

## El Discurso de los Tiranos en Textos Proféticos y Apocalípticos

J. Severino Croatto



Hay en la Biblia una serie de pasajes poco considerados, pero relevantes para una aproximación socio-política a su mensaje. Son los discursos puestos en boca de los tiranos, perseguidores u opresores, o de sus ciudades personificadas. Tales discursos suelen ser registrados dentro de otro discurso de un profeta, de Yavé u otro locutor, discurso que a su vez es parte del texto mayor. Si enumeramos estos discursos en el orden aquí señalado (1, 2 y 3), el del tirano es el más importante en la significación (hay tres que “dicen” lo que aquel dice: el autor del texto *dice* que Yavé o el profeta *dice* que el rey opresor *dice* tal cosa.

El autor de Apocalipsis 18:4-8 *dice* que oyó una voz que *decía*, entre otras cosas, que la Gran Babilonia (cf. v.2) “dice en su corazón: ‘estoy sentada como reina...’” (v. 7). Por tanto, el orden de la lectura es inverso al valor de los mensajes; el desenlace, con todo, lo marca el segundo locutor: la “voz” de Apocalipsis 18:4ss (que representa a Dios) señala el destino de la ciudad opresora. Pero la desmesura de ésta, descrita por aquella misma voz, adquiere otra dimensión en el v. 7b cuando ella *misma expresa lo que es* en sus prácticas, mediante una referencia ideológica a lo que *cree ser*.

El autor de Isaías 14:3-21 relata el discurso que el oprimido, una vez liberado, deberá dirigir al rey de Babilonia. Este discurso (vv.4b-21) se despliega a su vez introduciendo varios sub-discursos (v.8b, de los cedros; v. 10b, de los reyes muertos; vv.16b-17 de los espectadores del seôl). Sin embargo, uno de tales sub-discursos (vv. 13-14), puesto en boca del mismo tirano, es relatado por el oprimido que enuncia el discurso total de los vv. 4b-21, y expresa la ideología del opresor no en lenguaje político, sino *religioso* (nivel ideológico). Este es el discurso *del tirano*, enunciado en primera persona. El texto crea entonces una oposición entre la desmesura de éste, llevada al paroxismo de su propia exaltación personal, y su destino, que es enunciado por el oprimido, quien a su vez se remite a la acción poderosa de Yavé (cf. v.5), lo que anticipa el sujeto del castigo anunciado (como ya realizado) en el v. 15.

Creemos de utilidad reconocer y analizar brevemente los lugares bíblicos donde aparecen estos discursos desafiantes y pretenciosos, confrontados con el poder del Dios liberador.

Ya hemos tratado algunos ejemplos: Isaías 10:8-11.13-14 (dentro de 5-27a), 14:13-14 (dentro de 4b-21), 36:4-10.14-20 (dentro del relato de 36:1-37:9a.37ab.38) y 37:10-13.24-25 (en el relato de 37:9b-37a) [1](#). El cuarto lugar dentro del “libro” de Isaías es la lamentación sobre Babilonia, en el capítulo 47. Los dos oráculos contra Asiria (Isaías 10 y 36-37), se corresponden entre sí al subrayar en los discursos el poder militar y conquistador del tirano, mientras que los dos pasajes referidos a Babilonia (14 y 47), se caracterizan por el género literario de la lamentación, en lo literario, y por la afirmación de la propia trascendencia, en el contenido. No obstante, si el capítulo 14 se refería al rey de Babilonia, el 47 se dirige a la ciudad misma. En Ezequiel 27-28 observaremos la misma yuxtaposición, en orden inverso. Los discursos del rey o de su ciudad se complementan, pues ésta es el lugar del trono y del poder, y la creación misma de aquel. Así también, los oráculos contra uno y otra se complementa. Quedémonos ahora en el texto de Isaías 47.

### 1. Isaías 47

En una lamentación se compara el pasado glorioso con el presente abyecto. En los vv. 1 y 5 (A y A' en la estructura manifiesta de 1-5) se contraponen el trono, el nombre de “dulce/exquisita” (v. 1) y el de “señora de reinos” (v.5), a la realidad presente: sentada en el polvo, sin títulos (v. 1); sentada en tinieblas, sin señorío (v.5). En el medio, la opresora es oprimida por las mismas prácticas que ella ejecutaba (v.2). El v. 4 es una antifona de confesión: “nuestro redentor: su nombre es ‘Yavé sebâot’, el “Especial de Israel””. Frente a la que quedó sin nombres ni títulos, los de Yavé destacan como los únicos valederos. La otra parte (vv. 6-15) muestra cómo Babilonia sobrepasó la medida impuesta por Yavé, de ser instrumento para castigar el pecado de su pueblo: Babilonia, en efecto, se convirtió en opresora insensible (v.6). En este momento se introducen cuatro fragmentos de discurso de Babilonia (vv.7a.8b.10a y b), dentro del discurso de Yavé (vv.1-3.5-15) y del pueblo (v.4), que a su vez son parte de lo que el autor dice que Yavé y el pueblo dicen. Prestemos atención a lo que Yavé dice que Babilonia dice:

Dijiste: “para siempre seré, la Señora de eternidad (o ‘del trono’)” (v.7a). La que dice en su corazón: “¡yo, y nadie más! No seré viuda, ni conoceré lo que es carecer de hijos” (v.8a). Dijiste: “nadie me ve” (v. 10a).

Dijiste en tu corazón: “¡yo, y nadie más!” (v. 10b).

Quien lee estos discursos de Babilonia recitados *por Yavé*, y dentro de la “intención retórica” del 2-Isaías (40-55), se da cuenta de inmediato que expresan mucho más que frases sueltas. Babilonia se arroga títulos divinos: la eternidad, la trascendencia, la unicidad, que en el texto de 40-55 (especialmente 40-48) son atributos de Yavé que, como varios otros, se oponen a los atribuidos a Marduc, Dios de Babilonia, en el poema de la

creación y de la fundación de ésta llamado Enuma eli s ¥ . Es, por tanto, la autoexaltación divina de Babilonia, capital y símbolo del imperio opresor de Israel, la que se expresa en estos discursos. Pero el discurso de Yavé muestra el destino real de la ciudad opresora: la eterna tiene un fin (v.7b), la que pretende ser única en el trono y ser fecunda (v.8b), está sin trono (v.1) y será viuda y sin hijos (v.8b); la inasequible y única (v.10), será alcanzada por la desgracia (vv. 11ss). La competencia entre Babilonia y Yavé queda anulada. Para el lector original, este mensaje era de confianza en el poder de Yavé. En nuestra relectura, nos dice que los imperios pretenden eternizarse, afirmarse, ser únicos, aunque en realidad son caducos, llegando el momento de la ruina en que “no habrá quien te salve” (v. 15).

## 2. Ezequiel 27-28

El libro de Ezequiel contiene un bloque de oráculos sobre las naciones vecinas a Israel, o relacionadas con él, en los capítulos 25-32. En realidad, habría que abarcar del 24 al 33, incluyendo la suerte de Jerusalén, cuya caída y castigo son advertidos en el 24 y cumplidos en el 33, formando en el conjunto una inclusión literaria. Los oráculos sobre los otros pueblos están organizados en series de cinco: una de breves anuncios a naciones circundantes (25: 1-17, Amón, otro, Moab, Edom, Filistea), la segunda dedicada solamente a Tiro (26:1-21; 27:1-36; 28:1-10 y 11-19) y Sidón, vecinas entre sí (28:20-23), la tercera a Egipto (29:1-21; 30:1-26; 31:1-18; 32:1-16 y 17-32). Fuera de esa triple serie, y por eso más significativo, es el oráculo *en favor* de Israel de 28:24-26, el único de signo positivo. Lo que parece fuera de lugar, sobre todo comparando con 24 y 33 es, redaccionalmente, el centro de esta totalidad literaria: una elaboración tardía que se convierte en centro teológico y mensaje para las comunidades judías dispersas entre muchos pueblos (v.25). Ahora bien, los oráculos contra Tiro y Egipto contienen elementos de aquellos discursos de tercer nivel (puestos dentro de otros dos discursos), y por eso tan significativos.

Los oráculos contra Tiro están organizados de esta manera: los dos primero, los más extensos, van dirigidos a la *ciudad* , por burlarse de la ruina de Jerusalén (26:2) o por enorgullecerse de ser el centro del tráfico comercial mediterráneo (27:2). Los dos últimos, más breves pero muy densos, están destinados al rey (28:12) o príncipe (nāgîd, v. 2) de la misma ciudad. Sabemos ya que ciudad y rey se identifican, sin embargo la primera encarna mejor el poder comercial y económico (claro en el capítulo 27), o el militar y defensivo (capítulo 26); mientras que el rey representa más el poder político y su representación ideológica.

El tema del oráculo contra la Tiro comercial y rica, lo da precisamente un discurso de autoelogio de la misma ciudad: “Tiro, tú dijiste: ‘Yo, (soy) perfecta de hermosura’” (27:3b).

No se trata de una metáfora (cf. *Biblia de Jerusalén* : “yo soy un navío de acabada hermosura”), sino de un autoelogio de la ciudad como modelo de belleza. Fundada “en el corazón de los mares” (v.4a.25b) -alusión al cabo donde está asentada-, su hermosura le viene de sus construcciones amuralladas y de su ejercito (vv. 10-11). El léxico de “hermosura” (yōpî) y “esplendor” (h a dār) es dominante (vv.3b.4b.10b.11b). Se refiere siempre a la *ciudad* . La belleza de una gran ciudad le daba prestigio; es un tema recurrente en la literatura cuneiforme, y se refleja también en la Biblia, en algunos salmos “de Sión” (por ejemplo, Salmo 48:3a. 13-14) y resuena todavía en la descripción de la nueva Jerusalén en Apocalipsis 21:11ss (resplandor, piedras preciosas, etc.). Tiro era una ciudad comercial, y el comercio era sobre todo marítimo; por ello es comparada también con un navío construido con los materiales más preciosos (vv.5- 7) y equipado con una tripulación experta (vv.8-9a). La expresión del v.25b resume todo lo dicho sobre el navío (texto poético) y sobre la ciudad y su enorme comercio (texto en prosa): “Estabas repleta y engreída (lit. ‘te hiciste pesada’) en el corazón de los mares”.

En el anuncio del castigo (vv. 26-36), el motivo anterior de “en el corazón de los mares” sirve maravillosamente para señalar el lugar de la destrucción por hundimiento (vv. 26b. 27b. 32b. 34a. 34b). La última palabra: “no serás más, para siempre”, se asocia a las ironías anteriores para contraponerse a la pretensión de eternidad que caracteriza a estas figuras.

En los discursos de Yavé sobre el príncipe o el rey de Tiro, encontramos un primer discurso de éste en 28:2a: “Dios (soy) yo. En una residencia divina estoy sentado, en el corazón de los mares”.

También Jerusalén es celebrada como residencia divina (“ciudad de nuestro Dios”, Salmo 48:2.9). La diferencia está en el hecho de que el Dios de ésta es Yavé, mientras que el de Tiro pretende ser el *rey* . No se menciona al Dios de Tiro. Este desnivel es el mismo que habíamos encontrado en los discursos del rey asirio Senaquerib (Isaías 36:18-20; 37:10-13) [2](#). El opresor se cree Dios. Este sentimiento surge del poder centralizado, político, económico-comercial, militar; es la ideología del poder, que quiere legitimarse en el orden trascendente. Los motivos de la sabiduría (28:3-6.12.17) y del esplendor (vv. 7b. 14b. 16b.17) apuntan a la misma intención transgresora. Pero Yavé, el locutor del discurso mayor, le recuerda que *no* es un Dios (v.2b.6a.9) y que le acontecerá lo que *no sucede* a los Dioses, a saber, la muerte y la destrucción (28:6ss. 16b y ss). Esta debe ser la suerte de los imperios opresores.

A todo esto podría alguien preguntar: ¿dónde está la maldad del comercio, la riqueza y el poder militar de Tiro? ¿No son realidades legítimas? Cabe destacar como rasgo retórico muy elocuente en este paquete de oráculos contra Tiro, que la *inmoralidad* de su

comercio y de sus prácticas de violencia está marcada sólo al final, como de sorpresa: “tu interior está lleno de violencia”, y eso “por la amplitud de tu comercio” (28:16a). En el v. 18a se da una curiosa inversión de calificativos: ahora “por la multitud de tus delitos, por la iniquidad de tu comercio has profanado tus santuarios”, o sea, en 16a el comercio es numeroso; en 18a, los delitos. En 16a el interior de Tiro está lleno de violencia; en 18a el comercio es inicuo. Este cruzamiento de connotaciones tiene una función retórica (llamar la atención sobre la conexión entre comercio y pecado) y querigmática: dejar claro el pecado de la ciudad y del rey, llenos de riqueza, poder y pretensiones divinas.

### 3. Ezequiel 29-32

Este conjunto contiene, como quedó señalado, cinco oráculos contra Egipto. En el segundo oráculo contra la ciudad de Tiro, el discurso de ésta aparecía al principio, luego seguía un desarrollo como discurso de Yavé, para terminar con el anuncio del castigo. En el primer oráculo contra Egipto (29:1-21), se empieza también con el discurso del faraón dentro de la primera frase del discurso de Yavé:

Aquí estoy contra ti, faraón, rey de Egipto, cocodrilo (monstruo) grande, recostado en medio de tus (TM “sus”) Nilos, que has dicho (TM “dijo”): “A mí (me pertenece) mí Nilo, yo mismo lo he hecho” (v.3).

Apenas enunciado este discurso, Yavé anuncia por contraposición el castigo de Egipto, comparado a un ser acuático que es sacado del Nilo (es el lexema más frecuente: vv. 4-5) y no puede vivir en tierra. Cuando se reitera la frase del faraón (v. 9b, en el discurso de Yavé en prosa, vv. 8 ss), se habla del castigo como desolación del país de Egipto. Una relectura completa el texto, anunciando la futura restauración de Egipto con el mismo vocabulario usado para las promesas de restauración de Israel (cf. vv. 13s en oposición al 12).

El faraón recostado en medio del Nilo, simboliza el dominio del país atravesado por ese río. Pero la afirmación de haberlo hecho solo, se entiende como pretensión a la divinidad. Poder y autodivinización se asocian espontáneamente. Una atribución parecida, en boca de otro tirano (Senaquerib, rey de Asiria), aparece en Isaías 37:25, en que también se alude a los Nilos de Egipto, solo que en sentido contrario: “yo secaré con la planta de mis pies todos los Nilos de Egipto” (37:25b) [3](#). En Ezequiel 30:12 (el segundo oráculo contra Egipto) es justamente Yavé quien dejará secos los Nilos (vemos que el motivo es recurrente, indicio de su significación simbólica). En efecto, es el “orgullo de su fuerza” (30:6a.18a) lo que Yavé no soporta, frase que en 30:18a está asociada al “yugo de Egipto”. Egipto es el paradigma del país opresor, y esta única mención es suficiente para suscitar la memoria de la antigua opresión. No obstante, muchas naciones experimentaron su yugo a lo largo de los siglos, hecho que es recordado en la última frase del último oráculo (32:22

LXX: “porque había puesto el terror en la tierra de los vivos...”, ahora yace en la tierra de los muertos, tema del último oráculo, vv. 17ss).

Cabe destacar finalmente que el capítulo 31 (donde se aplica a Egipto un oráculo referido originalmente más bien a Asiria, Por la descripción y por el inicio del v.3 en el TM), refuerza el tema del discurso del faraón de 29:3 mediante alusiones a su grandeza (v.2b), gloria y grandeza (v.18), su altura (imagen del cedro, vv.3.10.14a) y belleza (vv.7.8b.9), y a su habitación en el jardín de Dios (vv.8-9, ¡comparar la oposición en los v. 16-18!). El núcleo de la acusación está en el v.10, en que se critica simbólicamente la *hubris* o desmesura imperial del faraón: “por haber empinado su estatura, y haber erguido su cima hasta las nubes y haberse engrdeído su corazón por su altura (w e rām l e bābô b e gobhō)”. Todos los tiranos terminan legitimando sus prácticas de opresión, invocando algún tipo de trascendencia. El poder omnímmodo despierta el apetito de divinidad. Un imperio suele arrogarse todos los derechos que niega a los pueblos dominados, y se cree invulnerable e inmortal. Los mensajes proféticos que estamos considerando son tremendamente atinentes, sin necesidad de mayores relecturas. Hay que resucitarlos y re-anunciarlos.

#### 4. Ezequiel 38

Con todo lo que tienen de enigmáticos los capítulos 38 y 39 de Ezequiel, que seguramente son muy tardíos, su mensaje es inteligible. Constituyen dos grandes oráculos de protección a Israel. El contexto que suponen es el de alguna invasión extranjera, mucho tiempo después del retorno del exilio (38:8). La clave de 38:17 indica que Gog es aquí el representante de un pueblo extranjero usado por Yavé como instrumento para castigar a Israel. La alusión a los profetas del pasado es interesante, pues supone tradiciones conocidas que podemos identificar en el *corpus* profético transmitido. El tema del capítulo 38 es el de la “desmesura” del conquistador enviado por Yavé (final del v.7) hacia la tierra de Israel (vv.8-9). En este momento del relato se produce la conjunción de los tres discursos (del profeta/autor del libro, de Yavé, del rey Gog):

Así dice el señor Yavé: “aquel día te subirán al corazón cosas/ palabras (d e barîm) y proyectarás un proyecto de maldad, y dirás:

‘subiré contra un país abierto, iré contra gente tranquila, que habita en seguridad; todos habitan sin murallas, sin cerrojos ni puertas; (iré) a saquear, a haber botín, para poner mi mano (TM “tu mano”) sobre minas repobladas y sobre un pueblo congregado de entre las naciones que produce ganado y hacienda, que habita en el centro de la tierra”’.

No es el discurso de un enviado de Yavé, sino de un típico despojador de territorios ajenos. La descripción del oprimido es elocuente: no es un país militarizado y a pesar de ello vive “en seguridad”; es un país de campesinos productores. Los militares, en cambio,

solo tienen pensamientos de destrucción; nunca se han visto armas productoras de bienes. Los pensamientos que le suben al corazón a Gog (v.10) son precisamente esos. La oposición entre el opresor y el oprimido es clara: éste produce, aquel despoja. Como la razón de ser de la relación “señor/esclavo” es el trabajo, en nuestro texto la relación de ser del formidable ejército de Gog (vv. 4-6 y 9) es la producción de los campesinos de Israel. El tenor del discurso no es muy diferente del rey asirio representado en Isaías 10: 13s (saqueo de depósitos, despojo de “la riqueza de los pueblos”), solamente que en Ezequiel 38 el armamento es descrito por Yavé (vv.4ss), mientras que en Isaías 10 es parte del discurso del mismo tirano. La intención imperialista y de despojo universal de Gog es explicitada en otro discurso puesto en paralelo al del tirano, en el v.13, que sigue inmediatamente: la gente de los reinos sudarábigos de Saba y Dedán, o los mercaderes de Tarsis (en el Mediterráneo), le preguntan directamente al tirano, repitiendo los dos lexemas principales de su discurso (saquear, hacer botín, cf. v.12a):

¿A saquear has venido? ¿para hacer botín has congregado tus huestes? ¿Para “levantar” el oro y la plata, para apoderarte de ganado y hacienda, para hacer un gran saqueo?

El texto de este subdiscurso añade la mención del oro y la plata, porque se trata ahora de países productores o comerciantes de esta clase de bienes, pero la isotopía (la producción/riqueza) es la misma.

Todo esto sin embargo es *interpretado* por el discurso de Yavé, del que aquellos discursos son parte. Los vv.14- 23 constituyen el desenlace de esta escenificación de una gran campaña militar extranjera contra un país pequeño, productor, que vive seguro (¡no por el militarismo!). Yavé mostrará poder contra este tirano; será su “día” (vv.14.18.19). El capítulo 39 es un “ritornello” con variaciones: los v.1-7 resumen el capítulo 38, pero los vv. 8-20 expresan con gran ironía el castigo del invasor. Aquí nos interesa retener el contenido de la pequeña unidad de los vv. 9s: los invadidos liberados harán una gran fogata con las armas del enemigo (¡se usan siete lexemas para indicarlo!). Irónicamente, éstas servirán para leña, constituyendo un aporte económico de gran magnitud (“no se irá ya a buscar leña en el campo, ni se recogerá en el bosque, porque se hará fuego con las armas”, v.10). El léxico ya usado de “saqueo/despojo” se vuelve a emplear (v. 10b), si bien ahora el sujeto es el pueblo antes despojado y saqueado.

## 5. Jeremías 46 y 49

El libro de Jeremías también conoce el recurso literario de poner en boca de los tiranos el discurso sobre sus propias prácticas o sobre su propia percepción. En el bloque de oráculos de este libro sobre las naciones (46-51), los extremos se refieren a los dos grandes imperios que intervinieron en Judá durante la predicación de Jeremías: Egipto

(como apoyo, o como invasor del país) y Babilonia que, de instrumento de castigo (en el mensaje del Jeremías histórico) pasó a ser un invasor inhumano en las relecturas de los capítulos 50-51. El oráculo contra Egipto (46) inaugura la serie. El gran ejército del faraón Nekaó había sido derrotado en Carquemis por el príncipe Nabucodonosor, en el verano del 604. Ya antes, en el 609, había pasado por el territorio de Israel para defender a sus antiguos enemigos, los asirios, en decadencia. En aquella ocasión había asesinado a Josías, aunque hay otras interpretaciones sobre este crimen narrado en 2 Reyes 23:29s [4](#). El faraón es comparado con el Nilo que sube (vv.7-8a). En medio de la descripción de su ruina, el discurso de Yavé incluye el del faraón, en el que se expresan la fuerza militar y la capacidad destructiva del invasor:

Voy a subir, voy a cubrir la tierra; haré perecer a la ciudad y a los que viven en ella. Subid, caballos y enfureceos, carros; salgan los valientes, Kus y Put que manejan el escudo, y los Judíos que manejan y tensan el arco (vv.8b-9).

El faraón emplea mercenarios de otros pueblos vecinos para crear un gran ejército de invasión. Pero más grande es su ostentación de poderío, que más destaca su caída: “tu alarido llenó la tierra” (v.12). El oráculo que sigue (vv. 13ss) sobre el ataque de Nabucodonosor a Egipto, confirma el dominio de Yavé sobre la historia y el castigo del país del Nilo. Los destinatarios de estos mensajes leen aquí que hay una perspectiva de liberación para el pueblo invadido por el poder imperial faraónico.

El mismo juego de oposiciones (entre la fanfarronería de un poderoso y el poder protector de Yavé) aparece brevemente en el oráculo de Jeremías sobre Amón (49:1-6), país que había usurpado parte del territorio transjordano de Israel (v.1). El oráculo se desarrolla como lamentación, imaginando la destrucción del invasor como ya acaecida. En ese mismo contexto literario se pone el discurso de la ciudad personificada (como en Isaías 47), que por breve no deja de ser elocuente: “¿Quién llegará hasta mí?” (v.4b) [5](#).

El motivo de esta *seguridad* está dado en el v.4a: no se alude al armamento militar ni a las defensas sino a los *tesoros*, que son la base para aquellos, y a su vez el fruto de otros despojos, externos o internos. El Dios Milkom (v.3b) queda casi oscurecido frente a estas otras manifestaciones de poder.

## 6. El opresor en el libro de Daniel

Aunque los capítulos 1-6 constituyen una sección originalmente diferente de 7-12, la “obra” presente entrecruza los temas completándolos en cada caso. Así, no es difícil entender que el soberano autoexaltado por la adoración de la estatua del capítulo 3, es el mismo personaje -en su referencia histórica- que la bestia insolente del capítulo 7 o que “el rey del norte” del 11. A nivel de redacción, es Antíoco IV en todos los casos.



Según Daniel 3, Nabucodonosor erige una estatua fantástica (v.1) para ser objeto de postración y veneración (*n e palls e gad*, vv.5b.6a. 10b. 11a. 12b.15.18). No se aclara si la estatua es de un Dios caldeo o del mismo Nabucodonosor. El verbo *p e laj* (“dar culto/adorar”), tiene siempre como objeto un plural (“mis Dioses”, vv.14b; “tus Dioses”, vv.12.18), y no suelen hacerse estatuas de muchas Dioses; estos son antropomorfos en su simbolismo principal y, por tanto, sus representaciones son individuales. Indicio de que en Daniel 3 la estatua es del mismo monarca autodivinizado. No era la costumbre de los caldeos, sí empero de algunos reyes seléucidas, entre ellos Antíoco IV, cuyo paradigma es el “Nabucodonosor” del libro de Daniel.

Ahora bien, en el discurso puesto en boca del rey babilónico, éste amenaza a los tres jóvenes con el fuego del crematorio, culminando así su arenga: “¿qué Dios os podrá librar de mis manos?” (v. 15b).

El lenguaje recuerda al de Senaquerib en su ultimátum al rey Ezequías (Isaías 36:20); su tenor es de una pretensión infinita, pues el monarca no se compara con otro rey sino con otro Dios. Se sabe omnipotente, la respuesta de los tres jóvenes da por sentada esta equiparación, pero ellos la niegan, confesando que *su* Dios (Yavé) es capaz de “librarlos” del crematorio (v. 17) [6](#).

El equivalente de este discurso son las alusiones a la insolencia verbal de la última bestia de Daniel 7:8b.25, o del rey seléucida de 11:36:

“(tenía) una boca que *hablaba* grandes cosas” (7:8b);

“palabras contra el Altísimo *hablará*” (v.25a);

“actuará según su voluntad el rey; se exaltará y se agrandará sobre todo Dios, y contra el Dios de los Dioses *hablará* cosas maravillosas...; por encima de todos se agrandará” (11:36a. 37b).

El contenido del “hablar” grandes cosas, o contra Dios, no es registrado; queda a la interpretación del lector, sin embargo, el contexto inmediato y los lugares paralelos ya comentados remiten inconfundiblemente a la autoglorificación divina del emperador. El “se exaltará y se agrandará sobre todo Dios” de 11:36, está dando el tenor de su hablar; por lo demás, el preferir “grandes cosas maravillosas” es una equiparación con Yavé, ya que el termino aquí usado (*nipla' et*) se refiere a los grandes hechos salvíficos del Dios de Israel (cf. Éxodo 34:10a; Salmo 136:4; Josué 3:5; Jueces 6:13; Jeremías 21:2...; Nehemías 9:17). Son los *megaleia tou Theou* de Hechos 2: 11 b. El vocabulario de grandeza y de elevación de 11:36a nos recuerda el discurso del rey de Babilonia en Isaías 14: 13s, o el de

Amón (Jeremías 49:4) y Edom (Abdías 3). La asociación con el poder divino es explícita en Isaías 14.

Es de notar que este lenguaje insolente de los tiranos funciona en el texto como legitimación del poder político, militar y económico. Lo hemos señalado en textos anteriores; en Daniel 11 se refleja en los vv.38s (defensas características; expropiación y concesión de tierras) y 42s (Antíoco IV “extenderá su mano sobre los países..., se apoderará de los tesoros de oro y plata y de todos los objetos preciosos de Egipto”). Las “cosas grandes” que Antíoco *habla* . autodivinizándose, responden a prácticas políticas apoyadas en la fuerza; “cosas maravillosas (*nīpla' et*) , tal vez (fortalezas, conquistas inmensas, riqueza proveniente del despojo de países enteros, 11:38s) desde la perspectiva del opresor. Realizaciones que pretenden imponer “paz y seguridad” para el proyecto imperial, pero que significan miedo e inseguridad para los vasallos que necesariamente tienen que optar entre el servilismo o la persecución [7](#).

## 7. Apocalipsis 13 y 18

El motivo del discurso implícito del tirano, mencionado en Daniel 7:8.25 y 11:36s, es retomado en las relecturas que de este libro hace el Apocalipsis. En la presentación de la Bestia del mar (capítulo 13: 1-10) se señala la indicación de “nombres blasfemos” en sus siete cabezas (v.1b), y que “le fue dada una boca para hablar *grandes cosas (megala)* y blasfemias...; y ella abrió su boca para blasfemar contra Dios, blasfemando su Nombre y su santuario...” (vv.5s). El texto dice más de lo que deduce una lectura rápida. En efecto, los “nombres” que lleva son títulos divinos, pues son calificados de “blasfemos” y que se oponen al Nombre de Dios; la blasfemia tiene un objetivo claro, “contra Dios y su santuario, y los que habitan en el cielo” (v.6), o sea, Dios y su comunidad.

El apuntar al cielo (cf. Daniel 8:10) para ocupar el lugar de Dios, es la pretensión de todo tirano omnipotente: lo dice el libro de Daniel respecto de Antíoco; lo define muy bien el autor de 2 Tesalonicenses hablando del imperio romano (2:4 “el adversario; que se eleva sobre todo lo que se dice de Dios u objeto de culto, hasta el extremo de sentarse el mismo en el santuario de Dios, mostrándose a sí mismo como que es Dios”). Esta carta deuteropaulina es contemporánea al Apocalipsis, o tal vez un poco posterior. En ambos casos, hay detrás una experiencia de las prácticas del imperialismo romano y de sus legitimaciones ideológicas. El texto habla de la *adoración* de la Bestia por “los habitantes de la tierra” (v.8), expresión que en este libro se refiere a los adictos al imperio (cf. 3:10; 6:10; 8:13; 11:10; 13:12.14; 17:2.8, etc.). La Bestia representa el poder político imperial, siendo el Dragón (capítulo 12) su dimensión divina (demoníaca, para el texto, cf. 12:9) y la Bestia de la tierra (13: 11ss) o Falso Profeta (16:13; 19:20; 20:10) la ideológica. A partir del capítulo 17 se introduce otra figura, la de la Gran Ramera (v.2), que a su vez es

identificada con Babilonia la Grande (vv.5.18). En adelante, ésta ocupa el escenario del vidente. Así estamos en el capítulo 18 (cf. vv.2ss). La Gran Ciudad (17:18) es Babilonia. Esta es, en la clave profética que usa el autor, el paradigma del centro del poder político y económico del imperio, y en su referencia histórica es *Roma*, como “Nabucodonosor” era Antíoco IV para el libro de Daniel.

El capítulo 18 es un anuncio (anticipado respecto de 19: 11ss) del juicio a la perseguidora de los cristianos, utilizando el género literario de la “lamentación sobre la caída de una ciudad”. En este caso se inspira sobre todo en la lamentación de Isaías 47, en los oráculos deuterojeremianos contra Babilonia (Jeremías 50-51) y en los de Ezequiel 26-28 contra Tiro, que ya hemos observado. En las lamentaciones se estila “comparar” dos situaciones, la de “antes” con la de “ahora”. El lector lo comprenderá fácilmente leyendo Lamentaciones 1:1; 2:1; Isaías 14:4b-5.12s; Ezequiel 26:17; 28; 12bss, etc. Ahora bien, en Apocalipsis 18 (como en Isaías 47) se compara el “ahora” glorioso y triunfal con el “después” (escatológico en el texto apocalíptico), pero este “después” está expresado como un suceso ya realizado: “cayó, cayó, la Gran Babilonia ” (13:2). La ironía se profundiza oponiendo esta realidad (anunciada, anticipada) a los títulos de la Gran Ciudad y, antes que nada, a su propia pretensión de omnipotencia y eternidad:

Por lo que se autoglorificó y se entregó al lujo, dadle tormentos y llanto; pues dice en su corazón: “ *estoy sentada como reina* , y no soy viuda, ni he de conocer el llanto”; por eso en un solo día llegarán sus plagas... (vv.7s).

La dependencia literaria de Isaías 47:8 (y Ezequiel 28:2) no quita la pertinencia de la referencia a Roma, a su orgullo y exaltación. Este discurso, puesto dentro de otro discurso de origen divino que marca el destino de la Gran Ciudad , debe leerse en el contexto de todo el capítulo, que se desarrolla en la forma de continuas oposiciones entre los títulos de aquella y su juicio y desolación. Lo notable es que ahora la lamentación (iniciada Por la fórmula “¡ay, ay!”) forma parte del discurso de tres socios de Roma: los reyes de la “tierra” (v.9a), los comerciantes (vv.11ss.15ss) y los marinos (vv.17bss). Estos discursos son todavía parte del discurso de la voz celestial del v.4 (que se prolonga hasta el v.24). Vale la pena marcar la estructura del triple discurso-lamentación [8](#).

El lector puede reconocer numerosas relaciones en este texto así diagramado, pero vamos a explicitar algunas. En la triple lamentación ( B ) de los reyes, comerciantes y marinos del imperio, se remarca en b , b' y b ” el poder, el prestigio y la riqueza de la Gran Ciudad (título reiterado en todo el capítulo) [9](#). La situación presente de juicio o desolación, que motiva el lamento, se expresa siempre con la misma fórmula (“porque en una hora”), para indicar irónicamente la caducidad y el fin instantáneo de la que parecía omnipotente y eterna. Las dos lamentaciones de los extremos ( A y A' ), enunciadas directamente por las

voces celestiales, ponen en primer lugar el tema de la caída ( a y a' ); por contraposición se añade el título que ya no vale

A

a "Cayó, cayó (*épesen*)

b Babilonia la Grande

c llegó a ser (*egéneto*)... (v.2)

d *porque...* de su fornicación... *todas las naciones* ,y los *reyes de la tierra* con ella fornicaron,y los *comerciantes de la tierra* del poder de su lujo de enriquecieron (v.3).

a "¡Ay, ay! la Ciudad Grande.

b Babilonia, la Ciudad poderosa (*isjurá*)

c *porque* en una hora llegó tu juicio (*krisis*) " (v. 10).

B

a' "¡Ay, ay! la Ciudad Grande

b' la vestida de lino, púrpura y escarlata, saturada de oro, piedras preciosas y perlas,

c' *porque en una hora fue devastada (eremothe)* tanta riqueza" (v. 16).

a" "¡Ay, ay! la Ciudad Grande ,

b" en la cual se enriquecieron todos los poseedores de navíos en el mar, gracias a su opulencia / prestigio,

c" *porque en una hora fue devastada (eremothe)* " (v.19).

A

a' "De esta manera de un empujón (*hormémati*) será arrojada,

b' Babilonia la Gran Ciudad ,

c' y no será encontrada ya más (*ou me heurethé eti*)" (v. 21) la voz de los citaristas... no se oirá más en ti (*ou me akousthé en soi eti*), todo artesano... no se encontrará más en ti (*ou me heurethé en soi eti*), la voz de (la rueda de) molino no se oirá más en ti (*ou me akousthé en soi eti*) luz de lámpara.. no aparecerá más en ti (*ou me fáne en soi eti*), la voz del novio y de la novia no se oirá más en ti (*ou me akousthé en soi eti*)

d' *porque tus comerciantes eran los magnates (magistanes) de la tierra porque con tus sortilegios erraron todas las naciones* " (v.23) y en ella sangre de profetas y santos fue encontrada (*heurethe*) y (sangre) de todos los degollados (*esfagmenon*) sobre la tierra" (v.24).

("la Grande", " la Gran Ciudad ", b y b' ), y la situación presente ( c y c ' ) es expresada primero en positivo ("llegó a ser", v.2) con negatividades (demonios, espíritus inmundos, etc.), y la segunda vez en negativo ("no se encontrará, oirá, no aparecerá ya más", vv.21 b-23a) con positividades (voz de músicos, etc.). El efecto-de-sentido es grandioso. Al triple *porque* de las lamentaciones en B. (vv. 10.16.19) se opone el doble *porque* del juicio y castigo en A y A' (vv.3 y 23b, d y d" ). Nótese el quiasmo "todas las naciones/reyes de la tierra/comerciantes de la tierra//comerciantes/magnates de la tierra/todas las naciones", que subraya el control político y comercial del imperio. Por otra parte, el motivo religioso de la *porneia* de d (v.3) es contrabalanceando en d' por el de los sortilegios (v.23b, inspirado en Isaías 47:12-15). En el trasfondo esta el tema del poder divino y salvador del imperio personificado.

Sin embargo, el texto, que hasta ahora se mantenía en las isotopías política, económica y religiosa, termina con un desvío intencional que pone en el escenario a los cristianos mártires (v.24). A los seis " *no se encontrará/oirá, no aparecerá*, de los vv.21b-23a, se contrapone ahora el " *sí fue encontrada*" de la sangre de los mártires (v.24). La positividad negativa del v.3 tiene su complemento en el versículo final: lo único que se ve en la Gran Ciudad es *sangre* .

Pero este marco "lamentacional" no hace más que profundizar, como burla e ironía, el discurso de autodivinización de los vv. 7s, que vale la pena volver a escuchar:

Por lo que se autoglorificó y se entregó al lujo, dadle tormentos y llanto; pues dice en su corazón: "estoy sentada como reina, y no soy viuda, ni he de conocer el llanto"; por eso en un solo día llegarán sus plagas...

La frase "en un solo día" resonará luego en el "en una hora" de los vv.10.16 y 19. Frente a la "reina entronizada", la voz celestial que recordaba su discurso orgulloso termina con un

lapidario “ porque poderoso ( *isjuros*, cf. v.10) es el Señor Dios, el que la juzgó/condenó”(v.8b).

Hermoso cierre bíblico del tema de los discursos de los tiranos. En todos los casos el mensaje es claro: ante los opresores poderosos, autodivinizados, los oprimidos ponen su esperanza en el Yavé liberador o en el Cordero resucitado.

Los discursos de los tiranos expresan la *percepción* que de estos tienen los oprimidos. Reflejan la ideología político-militar de aquellos *según* era experimentada y visualizada por éstos. En efecto, nunca fueron pronunciados tales discursos, ni por ellos, ni por Yavé o sus representantes. Tampoco fueron dirigidos a los reyes opresores, *sino a los oprimidos*. Además de escuchados, también fueron *producidos* por estos últimos. Muestran exactamente la ideología y las prácticas imperiales y tiránicas, pero su inclusión en otro discurso, de Yavé o de un ángel, señala la perspectiva del oprimido. Esto nos dice que revelan cierto grado de concientización, que justamente se genera en la experiencia y en la vida del oprimido, cuya tradición lo ha alimentado con la memoria de luchas por su libertad.

1 “Desmesura del poder y destino de los imperios (Exégesis de Isaías 10:5-27a)”: *Cuadernos de Teología* 8:2 (1987) 147-151; “Una liturgia fúnebre por la caída del tirano. Exégesis de Isaías 14,4b-23”: *RIBLA* 2 (1988) 59-67; “La crítica profética a la ideología militar imperialista. Exégesis de Isaías 36-37”: *Revista Bíblica* 49 n.27 (1987) 169-185.

2 Art. Cit., en último lugar. Pág. 175.

3 Sobre las implicaciones de esta expresión. cf. *Ibid* ., págs. 182s.

4 Cf. R. Nelson, “ *Realpolitik* in Judah (687-609B.C.L.)”, en W.W. Hallo y otros, *Scripture in context* (Eisenbrauns, Winona Lake 1983) 177-189, esp. págs. 183ss (Josías no era enemigo sino aliado de Egipto, pero fue traicionado por Nekao con la intención de recuperar el dominio egipcio sobre Palestina).

5 Pregunta parecida hace (el rey de) Edom en Abdías 3b (no incluida en el oráculo paralelo de Jeremías 49: 16, yuxtapuesto al de Amón ya visto). El motivo del orgullo no es la riqueza (Jeremías 49:4, sobre Amón), sino “las alturas” (símbolo de la divinización y de impunidad). Yavé lo “hará bajar” de allí. El discurso de Edom está dentro del discurso de Yavé: “dices en tu corazón: ‘¿quién me hará bajar a tierra?’”. La frase esta encerrada en una estructura:

A “Tú que habitas en las hendiduras de la roca

B -la altura de tu residencia (TM “su residencia”)

C (eres) el que dice en su corazón: ¿quién me bajará a tierra?’

A' aunque te encumbres como el águila

B' y entre las estrellas pongas tu nido,

C' de allí te haré bajar”.

En A y A' tenemos la metáfora, en B y B' la referencia a la ideología de autoexaltación (residencia divina), y en C y C' la desmesura del rey de Edom ( C ) contrapuesta a su destino inverso ( C' ). El final es breve (en hebreo son dos palabras: missãm jîd e ka) pero impresionante, por deshacer el triunfalismo divino del rey de Edom.

[6](#) Ver las observaciones interesantes de Hans de Wit: *Libro de Daniel. Una relectura desde América Latina* (Rehue, Santiago. 1990), págs. 123-134.

[7](#) Es de notar que la expresión “paz y seguridad” de 1 Tesalonicenses (que alude a la ideología imperial romana, expresada también en monedas con el mismo tema), aparece ya en el libro de Ester 3: 13g (LXX), aunque con léxico distinto. El motivo de la “perturbación” destaca en el texto, cf. B. Gallazzi, *Ester. A mulher que enfrentou o palacio* (Vozes, Petrópolis.1987), pág.146.

[8](#) Ver D. Ramírez R., “El juicio de Dios a las transnacionales o Apocalipsis 18”: *RIBLA 5-6* (1990), 55-74, esp. pág. 68.

[9](#) Este título está señalado bajo a , a' y a'' en B, y bajo b y b' en A y A .