

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA VIOLENCIA EN EL
LIBRO DE JUECES
Some reflections on violence in the Book of Judges

GUADALUPE SEIJAS DE LOS RÍOS-ZARZOSA
Universidad Complutense de Madrid

BIBLID [1696-585X (2011) 60; 243-271]

Resumen: Muchos pasajes del libro de Jueces dejan perplejo al lector por el grado de crueldad y ensañamiento que transmiten, lo que suscita numerosos interrogantes. El propósito de este artículo es analizar algunas cuestiones relativas a la violencia tal y como aparece en este libro bíblico, con el fin de averiguar su origen y significado.

Abstract: Many texts of the Book of Judges show a high degree of cruelty and savagery that give rise to a variety of questions. The goal of this paper is to analyze such issues as they appear in the book, in order to find out their origin and meaning.

Palabras clave: Violencia, libro de los Jueces, conflictos intertribales, mujeres.

Key words: Violence, Book of Judges, intertribal conflicts, women.

Recibido: 15/11/2010 **Aceptado:** 11/04/2011

1. INTRODUCCIÓN

La cuestión de la violencia en la Biblia tiene una gran trascendencia. En los últimos años algunos grupos han utilizado la violencia y el terrorismo para defender sus intereses, apoyándose en los libros sagrados, entre los cuales se encuentra la Biblia. Este hecho adquiere especial relevancia en los fundamentalismos religiosos. Algunos textos bíblicos han servido para legitimar la violencia en tiempos pasados¹ y recientes.² Cromwell invocó los relatos del Éxodo para justificar el derrocamiento de la monarquía durante la guerra civil británica. En Estados Unidos se acudió al relato de la liberación en relación con la independencia de los británicos, si

1. Sobre la violencia y su posible justificación en los textos bíblicos tal y como lo entiende el fundamentalismo judío, cf. Seijas de los Ríos-Zarzosa, 2003 y 2007.

2. Sobre la repercusión de los textos sagrados en la historia moderna, cf. León Azcárate, 2003: 58-59.

bien recurrieron al mito de la Conquista en su lucha contra los indios para conseguir nuevas tierras. Lincoln invocó el Éxodo para liberar a los esclavos del Sur, al tiempo que los sudistas justificaron la perpetuidad de la esclavitud aludiendo a la Conquista.³

La violencia en la Biblia y, en particular, la violencia en el libro de Jueces es una cuestión compleja y de gran trascendencia. El propósito de este artículo es analizar algunas cuestiones sobre la violencia tal y como aparece en este libro. Para ello procederé a analizar los principales episodios violentos, para a continuación, agruparlos en función de su tipología y presentar una valoración global.

El tema de la violencia en la Biblia ha sido objeto de publicaciones recientes, pero el estudio específico de la violencia en el libro de Jueces se ha limitado a capítulos dentro de monografías o a trabajos que profundizan en un capítulo determinado.⁴ En esta línea es necesario destacar la aportación de la exégesis feminista,⁵ que ha analizado pasajes donde las mujeres son objeto de violencia, en los que el papel de la mujer ha pasado desapercibido, como en el sacrificio de la hija de Jefté o la violación y muerte de la mujer del levita.

En primer lugar conviene precisar qué se entiende por violencia. Siguiendo a J. J. Collins⁶ este concepto se asocia a métodos coercitivos como daños físicos o torturas, y asesinatos que se producen sobre un individuo o grupo de personas sin que se haya producido anteriormente un proceso jurídico con garantías. Sin embargo, en un sentido amplio se ha de considerar como violencia cualquier intento de imponer a un individuo o grupo el deseo de otro u otros, ya sea mediante métodos verbales, no verbales o físicos y que puedan acarrear daños psicológicos o corporales.

3. Como acertadamente analiza Schwartz los paradigmas de Éxodo y Conquista se superponen. Sobre estos ejemplos, cf. Schwartz, 1997: 58 y la bibliografía allí citada.

4. Sobre la guerra en la Biblia: Kang, 1989 y Niditch, 1993; sobre la violencia en la Biblia: Williams, 1991; Gibert, 2007; León Azcárate, 2003 y Puig i Tàrrach, 2009, entre otros.

5. Veáanse, a modo de ejemplo, los trabajos de Trible, 1984 y la bibliografía citada en Ackerman, 1998: 124 n. 58. La presencia de numerosos personajes femeninos en Jueces hace que este libro presente un especial atractivo para la crítica feminista.

6. Collins, 2004: 2-3. Este librito edita una versión del artículo Collins, 2003.

El libro de Jueces es, probablemente, uno de los más violentos de la Biblia. El libro tiene su inicio (Ju 1,6-7) y su final (Ju 21) en episodios cruentos y en sus capítulos encontramos numerosos relatos donde la violencia es el eje de la historia. Muchos episodios provocan desasosiego en el lector ya que resulta desmesurada la crueldad y el ensañamiento que manifiestan. Es el caso, por ejemplo, de la alegría con la que Ehud ejecuta a Eglón o la contundencia y seguridad con la que Yael hinca la estaca en la sien de Sísara. Por otra parte suscitan perplejidad, ya que es impropio de un libro sagrado encontrar este tipo de relatos.

Tras la lectura de los textos surgen numerosos interrogantes: ¿Cómo afrontar la lectura de textos que tratan de la violencia contra seres humanos que no forman parte del propio grupo (extranjeros)? ¿Qué pasa con los derechos de los que habitaban con anterioridad en los territorios conquistados? ¿Qué han hecho para merecer un castigo semejante? ¿Cómo se justifica la brutalidad que aparece en los textos? ¿Cómo es posible el olvido y la indiferencia con respecto a las víctimas? ¿Es Dios, en última instancia, al que hay que atribuir la violencia o, por el contrario, responde a una interpretación religiosa, incorporada tiempo después de que los acontecimientos tuvieran lugar? En otras palabras, esta violencia ¿procede de Dios o debe atribuirse a la naturaleza humana?

En la tradición judía⁷ existe un amplio consenso sobre la interpretación de estos episodios. Se considera que pertenecen al pasado, es decir, a un determinado periodo en el tiempo y que, por tanto, no deben repetirse. En esta línea se sitúa la postura de Maimónides sobre la guerra,⁸ que se sustenta en la Biblia y en las fuentes rabínicas, y que incluye medidas como la exigencia de ofrecer un tratado de paz o permitir escapar a los no combatientes.

Otro elemento que incide en esta apreciación son las *haftarot* del libro de Jueces.⁹ La primera *haftarah*, בשלח, corresponde a Ju 4,4-5,3. Se lee a continuación del canto de Miriam (Ex 15) y se presenta como segunda salvación divina en la historia.¹⁰ La segunda, הקה (Ju 11,1-33), se lee tras

7. Para una visión del libro de los Jueces a lo largo del tiempo cf. Gunn, 2005.

8. *Mišneh Torah, Hilḳot Mēlakim* 6; cf. Ehrlich, 1999: 121.

9. Fishbane, 2002.

10. Sobre la relación entre este episodio y Ex 14-15 véase Morla, 2003: 273-274.

Nu 20-21, pasaje en el que Moisés pidió permiso a los edomitas y amonitas para pasar por su territorio. Este relato se vincula al de Jueces, donde Jefté envía una embajada al rey de los amonitas y recuerda que Moisés hizo lo mismo en el pasado. Tanto en Números como en Jueces, Israel toma la iniciativa en busca de una solución pacífica y se presenta como negociador. La tercera, נשן (el nacimiento de Sansón en Ju 13,2-25), se inserta tras Nu 6. En esta ocasión nos hallamos ante dos tradiciones bíblicas sobre los nazireos, hombres consagrados a Dios, que poseen una energía sobrenatural que beneficia a otros de manera accidental.

Es significativo que sólo aparezcan 3 pasajes en Jueces¹¹ frente a los 6 de Samuel; los 16 de Reyes; los 19 de Isaías, los 13 de Jeremías, los 12 de Ezequiel y los 16 de Profetas Menores. Se puede concluir es que es un libro cuya repercusión en la tradición posterior ha sido significativamente menor.

2. ANÁLISIS Y DESCRIPCIÓN DE LOS EPISODIOS VIOLENTOS

A continuación, nos detendremos en los episodios más significativos en relación con la violencia en cada una de las partes de este libro.

2.1. *Primera parte*

Consta de dos introducciones, la primera (1,1-2,5) de carácter histórico-geográfico y la segunda (2,6-3,6), histórico-doctrinal. Nos hallamos ante una sucesión de campañas bélicas en el contexto de la Conquista. Los israelitas no vencen en todas ellas, pero cuando consiguen la victoria degüellan a la población, queman las ciudades y consagran a la población al exterminio (*herem*). También se menciona la costumbre de cortar los pulgares a los vencidos como signo de sometimiento.

2.2. *Segunda parte*

Comprende las menciones de los jueces menores y los relatos sobre los jueces mayores (3,7-16,31).

11. Lo mismo sucede con el libro de Josué, donde el número de *ḥafṭarot* se reduce a cuatro pasajes.

2.2.1. Otoniel (3,7-11)

De este juez no se menciona ninguna acción concreta, tan sólo que lucha contra los edomitas y que Dios pone en su mano la victoria.

2.2.2. Ehud (3, 12-20)

Ante la desobediencia de los israelitas Yahveh fortalece a Eglón, rey de Moab, el cual les somete durante 18 años. Los israelitas claman a Yahveh y éste suscita un libertador. En el texto no hay alusión alguna a que Dios esté detrás de la estrategia de Ehud. La implicación de Dios en esta situación de violencia reside en la interpretación religiosa que se hace de los acontecimientos.

El pasaje centra la atención en el protagonista y no en la víctima.¹² Frente al obeso y crédulo Eglón se contraponen la astucia e inteligencia de Ehud. El héroe del relato pertenece a la tribu de Benjamín, cuyos diestros guerreros gozaban de gran fama. Aunque בן ימין significa hijo de la derecha, Ehud es zurdo o, al menos, hábil con la izquierda. El protagonista prepara con anticipación una pequeña espada de doble filo y la esconde en el muslo derecho bajo su manto, con la esperanza de que un rápido movimiento de su mano izquierda hacia la derecha no generaría ninguna sospecha, pues se esperaba de él que fuera diestro, y acude a entregar el tributo a Eglón. En el viaje de vuelta, envía lejos a los que le acompañan y regresa para presentarse ante el rey con un «mensaje secreto» (דבר סתר). El término *dabar* significa «palabra», pero también «asunto secreto», «cosa secreta». El narrador busca deliberadamente la ambigüedad y el doble sentido. Por una parte se puede sobreentender un significado sexual, ya que la expresión בא אליו tiene en otros pasajes bíblicos el sentido de mantener relaciones sexuales. Tal vez esa sea la razón por la que Eglón accede rápidamente al ruego de Ehud. Por otra, un rey podría esperar de un vasallo información confidencial, con la intención de congraciarse con él. El narrador aprovecha ese momento de tensión para introducir una mención a Dios «Tengo una palabra de Dios para ti» (3,20).¹³ Ganada tan fácilmente la confianza de Eglón, Ehud le clava el puñal. El texto describe la secuencia pormenorizadamente, sin olvidar ningún detalle por escabroso que sea:

12. Para un análisis literario pormenorizado cf. Alter, 1981: 37-41.

13. Las traducciones del texto bíblico han sido tomadas de Cantera - Iglesias, 2000.

²¹ Entonces Ehud extendió su mano izquierda, tomó el puñal que llevaba sobre el lado derecho, y lo clavó en el vientre del rey.

²² La hoja se hundió hasta le empuñadura y quedó totalmente cubierta por la grasa, porque Ehud no extrajo el puñal del vientre.

Así pues, se describe de manera sangrienta, recreándose en el preciso momento del apuñalamiento. La mención a la grasa y al puñal inserto en el vientre contribuyen a ridiculizar la figura de Eglón. También se relata con detenimiento la huida. Aunque el rey tarda en salir de la galería, sus servidores no quieren molestarlo. Cuando finalmente entran, el rey yace muerto y hace tiempo que el asesino ha escapado (vv. 23-25). A continuación, Ehud convoca a los hijos de Efraim para atacar a los moabitas, interpretando que lo que ha sucedido es obra de Dios: «Seguidme porque Yahvé ha entregado a Moab, vuestro enemigo en vuestras manos» (v. 28). La batalla acaba con un rotundo éxito. Derrotaron a todos, diez mil hombres fuertes y valientes, sin que escapara ninguno y Moab fue sometido.

2.2.3. Sangar (3,31)

Un único versículo recoge la actividad de este juez, del que sólo sabemos que mató a 600 filisteos con una aguijada de bueyes y salvó a Israel.

2.2.4. Débora (4-5)

Tras sufrir durante 20 años el hostigamiento de los cananeos, los israelitas claman a Yahveh para que les salve. Débora, la única mujer que se menciona entre los jueces, no interviene directamente en la batalla. Su misión será transmitir el mensaje de Dios al general Barac e incitarle a cumplir el mandato divino. A pesar de algunas variantes entre la narración (cap. 4) y el poema épico (cap. 5) el desenlace es el mismo: los cananeos son derrotados y su general, Sísar, es matado a manos de Yael.

En ambos relatos Dios es el artífice de la victoria, dirige el combate y vence. En Ju 4, el conflicto armado se describe de forma breve y resumida. No es el foco de atención del relato, sino más bien el telón de fondo de los acontecimientos:

¹⁴ Dijo entonces Débora a Barac: «Apréstate, pues este es el día en que Yahve ha puesto a Sísara en tu mano. «¿Acaso no ha salido Yahveh de ti?». Barac bajó entonces del monte Tabor, seguido de diez mil hombres,
¹⁵ y Yahveh desbarató a Sísara, con todos sus carros y todo su ejército a filo de espada ante Barac. El propio Sísara hubo de descender de su carro y huir a pie.

¹⁶ Barac persiguió los carros y al ejército hasta Haróset-Goyim, y todo la hueste de Sísara cayó al filo de espada, sin que quedara ni uno.

En cambio, en Ju 5 el relato se centra en enumerar las tribus y clanes de Israel que participaron en la batalla. El combate se presenta como una lucha en la que Yahveh, señor del cosmos y de la naturaleza, vence al enemigo:

¹⁹ Llegaron los monarcas pelearon, pelearon entonces los reyes de Canaán, En Ta`nak, junto a las aguas de Meggidó; no consiguieron botín de plata.

²⁰ Desde el cielo lucharon las estrellas, desde sus órbitas lucharon contra Sísara.

²¹ El torrente de los Qišón arrastro, el torrente antiquísimo, de Qišón el torrente.

En contraposición a la escena de la batalla, que se describe de forma distante y no se recrea en la violencia, el asesinato de Sísara a manos de Yael tiene un desarrollo significativamente mayor en ambos capítulos, si bien cada uno de ellos se fija en distintos momentos de la acción:

Ju 4,17-22

¹⁷ Sísara huyó a pie a la tienda de Yael, esposa de Héber, el Quenita, pues había paz entre Yabín, rey de Hazor, y la casa de Héber, el Quenita.

¹⁸ Salió Yael al encuentro de Sísara y le dijo: «Vuelve hacia mí, señor mío, vuelve hacia mí; no temas».

Volvió, pues, hacia ella, a su tienda, y ella lo tapó con un cobertor.

¹⁹ Dijole él: «Dame de beber, por favor, un poco» ²⁵ Agua pidió él,

Ju 5,25-27

de agua, pues tengo sed»:
Abrió ella el odre de la leche
dióle de beber.
y lo tapó [de nuevo].

Dio[le] leche;
en grandísima coma de
magnates
Sirvió[le] cuajada.

²⁰ Él le dijo:
«Estate a la entrada de la tienda,
y si alguien viene y te pregunta diciendo:
“¿Hay aquí alguien?””, le dirás: “No”».

²¹ Después, Yael, mujer de Hēber, sacó una estaca de la tienda, tomó en sus manos un martillo,

²⁶ Llevo su izquierda a la estaca,
y su diestra al martillo de los artesanos;

Se llegó a él, calladamente,

E hincóle la estaca en la sien,

a Sísara golpeó, machacó la cabeza,
quebró y perforó su sién

hasta clavarse en tierra.
Y él, que estaba profundamente dormido,
se desvaneció.
y murió.

²⁷ A los pies de ella se desplomó,
cayó tendido;
a sus pies se desplomó y cayó;
donde se desplomó,
allí cayó exánime.

²² Cuando apareció Baraq,
que venía persiguiendo a Sísara.
Yael salióle al encuentro y le dijo:
«Ven, y te mostraré al hombre que buscas».
Él entró donde ella,
y halló que Sísara yacía muerto,
con la estaca en la sien.

El narrador se detiene en los detalles y el ritmo del relato se ralentiza. Se percibe la confianza que deposita Sísara en Yael y el sentimiento de seguridad que experimenta, sin sospechar el riesgo que corre. En el poema no encontramos la economía de términos y el carácter sintético propios de la poesía. Por el contrario, el autor¹⁴ no resume el episodio, sino que se recrea en los detalles. Elige tres momentos del suceso (petición de agua, asesinato y muerte) e incide en ellos mediante los recursos de la repetición y el paralelismo. En el v. 26b se emplean 4 perfectos en femenino (והלמה, והלפה, ומחצה, מחקה) para describir el asesinato cometido por Yael. En el v. 27 se concentran 7 verbos de acción: שָׁכַב, כָּרַע (3 veces) y נָפַל (3 veces) para referirse al momento de la muerte de Sísara.

Destaca la el contraste entre la situación de indefensión a la que ha llegado el otrora poderoso general Sísara y la energía y determinación de una mujer, a priori un ser débil, que acaba con su vida.¹⁵ Probablemente Yael llevó a cabo un ritual sexual antes de que Sísara se durmiese.¹⁶ Dicha contraposición es aún más relevante al insistir el narrador en que no ha sido vencido con armas militares, sino con una estaca, un objeto doméstico. La habilidad de la mujer en las tareas cotidianas le permite llevar a cabo el asesinato.

Yael es ensalzada y bendecida: «¡Bendita Yael entre las mujeres, esposa de Héber, el Qenita entre las mujeres que están en la tienda sea bendecida!» (5,24), a pesar de que su victoria procede de un hecho injustificable, engañar y violar la sagrada ley de la hospitalidad.

2.2.5. Gedeón (Ju 6-8)

Dentro del ciclo de Gedeón hay tres episodios donde la violencia es el hilo conductor de los relatos.

14. Conviene señalar que, a pesar del carácter descriptivo de estos versículos, el hilo narrativo no se construye mediante imperfectos consecutivos, como sucede en los textos narrativos, sino mediante perfectos (y algún imperfecto) en posición no-inicial, sintaxis propia de textos no narrativos.

15. Cf. Morla, 2003: 264-272.

16. Muchos autores entienden que la mención de la leche es una alusión al encuentro sexual o, al menos, a los preliminares, ya que se consideraba que esta bebida poseía poderes afrodisíacos. Otros se inclinan a interpretar que la leche relaja y favorece el descanso. En cualquier caso, Yael lo ofrece como preámbulo de su muerte. Cf. Benjamin, 2003: 93-101; Assis, 2005: 10-11.

El primero es un conflicto religioso, la destrucción del santuario de Baal (6,25-32). Esta destrucción se presenta como legítima ya que es una orden que proviene de Dios. La acción violenta se lleva a cabo durante la noche. Se destruye la propiedad del otro y se erige en su lugar un altar a Yahveh. Es una violencia que genera violencia. Cuando los habitantes de la ciudad descubren quién lo ha hecho, deciden matar al culpable. La venganza, sin embargo, queda anulada por los razonamientos del padre de Gedeón, «Si es Dios, que se defienda, ya que se la ha destruido el altar» (6,31). Mientras se anula la acción violenta contra Gedeón, permanece la realizada por éste. En el texto se justifica la destrucción del santuario a Baal (idolatría), pero no la que ocasiona la muerte de un juez.

El segundo es un conflicto externo, la victoria contra los madianitas. El relato describe la opresión que sufren los israelitas, que les ha obligado a huir a las montañas y esconderse en cuevas y cavernas. Los madianitas arrasan los campos y matan el ganado. No dejan nada con vida en Israel y el pueblo es cada vez más pobre. Las campañas contra los enemigos (no sólo madianitas, también amalecitas y orientales) se recogen en 6,33-8,21. Gedeón derrota en una incursión nocturna a los madianitas con tan sólo 300 hombres.¹⁷ Se relatan dos campañas. En la primera (cap. 7), los dos jefes de Madián, Oreb y Zeb, fueron detenidos y decapitados. En la segunda (8,10-12.18-21), Gedeón persiguió a los reyes Zebaḥ y Šalmuná y los capturó. Ordenó a su primogénito, Yéter, que les diera muerte, pero no se atrevió, por lo que el propio Gedeón les mató. En este último caso el motivo de la persecución es distinto, se trata de una venganza de sangre ya que han asesinado a los hermanos de Gedeón.

El tercero es un conflicto interno contra Efraín (8,1-3) y contra la gente de Succot (8, 5-7), conflicto que tiene lugar entre ambas campañas. Gedeón regresó a Succot, hizo prisioneros a los ancianos de la ciudad y los torturó «con espinas y cardos del desierto», por haberse negado a dar pan a los hombres de su ejército (8,13-17). Derribó la torre de Penuel y mató a los hombres de la ciudad por la misma causa. En esta ocasión la violencia (tortura y asesinato) se comete contra los disidentes de su propio grupo.

17. Es posible que la cifra de 300 provenga de la tradición primitiva según la cual sólo se reclutaron hombres del clan de Abiezer. Posteriormente se quiso incorporar otras tribus del centro y norte para presentar la campaña de todo Israel.

Cada uno de los episodios mencionados presenta la violencia como medio para resolver un conflicto, pero su naturaleza es diferente en cada caso: problema religioso, problema militar contra el enemigo y disidencia interna.

2.2.6. Abimelek (9,1-57)

Abimelek no es un juez, sino uno de los hijos de Gedeón, que aspiraba a ser rey. Este relato se enmarca dentro de la corriente antimonárquica, que presenta de forma crítica los orígenes de esta institución. De manera cruenta —mata a todos sus hermanos excepto a uno— Abimelek consigue convertirse en rey. Su poder se mantendrá durante tres años, al cabo de los cuales surgen disensiones entre los jefes de Siquén y el rey. A consecuencia de todo ello se suceden sublevaciones, escaramuzas e intentos de derrocamiento que acaban en luchas con derramamiento de sangre y destrucción de ciudades. Al igual que en caso de Sísara, también la muerte de Abimelek proviene de una mujer, que arroja desde la muralla una piedra de molino y le fractura el cráneo. El final de este personaje es deshonoroso, especialmente para un guerrero, ya que no sólo es herido por una mujer, sino que ha de recurrir a su escudero para que lo remate. Estos episodios de acciones violentas se enmarcan dentro de los conflictos entre las tribus y clanes de Israel.

2.2.7. Jefté (10,6-12,7)

La historia de Jefté es el relato de un hombre que logra transformar su situación inicial de rechazo y marginación, para convertirse en juez y líder. Hijo de Galaad y de una prostituta, fue expulsado por sus hermanos y excluido de la herencia de su padre. Jefté es el único juez elegido por los ancianos de Galaad, que le piden que dirija el combate contra los amonitas. Antes de emprender la batalla envía mensajeros para evitar la guerra (11,1-28). Al episodio de la embajada diplomática se le dedica una extensión considerable, mientras que la descripción del combate es breve y genérica:

³² Luego atacó a los amonitas, y el Señor los entregó en sus manos.

³³ Jefté los derrotó, desde Aroer hasta cerca de Minit —eran en total veinte

ciudades— y hasta Abel Queramím. Les infligió una gran derrota, y así los amonitas quedaron sometidos a los israelitas. (12,32-33).

En este episodio la violencia bélica no es el eje del relato. Más bien, el autor nos presenta a Jefte como un hombre conciliador, que acude a la guerra como último recurso. Sin embargo, dentro del relato se inserta el voto que hace a Dios. Jefte quiere asegurarse una victoria que previamente Dios ya le ha garantizado, para lo cual hace un ofrecimiento. Ofrece a Dios en sacrificio lo primero que le salga al encuentro tras la victoria. El voto de Jefte lleva consigo una promesa de violencia generalizada sobre algo o alguien desconocido. Un voto que se antoja arriesgado e incomprensible, innecesario, ya que no hay justificación para tal acción. Por otra parte, es el único juez que pronuncia un voto. La primera en salir es su hija,¹⁸ que sale al encuentro de su padre con danzas y música, como era la costumbre al recibir a los vencedores. El texto recalca que era su única hija pues no tenía más descendientes. ¿Sabía de antemano Jefte que esto podría suceder o esperaba que apareciera un animal, que habría sacrificado?

De la víctima, apenas sabemos nada —ni siquiera su nombre— salvo la aceptación voluntaria del voto pronunciado por su padre. Desconocemos sus sentimientos. Sin embargo el narrador se encarga de transmitir el dolor de su padre «Al verla, rasgó sus vestiduras y gritó: “¡Ay, hija mía! ¡Me has deshecho! ¿Habías de ser tú la causa de mi desgracia?”» (11,35). El protagonismo recae sobre el causante de la violencia e injusticia, mientras que la víctima permanece en penumbra. Hay una intención manifiesta de presentar a Jefte como otra víctima de la situación, una situación que, por otra parte, él mismo ha generado, mientras que la verdadera víctima, queda en un segundo lugar. En el pasaje no se detecta ningún atisbo de crítica y es el único caso en la Biblia en que se justifica un sacrificio humano.¹⁹ En otros relatos

18. Sobre este episodio puede consultarse Trible, 1984: 93-116; Navarro, 1995 y 2005; Müllner, 1999 y Melero Gracia, 2009.

19. Este pasaje es enigmático y sobre él se han elaborado distintas hipótesis: Soggin, 1981 considera este episodio como la historización de un mito. Otros (Landers, 1991) interpretan que la hija de Jefte, por ser mujer, no habría sido apta para el sacrificio. Por ello, Jefte cambiaría su voto y la obligaría a vivir como una virgen. Niditch, 1993, lo entiende como un rito de paso de la infancia a la juventud, del ámbito de la casa familiar a la del marido en un contexto de violencia. Marcus, 1986, opta por una interpretación no sacrifi-

este tipo de sacrificios se condenan explícitamente (Le 18,21; 20,2-5; De 12,31; 18,10; Mi 6,7) o se impiden, como sucede en el sacrificio de Isaac (Ge 22). En Ju 11 no se describe ninguna intervención de Dios, ni recriminación alguna por sacrificar a un ser inocente.

Otro episodio relacionado con la violencia es la disputa que se produce entre Galaad y Efraín (12,1-7), otro conflicto entre israelitas. Jefé se enfrentó a los efraimitas, que estaban furiosos por no haber sido llamados a combatir y le amenazaron con prender fuego a su casa. Las explicaciones del protagonista no les convencen y Jefé les atacó y derrotó. Con la ayuda de las gentes de Galaad fueron degollados todos aquellos que por su manera incorrecta de pronunciar la letra *šin*, se consideraban miembros de esa tribu. Se mató a un total de 42.000 hombres. El conflicto es descrito con mayor brutalidad que la guerra contra los amonitas.

2.2.8. Sansón

Sansón es un personaje contradictorio. Dotado de una fuerza excepcional, al mismo tiempo es capaz de experimentar intensos arrebatos de ira y de sentir una gran atracción por las mujeres, lo que le convierte en un hombre débil. En el ciclo de este héroe son numerosos los episodios relacionados con la violencia, que en muchas ocasiones es desproporcionada, desmedida.

En su boda con una filisteo Sansón propone una adivinanza a los invitados, en la que el ganador recibirá 30 mudas. Tras perder la apuesta, Sansón lleva a cabo un acto cruel, que se presenta de forma trivial. El asesinato de 30 hombres para conseguir sus correspondientes mudas (14,19) proviene de su enojo y es un acto innecesario y brutal, al que difícilmente se puede encontrar justificación alguna.

Por venganza hacia su suegro, que le impide ir a la alcoba con su mujer, cazó 300 zorras, cogió unas teas, ató a los animales cola con cola y puso una tea encendida en medio de ellas. Las soltó por los campos de los filisteos y todos sus cultivos quedaron arrasados. En venganza, los filisteos quemaron a su esposa y a la familia de esta. Sansón responde a la agresión y combate contra los filisteos. En este episodio (15,1-8) el prota-

cial. Sorprende el hecho de que Jefé no sustituyera el objeto del voto, su hija, por un animal.

gonista reacciona ante la frustración de manera desmedida y no calibra las consecuencias de sus actos, lo cual genera una espiral de violencia y la muerte de personas inocentes.

Sansón cogió una quijada para defenderse y mató con ella a 1000 hombres que le habían apresado. El texto pretende ensalzar a la figura de Sansón y destacar su fuerza, por lo que se recurre a una evidente exageración.

Sansón pernoctó con una prostituta y, tras dormir con ella, arrancó las puertas de la ciudad y se las cargó a la espalda. El narrador nos informa de que algunos hombres deambulaban por allí al acecho con la intención de matarle, pero no sabemos si Sansón era conocedor de ese hecho (16,1-3).

El ciclo concluye con un héroe que muere matando. Ciego, pide al muchacho que le guía que le deje junto a las columnas en las que descansa el edificio. A continuación se apoyó en ellas, empujó y el edificio se derrumbó. Pero hay que llamar la atención sobre las significativas palabras de Sansón: «Señor mío, Yahvé, acuérdate, por favor, de mí. Dame fuerza sólo por esta vez, ¡oh Elohim!, para que me venga de los filisteos con una sola venganza por mis dos ojos» (16,28). Sansón sigue marcado por su afán de desagravio y responde con la misma moneda a la afrenta cometida por los filisteos. Su comportamiento, al igual que en episodios anteriores, procede del deseo de venganza.

Estos textos relativos a Sansón corresponden a sagas de un héroe, pero en este caso se enaltece al héroe por la postura que defiende, no tanto por su proceder intachable. De hecho, se detecta una instrumentación e incluso una trivialización del uso de la violencia. El enemigo siempre se presenta como malvado y merecedor del castigo.

En el ciclo de Sansón también se incluyen episodios protagonizados por mujeres, en los que la violencia se ejerce por medio de la palabra. El primer personaje femenino es la mujer de Timná con la que se casa Sansón. Ante la imposibilidad de conocer la respuesta al acertijo pronunciado por Sansón, los invitados recurren a la esposa: «Seduca a tu marido para que nos declare el enigma; si no, pegaremos fuego a ti y a la casa de tu padre» (14,15). La mujer, sometida a extorsión y no por propia voluntad, se convierte en el instrumento mediante el cual se obtendrá la respuesta. Pero al autor no le interesa la situación de la esposa, la encrucijada de lealtades en que se halla, sino el desarrollo de los acontecimientos. La mu-

jer se puso a llorar e increpó a su esposo: «¡Sólo me tienes odio y no me amas! Has propuesto el enigma a los hijos de mi pueblo y no me lo has declarado!» (14,16) y durante siete días estuvo llorando. Ese fue el camino por el que optó, hastiar a Sansón hasta forzarle a revelar su secreto. Esta mujer se ve obligada a ejercer el único tipo de violencia que se le permite: la presión psicológica. El séptimo día Sansón, cansado y harto, le da la respuesta, que ella transmitirá a los filisteos. La mujer de Sansón es una víctima que ve amenazada su vida y la de su familia por la coacción de sus paisanos.

El segundo personaje femenino es Dalila. A diferencia de la mujer de Timná, Dalila es descrita como una mujer que conoce sus capacidades y que diseña una estrategia para obtener la información que busca. Se le contrata para que averigüe el secreto de la fuerza de Sansón. En un primer momento Dalila se lo pregunta directamente. Por tres veces se repite el mismo esquema: Dalila pregunta / Sansón responde / Dalila pone en práctica lo que le ha dicho Sansón (ata, aprieta, adormece) / Ataque de los filisteos / Sansón vence. Aunque en los tres casos la estrategia de Dalila fracasa, en la tercera, Sansón se ha acercado peligrosamente a la respuesta correcta. Ha hecho recaer la atención de la mujer sobre su cabello. En los tres intentos anteriores, hemos visto cómo Sansón dominaba la situación como si se tratara de un juego. Sin embargo, ahora será Dalila la que lleve las riendas. Observa que el camino emprendido no es el adecuado y decide cambiar de estrategia, para lo cual opta por el chantaje emocional. Ya no es directa, como en ocasiones anteriores, sino que la nueva pregunta provoca en él tristeza: «¿Cómo me puedes decir “te amo” cuando tu corazón no está conmigo? Van tres veces que me has engañado y no me has declarado en qué estriba tu enorme fuerza» (16,15). El autor se adentra abiertamente en el campo de los sentimientos, el auténtico punto débil de Sansón. Dalila ha sabido descubrirlo y sólo le queda perseverar: «Sucedió, pues, que como le asediase ella con sus palabras todos los días y le importunase, el alma de él se angustió hasta [casi] morir» (v.16) hasta que su estrategia de los frutos esperados. Dalila consigue su objetivo por medio de la palabra.

2.3. Tercera parte

Está formada por los capítulos 17-21. En ellos no se recogen conflictos con otros pueblos, sino hechos que acontecen a las tribus de Israel: las migraciones de la tribu de Dan y la fundación de su santuario y del origen de su sacerdocio (17-18). En ellos se relata cómo los danitas, sin ningún remordimiento roban los objetos religiosos de Micá (el *efod*, los *terafim* y el ídolo) y atacan sin motivo alguno el pueblo de Lais, del cual se dice que era «un pueblo tranquilo y confiado» (18,27), asesinando a sus habitantes y quemando la ciudad.

Los capítulos 19 al 21 son especialmente crueles, donde la violencia se concentra sobre todo en mujeres inocentes. En ellos se percibe una progresión en la espiral de violencia: de una mujer violada por la noche (Ju 19) se pasa a la violación de un grupo de ellas a plena luz del día (Ju 21).

Destaca por su extrema crueldad Ju 19.²⁰ Este episodio marca el clímax de violencia en el libro de Jueces. La historia refiere el caso de un levita que va a buscar a su mujer,²¹ que se encuentra en la casa de su padre. En el camino de regreso ambos pernoctan en Gibeá, una aldea que pertenece a la tribu de Benjamín. Les ofrece cobijo un extranjero residente en la ciudad. Poco después los hombres de la ciudad piden al anfitrión que les entregue al levita para abusar sexualmente de él. Este, para evitar tal afrenta a su invitado, les propone que acepten a su hija doncella y a la concubina, pero ellos se niegan. Para evitar ser sodomizado, el levita entrega a su mujer en su lugar, la cual es violada durante la noche y abandonada a la puerta medio muerta. A la mañana siguiente el levita, al ver que ella no responde, la carga en su burro y cuando llega a su casa la despedaza en 12 trozos y los envía por todo el territorio de Israel.

El relato tiene por protagonista al levita. La violación homosexual se consideraba una grave humillación, ya que somete al hombre al papel pasivo de la mujer en el coito, lo que equivale a equiparlo al status de la mujer. Sin embargo, en realidad es su mujer la que es objeto de múltiples atrocidades. Su suerte es la que le corresponde a su marido, el cual ante-

20. Cf. Navarro, M., 1995: 121-132; 2005 y la bibliografía que allí se cita.

21. La palabra *pilegeš* se traduce habitualmente por «concubina», pero no existe unanimidad sobre el sentido del término. Es sugerente la propuesta de Bal, 1999: 324-26, según la cual dicho término hace alusión a la situación de una mujer casada cuyo marido no tiene residencia fija, por lo que ella debe volver a la casa de su padre, lugar al que acudirá su marido cuando vaya a visitarla.

pone su seguridad a la de ella, pues al ofrecer a su mujer protege al dueño de la casa y se protege a sí mismo. La entrega a un destino fatal, sin hacer nada por evitarlo. Al día siguiente, el levita abre la puerta y se encuentra el cuerpo exangüe de su mujer. Ante la ausencia de respuesta por parte de ella, el marido muestra una indiferencia que deja anonadado al lector: ¿Cómo es posible su apatía y frialdad ante tamaño crimen? Los estudiosos discrepan sobre si la mujer aún estaba con vida (el texto masorético no dice nada al respecto y, por tanto, mantiene la ambigüedad) o ya estaba muerta (como mantiene el texto griego y en la línea de Ju 20,5).²² El hecho de que no responda no permite deducir que fuera un cadáver. Sea como fuere, llama la atención que el levita no intente reanimarla, ni se puede deducir del texto que experimente algún tipo de inquietud o preocupación por su suerte durante la noche. Parece como si existiera una grieta entre los acontecimientos de la víspera y el día siguiente, como si el levita se hubiera olvidado del drama que se estaba desarrollando al otro lado de la puerta de la vivienda.

Finalmente, descuartiza a su mujer. Sus pedazos son la voz de su marido que clama venganza. Pero ¿cuál es el motivo de su venganza? ¿la muerte de su mujer o la afrenta que ha recibido él? La exposición de los hechos en boca del levita: «y se alzaron contra mí los ciudadanos de Gib'ah, rodearon hostilmente la casa, de noche, con intención de matarme, y abusaron de mi concubina de forma tal que murió» (20,5) avala que el origen del conflicto no se sitúa en el crimen en sí, sino en la ofensa recibida por él, de manera que se sitúa en el marco de un conflicto intertribal.

La mujer es una víctima inocente por partida doble. Los benjaminitas abusan de ella hasta causarle la muerte o, al menos, dejarla al borde de la misma. Su marido la entrega sin titubeos a un destino fatal. En el pasaje Dios no interviene, no defiende, ni siquiera recrimina lo sucedido.

El relato de los acontecimientos prosigue en Ju 20. Corresponde a la posterior guerra civil y, por tanto, se trata de un conflicto interno entre los israelitas y la tribu de Benjamín. Se describen con detalle los distintos combates y la victoria final sobre los benjaminitas, que son pasados a cuchillo. El combate se describe minuciosamente en 48 versículos. Es una lucha encarnizada, donde la destreza militar de Benjamín pone en serios

22. Cf. Tribble, 1984: 79; Müllner, 1999: 133, y Navarro, 2006: 14.

aprietos a las demás tribus. Será necesaria la intervención de Dios para que en el tercer y último ataque sean vencidos en una emboscada. Se presta especial atención a las cifras que consignan el número muertos en cada batalla y el número de víctimas entre los huidos y se concluye con el exterminio: «Luego los israelitas se volvieron contra los hijos de Benjamín y pasaron a filo de espada desde la población masculina hasta el ganado, e incluso todo cuanto se hallaba; además, a todas las ciudades que encontraban al paso prendían fuego» (20,48). Sólo sobrevivieron 600 benjaminitas, que escaparon al desierto, donde permanecieron 4 meses.

Por último, Ju 21²³ se hace eco de un problema que deben resolver los israelitas. Ellos mismos han jurado no entregar a ninguna de sus hijas como esposas a la tribu de Benjamín, pero la tribu de Benjamín necesita mujeres para no desaparecer. Las tribus acuerdan castigar a los habitantes de Yabes de Galaad por no haber acudido a la asamblea en Mispá. Se decreta el anatema y se pasa a cuchillo a todos los habitantes, incluidas las mujeres que han mantenido relaciones con hombres. Tan sólo a las doncellas se les respeta la vida. Las 400 vírgenes son llevadas a Siló y entregadas a los varones de Benjamín. Sin embargo, el número de mujeres era insuficiente. Los ancianos de la comunidad disponen un plan para que los benjaminitas raptan a las doncellas de Siló cuando salgan a las viñas para celebrar la fiesta anual de Yahveh. El plan se lleva a cabo, los benjaminitas las raptan y las llevan consigo a sus ciudades.

Para resolver las consecuencias de la violencia ejercida sobre Benjamín, se recurre de nuevo a la violencia, que en este caso se comete sobre mujeres inocentes. Las doncellas quedan en la sombra, ya que el autor las presenta como meros objetos y nunca les concede la palabra. No tienen entidad, sólo sirven para resolver un problema que han creado las tribus de Israel.

No hay una sola palabra de crítica, ni comentario recriminatorio por el *herem* cometido contra los israelitas ni por el destino de las muchachas. El rapto y violación no se presentan como lo que es, un crimen sexual, sino que se plantea en los términos de una cuestión política. La falta de mujeres se convierte en un grave problema que requiere una rápida solución. De hecho, el texto se centra en el éxito de la empresa y se obvia el atenta-

23. Bach, 1999.

do que se comete contra estas mujeres y contra sus padres, responsables de ellas.

3. TIPOS DE VIOLENCIA EN EL LIBRO DE JUECES

J. de León Azcárate²⁴ propone un esbozo de clasificación de los tipos de violencia en toda la Biblia, en la que distingue entre violencia implícita y explícita. Los subdivide en varios grupos, de acuerdo con el sujeto, con el escenario y con la justificación y valoración que se haga de la violencia empleada en los episodios. Algunas de las ideas planteadas por él me han servido de punto de partida.

¿Quién es el autor de la violencia?

El autor puede ser individual o colectivo. Dentro del primer grupo, la mayor parte de las veces es un varón (Sangar, Ehud, Gedeón, Abimelek, Sansón), aunque hay algunos casos de mujeres (Yael, la mujer de Tebés). Cuando se trata de un grupo puede ser una tribu de Israel (los benjaminitas, los danitas), una coalición de varias tribus o un pueblo enemigo (caneos, filisteos, madianitas, moabitas, etc.).

Otras veces un personaje actúa como instigador que empuja a ejercer dicha violencia. Estos episodios pueden calificarse de *violencia indirecta*. Sería el caso de Débora, que convoca a Barac a la batalla (4,6), de Gedeón, que le pide a su hijo Jéter que mate a Zebah y Salmuná (8,20) y de Abimélek, que contrata a un grupo de malhechores para que mate a sus 70 hermanos (9,4-5).

También hay mujeres que ejercen la violencia. Violencia física, como el caso de Yael que mata a Sísara con una estaca, o mediante la palabra. En estos casos se trata de un chantaje emocional y, por tanto, la violencia adopta un marcado carácter psicológico en el que intervienen los sentimientos (Dalila, la mujer de Sansón).

Yahveh también aparece relacionado con la violencia. Provoca los ataques de los pueblos extranjeros contra Israel, elige a jueces para que lideren a los israelitas en la batalla, alienta a Israel en la guerra e incluso él mismo dirige el combate y/o entrega a los enemigos en manos de Israel. El Dios de Israel participa tanto en situaciones de violencia indirecta co-

24. León Azcárate, 2003: 45ss.

mo directa. El hecho de que no intervenga ni recrimine a los culpables de víctimas inocentes es significativo. La ausencia de condena divina supone una aceptación implícita de los hechos. El uso de la violencia conlleva consecuencias indeseadas, que se consideran inevitables.

El único caso en el que un personaje se niega a ejercer la violencia es el caso del hijo de Gedeón (8,20), pero probablemente sea la juventud, la inexperiencia o el miedo del muchacho los motivos que subyacen en su negativa.

¿Cuál es la causa de la violencia?

El motivo más frecuente es el ataque de los pueblos extranjeros. Sin embargo, no debemos olvidar que los pueblos establecidos en Canaán luchan por expulsar a una o varias tribus de Israel que pretenden apropiarse de sus territorios. Es decir, nos hallamos ante guerras en las que se lucha por ambas partes por asegurarse el derecho a la propia existencia.

Otros conflictos están relacionados con desavenencias entre las tribus de Israel, entre las que cabe mencionar la negativa de los habitantes de Succot a dar pan a Gedeón (8,5-7) o las disensiones entre las tribus de Transjordania y Cisjordania (12,1-6).²⁵

En el resto de los casos los motivos son diversos: la venganza por ser perseguido (varios episodios de Sansón), el desagravio por un ataque contra la propia familia (la segunda campaña de Gedeón, en 8,10-12.18-21), no acceder a los deseos del protagonista (15,1-2), el afán de poder (Abimelek en 9,-5), la idolatría (6,25-30), salvar la vida (la mujer de Sansón, la mujer de Tebés) o simplemente el afán de ganar dinero (Dalila).

¿Qué formas adopta la violencia?

Como se puede deducir de lo expuesto hasta el momento, violencia y muerte son una constante en el Jueces. No hay un estereotipo de acto violento, ni un relato tipo. Cada episodio es distinto y muestra elementos propios y específicos que presentan cada acción violenta de modo diferente. Las situaciones presentan un amplio abanico de registros.

En contexto de persecución y guerra encontramos persecuciones, matanzas (14,19), mujeres jóvenes convertidas en botín de guerra (1,12; 21,11-14), mutilaciones de los pulgares para humillar a los vencidos (1,6),

25. Sobre estos conflictos intertribales, cf. Jobling, 1987: 126-134.

apuñalamientos (3,12-20; 8,21; 9,54), decapitaciones, saqueos y emboscadas (3,15; 9,25; 20,29 ss.), quemar vivos a los huidos (9,49), sembrar de sal la tierra (9,45), así como destruir y quemar las ciudades y propiedades del enemigo (8,45; 18,27).

La victoria sobre el enemigo se describe siguiendo patrones y fórmulas más o menos fijas. Unas veces se presenta de forma escueta y genérica, sin precisar, como en el caso de Otoniel: «Yahveh entregó en su mano a Kušán- Rísatayim, rey de Aram Naharayim, prevaleciendo la mano de aquel sobre Kušán- Rísatayim. El país estuvo en paz cuarenta años» (3, 10-11). Otras presenta un esquema más desarrollado: «Abimelek combatió contra la ciudad, mató a la gente que había en ella, arrasó la ciudad y la sembró de sal» (9,45).

Las violaciones²⁶ de mujeres en Jueces se consideran los casos más extremos. La violación puede cometerse sobre un hombre (19,22) o sobre una mujer (19,25). En Ju 19 la violación de la mujer del levita se comete simultáneamente por varios individuos. En el contexto de violencia armada, la mujer es utilizada como botín de guerra y la violación se produce de forma masiva (21, 14. 24).

Algunos de los episodios son especialmente crueles. Gedeón tortura a los habitantes de Succot con espinas y cardos, a Sansón le sacan los ojos, se despedaza el cuerpo de la mujer del levita y se reparte a las tribus. Su cuerpo violado, asesinado y hecho pedazos, queda, además, sin sepultura. También hay que mencionar el asesinato de la mujer de Sansón y de su familia, a los que prenden fuego y queman vivos como venganza (15,6).

Hay casos de violencia premeditada, planeada con anticipación como es el caso de Ehud contra Eglón, Dalila o Yael,²⁷ pero también hay episodios donde violencia surge de forma repentina, fruto de la ira sin control, como sucede con Sansón.

La muerte violenta puede ir acompañado de la humillación. Morir en el fragor de la batalla como un valiente es morir con dignidad. Perder la vida a manos de una mujer conlleva deshonor. Abimelek muere a consecuencia

26. Sobre este tema puede consultarse la bibliografía mencionada en Bach, 1999: 145, n.5.

27. La mención de la leche nos hace pensar en una estrategia de Yael para ganarse la confianza de Sísara.

de la piedra de molino que arroja una mujer desde la muralla. El hecho se presenta como una imprudencia del protagonista y no como el resultado de la astucia e inteligencia de la mujer. El general cananeo Sísara no muere en el campo de batalla, sino que es asesinado a manos de Yael, en el interior de una tienda, en el ámbito propio de las mujeres.

¿Quién son las víctimas de la violencia?

En muchos casos la víctima es el ejército enemigo, bien como colectivo, bien como individuo que pertenece a uno de esos pueblos (Eglón, Sísara), siempre en un contexto de opresión y conflicto bélico.

En otros episodios la víctima es israelita. Ya se han mencionado conflictos intertribales como la guerra contra Benjamín²⁸ o el ataque de Jefé contra los efraimitas, reminiscencias de los agravios y rencillas que existían entre los grupos que acabaron formando parte del pueblo de Israel.

Algunos personajes, al mismo tiempo que ejercen la violencia, son también víctimas de ella, como sucede con Abimelek y Sansón. A diferencia de estos, la mujer de Sansón ejerce la violencia porque, previamente, se le ha amenazado de muerte y la ejerce para salvar su vida y la de su familia.

También las mujeres sufren la violencia. Puede ser una sola (la mujer de Sansón, la hija de Jefé, la mujer del levita) o un grupo de ellas (las doncellas de Yabes de Galaad, las vírgenes de Silo). Todas proceden de Israel, todas carecen de nombre. Son silenciadas e ignoradas, instrumentalizadas y usadas por otros. Están rodeadas de un enorme vacío, pues nadie las defiende, ni se denuncia la injusticia que sufren. Podemos decir que entorno a ellas se desarrolla un tipo de violencia diferente, caracterizado por el anonimato y por la inocencia de quien la recibe.

Las víctimas pueden haber cometido una acción previa que provoque una respuesta violenta (8,9) o ser consecuencia de un pecado cometido (1,7), pero en otras ocasiones nos hallamos ante víctimas inocentes, objeto de violencia gratuita e injustificada, como el ataque contra la ciudad de Lais.

Justificación de la violencia

La violencia se presenta como consecuencia de otro acto violento cometido previamente/con anterioridad. La relación de causa-efecto se en-

28. Ju 20 está orientado a justificar el exterminio de otros israelitas.

cuentra en el origen de este tipo de acciones: «Dijo entonces 'Adoni-Bézeq: “Setenta reyes con los pulgares de sus manos y pies amputados recogían las migajas bajo mi mesa. ¡Conforme hice, así me paga Elohim!”» (1,7); «Así retribuyó Elohim a Abimélek el mal que había hecho a su padre, matando a sus setenta hermanos» (9,56).²⁹

Algunos de los episodios que hemos estudiado difícilmente se pueden justificar desde un punto de vista ético. En ocasiones los protagonistas utilizan cualquier medio disponible (el engaño, la traición, la transgresión del deber de la hospitalidad) para llevar a cabo la victoria. Probablemente el relato más conflictivo sea el de Ju 5. Yael es esposa de Héber, perteneciente al clan de los quenitas. Según Ju 11,16 los quenitas mantenían buenas relaciones con el reino de Hazor, por lo que Sísara esperaría de ellos refugio y amparo. Yael se encuentra ante un dilema: la protección que conlleva la hospitalidad, así como las estrechas relaciones con los cananeos, frente a un enemigo del Dios de los israelitas. En el conflicto de lealtades en el que se ve envuelta, se decanta por una opción que tiene consecuencias políticas. La tensión que se detecta en el texto se resuelve en los versos finales del poema que relata la victoria con unas palabras muy significativas. En ellos se traslada el problema del asesinato de un huésped a una plano superior, al hecho de que Sísara sea un enemigo de Dios: «¡Perezcan así todos tus enemigos, Señor, y sean los que te aman como el sol que nace con todo su fulgor!» (5, 31).³⁰

Por otra parte, existe una valoración diferente de episodios similares. Dalila y Yael son protagonistas que comparten un mismo perfil. Ambas son mujeres que actúan por cuenta propia, decididas, independientes. Lo que las distingue es su antagonista. Yael mata a un enemigo de Israel y, por ello, será reconocida y ensalzada como heroína. Dalila, por el contrario, atraparé a un israelita. El autor la describe como una mujer fría, calculadora, inteligente, ambiciosa e interesada. Sin embargo, Dalila —a diferencia de Sansón, que miente y engaña— es directa y clara y en ningún

29. Cf. También Ju 8,19; 20,10.

30. El problema moral que subyace en el comportamiento de Yael lo trata la aggadá al sostener que la acción de Yael nos enseña que la trasgresión cometida con buena intención es más meritoria que una buena acción ejecutada sin intención (Hor. 10b). Además, en su descargo se recuerda que no utilizó un arma, sino un elemento del ámbito doméstico.

momento se dice que esté enamorada del protagonista. En consecuencia, la violencia se tolera y justifica de forma distinta cuando se comete a favor de Israel (Yael) de cuando se ejerce en su contra (Dalila). El mismo tipo de acción recibe una valoración diferente, en el primer caso se considera inevitable y justa, en el segundo se condena.

4. EL ANÁLISIS DE LA VIOLENCIA EN CLAVE LITERARIA

Tras la lectura del libro de Jueces queda patente la secuencia «pecado-castigo-arrepentimiento-salvación» que se proyecta de forma intencionada en cada uno de los jueces. La persecución de los israelitas es la consecuencia del pecado de idolatría. Sin embargo, desde la perspectiva de la formación de los relatos se trata de tradiciones locales, centradas en la figura de un héroe. Sólo posteriormente se amplían hasta convertirse en tradiciones atribuidas a todo Israel y sus protagonistas, en salvadores de todo el pueblo. Así, por ejemplo, en Ju 3 la historia inicial se circunscribe a Ehud y Eglón. En una segunda fase se amplía. Ya no es una historia entre dos personajes, sino entre dos pueblos, Israel y Moab. La tercera y última fase tiene un evidente carácter religioso, el episodio se enmarca dentro de la secuencia teológica propia del libro de Jueces.

Una posible explicación sobre el sentido e intención de estos relatos es la propuesta por Gibert. Este autor destaca el carácter literario de los relatos, pero a la vez incorpora en su análisis aspectos de la psicología y la sociología. Con respecto a Ju 4 y 5 considera que la violencia debe interpretarse desde el punto de vista del oyente/lector, que participa de la victoria y la asume como propia.³¹

.. el canto, ligado a una ceremonia de tipo festivo, tiene, en primer lugar, una función exorcista —catártica— de las frustraciones; integra al participante o al cantor de una victoria que no es más que simbólica.

En estas condiciones, el himno canaliza por sí mismo una violencia más o menos reprimida que desaparece en el silencio que sigue [nota 2]. En cuanto al relato, nacería de una necesidad de explicitación pintoresca que no tendría ninguna razón para contenerse ni en la fuerza de los detalles ni en el orden de lo extraordinario. El extremo de la elección de los gestos y de

31. Gibert, 2007: 101-102.

los actos entraría así en el orden de la curiosidad del oyente o del lector, que se vería remitido en virtud de ello a su propia necesidad de violencia como satisfacción de un deseo frustrado. Así que ni que decir tiene que la apuesta no está del lado de la veracidad y de la autenticidad del episodio, sino del lado de un género literario que hace primar el interés del lector (o del oyente) tal vez por el placer, a buen seguro con un sentimiento de victoria cuya realidad y realismo importaría poco, incluso nada en absoluto.

En esta misma línea se sitúa el episodio de Ehud. Muy posiblemente el relato de la muerte de Eglón haría las delicias de la audiencia, al quedar claro cómo la astucia y habilidad habían salvado a Ehud. La ironía, el sarcasmo y la mofa son elementos claves para entender este episodio.³² Por otra parte, entre Ju 4,14-22 y Ju 3,15-29 existen claras semejanzas en los motivos y en la estructura, que es similar aunque en orden inverso: asesinato de Eglón - guerra contra Moab // guerra contra Canaán - asesinato de Sísara.

Gibert entiende que se trata de tradiciones populares impregnadas de humor y de farsa, en las que las cuestiones de historicidad o de realismo no son los aspectos centrales y relevantes.³³

... este se encuentra ahí para *engancha*r al lector, para seducirle y gustarle. Y si recibe una información, es ante todo gracias a estos caracteres literarios que revitalizan de una manera singular una autenticidad histórica que ni siquiera pondrá en tela de juicio. En este sentido podemos decir que los narradores-autores de estos relatos hacen violencia al hacer poesía, en el doble sentido de la palabra *poesía*: *tocan la sensibilidad* del lector *fabricando* un relato cuya dimensión verídica importa poco.

Esta interpretación se apoya en las cifras inverosímiles, la imprecisión de los datos referidos a lugares o fechas, las evidentes exageraciones en el número de víctimas, etc.

32. Cf. Assis, 2006: 114-118.

33. Gibert, 2007: 109. Aunque tampoco se puede negar completamente el fundamento histórico en el libro de Jueces. Kang, 1989, en el cap. 6 de su monografía sobre la guerra en la Biblia analiza detenidamente cada una de las guerras del libro de Jueces y concluye que dichos relatos tienen una base histórica, a la que se ha incorporado una dimensión religiosa en época posterior.

De todo ello se deduce que la cuestión fundamental no es averiguar el trasfondo real que subyace en estos episodios, sino interpretar el papel que desempeña la violencia y el sentido que el lector le atribuye.³⁴

5. CONSIDERACIONES FINALES

El libro de Jueces se hace eco de episodios violentos, que a diferencia del libro de Josué, no se circunscribe a guerras en las que se lucha contra los pueblos extranjeros, sino que abarca otro tipo de conflictos. La violencia no es supuesta, ni imaginada, sino real,³⁵ ya sea física o de palabra, directa o indirecta, ejercida por un hombre o una mujer, por un individuo o por un grupo, cometida contra extranjeros o contra compatriotas.

Del análisis realizado se pueden extraer las siguientes conclusiones:

La violencia engendra violencia. Un acto cruel genera otros actos similares. El periodo premonárquico se describe como una espiral de violencia que va de menos a más.

Se justifica el odio contra el enemigo (moabitas, amonitas, cananeos...), e incluso se da un paso más, se sacraliza. Se despersonaliza al enemigo, «al otro», hasta el punto que su desaparición no resulta problemática.

Se acepta la premisa de que el fin justifica los medios, sin tener en consideración los daños colaterales producidos. Las víctimas inocentes son silenciadas y dejadas al margen.

Al igual que en el libro de Josué, en Jueces las batallas de los israelitas se presentan como guerras de Yahveh y se describen como guerra defensivas donde Israel lucha por su supervivencia, donde la violencia se emplea para legitimar la posesión de la tierra.³⁶ Sin embargo, no podemos olvidar que esa tierra no estaba vacía, sino que la habitaban con anterioridad otros pueblos: cananeos, hititas, amorreos, perezeos, hiwweos y jebuseos. Contra ellos se lucha para posteriormente expulsarles. Ante esta realidad,

34. En relación a la violencia en este libro, Gibert, 2007: 107, hace la siguiente valoración global: «... se entrega a una reflexión que no versa sólo sobre la violencia en cuanto tal, sino también sobre la manera de canalizarla, de reducirla o de salir de ella. Su aportación anda lejos de ser despreciable, aunque no sea verdaderamente estimable más que al final de la reflexión».

35. El único caso donde se busca una alternativa pacífica previa al uso de las armas se encuentra en relación con Jefe (Ju 11,14-27).

36. Sobre este tema veáse Schwartz, 1997: 39-72.

es dudoso que se trate de guerras puramente defensivas, y que la legitimación de este proceder no suscite dudas.

En el trasfondo se halla la promesa divina de Dios de poseer una tierra, sobre la que encontramos dos tradiciones distintas, la promesa hecha a Abraham (Ge 15,18-21) y la promesa a Moisés en el contexto de la esclavitud, (Ex 3,7-10), que más tarde se vinculan entre sí en Ex 6,2-8.

La promesa de la tierra convierte a las tribus en un pueblo. Los relatos del Éxodo y de la Conquista son dos tradiciones de la posesión de la tierra muy distintas. En la primera, Israel experimenta la esclavitud y se convierte en víctima. En los relatos de la Conquista, sin embargo, tiene un papel activo, pues adquiere la tierra mediante la fuerza y la violencia. Por otra parte, las desavenencias entre las tribus de Israel (Ju 17-21) se describen amplia y pormenorizadamente y los relatos muestran un mayor grado de crueldad y horror. El espacio dedicado a estas cuestiones (causas, discusiones, estrategias, la situación de las víctimas) es muy superior al que ocupan las guerras de Israel contra los pueblos que habitaban en Canaán. Todo ello apunta a dos tipos de violencia: la que se comete de dentro a fuera (israelitas contra no israelitas) y la que se comete en el interior de Israel (entre tribus).

Mediante la sucesión continúa de episodios sangrientos los autores de Jueces definen esta época como un periodo marcado por la violencia. La alusión a «Por aquellos días no había rey en Israel; cada uno hacía lo que parecía recto a sus ojos» (17,6), lo corrobora. Alusión que se repite en el último versículo del libro (21,5) y que, como si se tratara de un resumen, presenta en pocas palabras su valoración de ese periodo de la historia de Israel (21,5). En el trasfondo de esta situación de caos y descontrol se encuentra el pecado que comete Israel contra Yahveh. Pero al mismo tiempo, este periodo inestable y turbulento conduce de forma inexorable a nuevas formas de gobierno y da paso a la instauración de la monarquía.

BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, S., 1998, *Warrior, Dancer, Seductress, Queen. Women in Judges and Biblical Israel*. New York, Doubleday.
- ALTER, R., 1981, *The Art of Biblical Narrative*. New York, Basic Books.
- ASSIS, E., 2005, «The hand of a Woman': Debora and Yael (Judges 4)», *Journal of Hebrew Scriptures* 5, disponible en www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/Article_49.html
- 2006, «Man, Woman and god in Judg 4», *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 20, 1, pp. 110-124.
- BAL, M., 1988, *Death and Dissymmetry. The Politics of Coherence in the book of Judges*. Chicago, University of Chicago.
- 1999, «Dealing/with/Women. Daughters in the book of Judges», en Bach, A. (ed.), *Women in the Hebrew Bible*. New York - London, Routledge, pp. 317-333.
- BENJAMIN, D.C., 2003, *Updates, Illustrations, Bibliographies, Additions, Corrections to D. C. Benjamin, The Old Testament Story, an Introduction*. Minneapolis, Fortress Press, pp. 93-101. www.doncbenjamin.com/OTS_Updates_Master.pdf.
- BRENNER, A. (ed.), 1999, *A Feminist Companion to the Bible (Second Series)*. Sheffield, Sheffield Academic Press.
- CANTERA, F. - IGLESIAS, F., 2000, *Sagrada Biblia*. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego, Madrid, BAC.
- COLLINS, J. J., 2004, *Does the Bible justify Violence?*. Minneapolis, Fortress Press.
- , 2003, «The Zeal of Phinehas: The Bible and the legitimation of violence», *Journal of Biblical Literature* 122, 1, pp. 3-21.
- EHRlich, C. S., 1999, «Joshua, Judaism, and Genocide», en Sáenz-Badillos, A. - Targarona, J. (eds.), *Jewish Studies at the Turn of the 20th Century*. Leiden, Brill, vol. 1, pp. 117-124.
- FISHBANE, M., 2002, *The Jewish Study Bible Commentary: Haftarat*. Philadelphia, Jewish Publication Society.
- GIBERT, P., 2007, *Biblia y violencia. La esperanza de Caín*. Bilbao, Mensajero, D.L.
- GUNN, D. M., 2005, *Judges*. Malden MA, Blackwell Publications.
- JOBLING, O., 1987, *The Sense of Biblical Narrative. Structural Analyses in the Hebrew Bible*. 2ª ed., Sheffield, Sheffield Academic Press.
- KANG, S. M., 1989, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*. Berlin - New York, Walter de Gruyter.

- LANDERS, S., 1991, «Did Jephthah kill His daughter?», *Biblical Review* 7, 4, pp. 27-31.42.
- LEÓN AZCÁRATE, J. L. de, 2003, *Dignidad humana y violencia en el Antiguo Testamento: el doble rostro de Yahvé*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- MELERO GRACIA, M^a L., 2009, «Muerte en Mispá. El caso de la hija de Jefte (Jue 11,29-40)», en Puig i Tàrrach, A. (ed.), *La Violencia a la Biblia* (Scripta Bíblica 9). Tarragona, Associació Bíblica Catalunya, pp. 64-86.
- MARCUS, R., 1986, *Jephthah and His Vow*. Lubbock. TX.
- MORLA, V., 2003, *La Biblia por fuera y por dentro. Literatura y exégesis*. Estella, Verbo Divino.
- MÜLLNER, I., 1999, «Lethal Differences: Sexual Violence as Violence against Others in Judges 19» en Brenner, A. (ed.), *A Feminist Companion to the Bible (Second Series)*. Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 126-142.
- NAVARRO, M., 1995, *Los libros de Josué, Jueces y Rut*. Barcelona, Herder-Ciudad Nueva.
- , 2005, «El Sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia Hebrea: Jueces 11 (la hija de Jefte) y 19 (la mujer del levita)» en Arriaga, M. y Estévez, J. M. (eds.), *Cuerpos de mujeres en sus (Con)texto*. Sevilla, Arcibel, pp. 227-243.
- NIDITCH, S., 1993, *War in the Hebrew Bible*. New York, Oxford, University Press.
- PUIG I TÀRRECH, A. (ed.), 2009, *La Violencia a la Biblia* (Scripta Bíblica 9). Tarragona, Associació Bíblica Catalunya.
- TRIBLE, Ph., 1984, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narrative*. Philadelphia, Fortress Press.
- SEIJAS DE LOS RÍOS-ZARZOSA, M^a G., 2003, «Los conceptos de alianza, pueblo y ley desde la perspectiva de los fundamentalismos judíos», *El Olivo* 58, pp. 55-68.
- , 2007, «Fundamentalismo judío y libros sagrados», en Piñero, A. - Peláez, J. (eds.), *Los libros sagrados en las grandes religiones. Los fundamentalismos*. Córdoba, El Almendro, pp. 123-134.
- SCHWARTZ, R. M., 1997, *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago - London, University of Chicago Press.
- SOGGIN, J. A., 1981, *Judges, A Commentary*. Philadelphia, Westminster Press.
- WILLIAMS, J. G., 1991, *The Bible, Violence, and the Sacred*. San Francisco, Harper Collins.