos del pueblo atesoraban violencia y destrucción, que el aparato de justicia había prostituido todos los principios del derecho, y que la religión había sido convertida en instrumento de dominio y justificación ideológica de todos los desmanes.

La voz del profeta señalaba los caminos de Dios. Lo que el Señor ansía se formula en dos palabras: justicia y derecho; que fluya la justicia como un arroyo permanente; que los despreciados de la sociedad tengan sus derechos garantizados; que los creyentes no callen ante la explotación, que denuncien la justificación religiosa de las opresiones, que se convenzan que cada atentado contra los pobres es una herida que se abre en la piel de Dios.

CONCLUSIÓN

Distintos organismos, algunos de las iglesias, han constatado cómo el hambre se va extendiendo sobre el mundo. Lejos de ser coyuntural, esta situación es la consecuencia de medidas cuidadosamente diseñadas para globalizar la economía, que exigen acaparar bienes de producción y destinar tierras a proyectos agroindustriales, energéticos o de desarrollo, condenando a la muerte a poblaciones enteras. Los planes de desplazamiento y destierro de comunidades vienen gestados desde las más altas esferas del poder político y obedecen a intencionalidades precisas. La guerra interna y la descomposición social de nuestros países se constituye en la estrategia e instrumento para estructurar una sociedad y una economía cada vez más excluyentes.

El relato de la viña de Nabot (1R 21) nos invita a analizar las causas más profundas de la confiscación de tierras, a identificar responsabilidades personales y estructurales, a examinar los mecanismos que usa el poder para producir hambre y a denunciar la exclusión como situación totalmente contraria a la voluntad de nuestro Dios. Como Elías ante el rey, la función del creyente es mantener abierto el conflicto para que los planes del sistema no sean revestidos del ropaje religioso ni sea ideologizada la voluntad del Señor.

Dios se inclina de manera indudable por la víctima, y el caso de Nabot lo corrobora una vez más. Por ello, no puede el creyente actuar de manera distinta. Su vida toda, marcada por la bondad en las relaciones fraternas, pero también por el fortalecimiento de prácticas económicas alternativas, se constituye en una poderosa deslegitimación del sistema y en una apuesta porque este mismo mundo sea otro mejor y más vivible.

BIBLIOGRAFÍA

- Albertz, Rainer. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento. Vol.1 De los comienzos hasta el final de la monarquía*. Madrid: Trotta, 1999.
- Alt, Albrecht. "Der Stadtstaat Samaria." *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 101,5*; Akademie-Verlag: Berlin, 1954 = *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel III. Hrsg. von Martin Noth*. München 1959, 258-302.

- Amsler, S. "qûm – Levantarse." En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento II*, editado por E. Jenni y C. Westermann, 800-808. Madrid: Cristiandad 1985,
- Bonora, Antonio, ed. *Espiritualidad del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Cañaveral Orozco, Aníbal. *El escarbar campesino en la Biblia*. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino, 2002.
- De Lorenzi, L. "Elección." En *Nuevo diccionario de teología bíblica*, dirigido por P. Rossano, G. Ravasi, y A. Girlanda, 474-490. Madrid: Paulinas, 1990.
- Del Olmo Lete, Gregorio. *La vocación del líder en el Antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación*. Biblioteca Salmanticensis III. Salamanca: Universidad Pontificia, 1973.
- De Vries, Simon J. *1Kings*. Word Biblical Commentary, Vol. 12. Dallas, Texas: Word Books, 1985.
- Douglas, J. D. *Nuevo diccionario bíblico Certeza*. Barcelona, Buenos Aires, La Paz, Quito: Ediciones Certeza, 2000.
- Herrmann, Siegfried. *Historia de Israel*, Salamanca: Sígueme. 1985.
- Gaitán, Tarcisio. "El día que Eliseo recogió el manto de Elías. Estudio narrativo de 2R 2,1-18." *Cuestiones Teológicas*, Vol. 31. No. 75 (2004): 161-185.
- Garofalo, Salvatore. "Tierra." En *Nuevo diccionario de teología bíblica*, dirigido por P. Rossano, G. Ravasi, y A. Girlanda, 1866-1877. Madrid: Paulinas, 1990.
- Gnuse, Robert. *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1987.
- Gray, John. *I&II Kings*. London: S.C.M. Press, 1977.
- Hobbs, T. R. *2 Kings*. Word Biblical Commentary, Vol. 13. Dallas, Texas: Word Books, 1985.
- Liverani, Mario. *Oltre la Bibbia*. Roma-Bari: Laterza, 2003 (traducido al español con el título *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*. Barcelona: Editorial Crítica, 2004).
- Morla Asensio, Víctor. "Nabot: la dramática grandeza del débil." En *Personajes del Antiguo Testamento II*, por José Alegre Aragüés et al, 31-47. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.

- Preuss, Horst Dietrich. *Teología del Antiguo Testamento: I. Yahvé elige y obliga*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1999.
- Schmid, H. H. "yrš – Heredar." En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento I*, editado por E. Jenni y C. Westermann, 1068-1073. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Schreiner, Josef. *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento. Introducción a su problemática*. Barcelona: Herder, 1972.
- Seow, Choon-Leong. "The First and Second Books of Kings." En *New Interpreter's Bible*, por Choon-Leong Seow, Irene Nowel y Sidnie A. White Crawford, Vol. 3, 3-296. Nashville: Abingdon Press, 1999.
- Soggin, Alberto. *Storia d'Israele*. Brescia: Paideia, 1984.
- Stolz, F. "šûm – Ayunar." En *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento II*, editado por E. Jenni y C. Westermann, 675-677. Madrid: Cristiandad, 1985.

