

ORIENTE Y OCCIDENTE EN LA ANTIGÜEDAD

Actas del II Congreso Internacional
de Jóvenes Investigadores
del Mundo Antiguo
(CIJIMA II)

José J. Martínez García - Pedro D. Conesa Navarro
Lucia García Carreras - Celso M. Sánchez Mondéjar
Carlos Molina Valero
(Coords.)



cepoAt

CENTRO DE ESTUDIOS DEL PRÓXIMO ORIENTE Y LA ANTIGÜEDAD TARDÍA
UNIVERSIDAD DE MURCIA

CIJIMA II

II Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo
(25-28 de marzo de 2015)
www.um.es/cepoat/cijima

- © De los artículos: los autores
- © De esta edición: Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía

COMITÉ ORGANIZADOR:

Rafael González Fernández (Universidad de Murcia)
Gonzalo Matilla Séiquer (Universidad de Murcia)
Pedro David Conesa Navarro (Universidad de Murcia)
José Javier Martínez García (Universidad de Murcia)
José Antonio Molina Gómez (Universidad de Murcia)

COMITÉ CIENTÍFICO:

Alejandro Egea Vivancos (Universidad de Murcia)
Laura Arias Ferrer (Universidad de Murcia)
José Miguel García Cano (Universidad de Murcia)
José Miguel Noguera Celdrán (Universidad de Murcia)
Nuria Castellano Solé (Universidad de Barcelona)
Juan Carlos Olivares Pedreño (Universidad de Alicante)
Carlos Molina Valero (Universidad Complutense de Madrid)
Celso Sánchez Mondéjar (Universidad de Murcia)
Josep Padró i Parcerisa (Universidad de Barcelona)
Helena Jiménez Vialás (Université de Toulouse)
Fernando Prados Martínez (Universidad de Alicante)

ORIENTE Y OCCIDENTE EN LA ANTIGÜEDAD

Actas del II Congreso Internacional
de Jóvenes Investigadores
del Mundo Antiguo
(CIJIMA II)

José J. Martínez García - Pedro D. Conesa Navarro
Lucía García Carreras - Celso M. Sánchez Mondéjar
Carlos Molina Valero
(Coords.)

**CENTRO DE ESTUDIOS DEL PRÓXIMO ORIENTE Y LA ANTIGÜEDAD TARDÍA
UNIVERSIDAD DE MURCIA**

CIJIMA II

2015

Reservados todos los derechos por la legislación en materia de Propiedad Intelectual. Durante los primeros doce meses, ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en manera alguna por ningún medio ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, informático, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito de la editorial.

Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía
C/ Actor Isidoro Máiquez, 9, 30007, Murcia.
Tlf: +34 868883890
Correo electrónico: cepoat@um.es
URL: <http://www.um.es/cepoat/cijima>

Portada: Teatro romano de Palmira. Fuente: CEPOAT
I.S.B.N.: 978-84-931372-4-3
Año publicación: 2017
Depósito Legal: MU 549-2017
Maquetación: José Javier Martínez, Lucía García Carreras, Pedro David Conesa Navarro
Edición y Fotocomposición: CEPOAT

INDICE:

Prólogo

José Miguel García Cano 7

PRÓXIMO ORIENTE Y EGIPTO

La cerámica a mano de La Fonteta (Guardamar del Segura, Alicante)

Rafael Ortiz Temprado 11

Grafitos fenicio-púnicos sobre material cerámico de la antigua sexi

Iván Sánchez Marcos y Eduardo Cabrera Jiménez 61

¡Y que [los dioses] lo miren con ira! La protección de los confines en los kudurrus babilónicos y las estelas fronterizas egipcias

Sara Arroyo Cuadra 79

El culto de isis en pompeya: análisis de la cultura visual isiaca a través de las imágenes del iseum

José Javier Aliaga Cárceles 105

Aproximación al desarrollo del culto a la “diosa Sekhmet” durante el Egipto Antiguo

Consuelo Isabel Caravaca Guerrero 137

GRECIA

Bajo el disfraz de la miseria. Falsos mendigos en la literatura griega: Ulises, Edipo y Télefo

Aida Fernández Prieto 171

El Periplo de Heracles en Sicilia: Reflejo en la iconografía monetaria siciliana del texto de Diodoro de Sicilia.

José Miguel Puebla Morón 193

PENÍNSULA IBÉRICA PRERROMANA

El taller de Ostippo-Vrso en la Hispania meridional: arquitectura y materiales lapídeos

Elena Pachón Fernández 211

ROMA

<i>Annus Horribilis: Terror político en la Guerra Civil Romana (68-69 d.C.)</i>	
Víctor Sánchez López	261
<i>La Pena Capital y el Derecho a Torturar: Métodos de Ejecución, Castigo y Tortura en la Antigua Grecia y la Roma Imperial.</i>	
Víctor Manuel Illán Máiquez	279
<i>Las cecas del Convento Jurídico Caesaragustano: un estado de la cuestión</i>	
Alicia María Izquierdo	305
<i>Cartago Noua entre los siglos III a.C. y III d.C.: el proceso de transformación urbana</i>	
Rocío Meroño Molina	373
<i>“De trajano a cómodo. la legislación contra los cristianos fruto de la colaboración entre el emperador y las autoridades provinciales”</i>	
Jorge Cuesta Fernández	407

CRISTIANISMO

<i>Análisis contrastado de distintos enfoques sobre la historia y la religión de Israel desde sus inicios hasta la caída del reino de Judá en el 587 a. C.</i>	
David Villar Vegas	425
<i>Felicitas, a la sombra de Perpetua</i>	
Elisabet Seijo Ibáñez	465
<i>Bagaudas, circunceliones y priscilianistas: una aproximación analítica hacia la tendenciosidad terminológica de las fuentes</i>	
Raúl Serrano Madroñal	483
<i>Víctimas, tentadoras y... ¿sirenas? Las mujeres que sedujeron a los ángeles en Génesis 6 y 1Henoc</i>	
Carlos Santos Carretero	511

ANÁLISIS CONTRASTADO DE DISTINTOS ENFOQUES SOBRE LA HISTORIA Y LA RELIGIÓN DE ISRAEL DESDE SUS INICIOS HASTA LA CAÍDA DEL REINO DE JUDÁ EN EL 587 A.C.¹

David Villar Vegas
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

El presente artículo parte de la premisa temática de que para realizar una adecuada exposición de la historia y la religión de Israel en la Antigüedad es imprescindible contar con las aportaciones de los hallazgos arqueológicos y de las fuentes literarias, tanto de la Biblia como fuera de ella, junto con el mayor número de investigaciones que los especialistas de esta materia hayan realizado sirviéndose de estos elementos.

Se utiliza como perspectiva teórico-metodológica un enfoque crítico que lleva a presentar, en primer lugar, lo aportado por cada una de las fuentes y lo sostenido por los diversos enfoques, para después realizar una contrastación de todo ello con el objetivo de que lo sostenido en cada uno de los temas analizados tenga un fuerte apoyo teórico y empírico.

Palabras clave: Historia, Religión, Biblia, Arqueología, Israel

ABSTRACT

This article departs from the thematic premise from that to realize a suitable exhibition of the history and religion of Israel in the Antiquity is essential to rely on the contributions of the archaeological findings and from the literary sources, so much of the Bible as out of it, with the major number of researches which the specialists of this matter have realized being served these elements.

There is in use as theoretical - methodological perspective a critical approach that leads to presenting, first, the contributed for each of the sources and the supported

1. No podría comenzar este artículo sin antes agradecer a la Universidad de Murcia y al Centro de Estudios del Próximo Oriente y de la Antigüedad Tardía – CEPOAT- la posibilidad de haber participado en el pasado mes de marzo en el II ° Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo con una comunicación titulada “La adopción por parte de la religión hebrea de las divinidades, ritos y sacrificios de la religión cananea” ya que gracias a ello y a las lecturas realizadas en los meses siguientes he podido realizar este trabajo, que no es otra cosa que la puesta por escrito ampliada de dicha comunicación.

for the diverse approaches, later to fulfil a contrasting of all this with the aim that the supported in each of the analyzed topics has a strong theoretical and empirical support.

Keywords: History, Religion, Bible, Archaeology, Israel

INTRODUCCIÓN

La arqueología bíblica es la rama de la arqueología que se ha dedicado al estudio y a la investigación de los restos materiales que están relacionados tanto directa como indirectamente con el testimonio bíblico. Desde su momento fundacional, en 1865, cuando se crea gracias al patrocinio de la reina Victoria de Inglaterra la Fundación para la Exploración de Palestina (Palestine Exploration Fund), esta disciplina ha pasado por diversas etapas en las que el paradigma que ha caracterizado la forma de acceso al objeto de estudio – la historia de Israel- ha sido diferente.

En un primer momento hasta mediados del siglo XX, la mayoría de las investigaciones arqueológicas que se llevaron a cabo estuvieron motivadas por su importancia para la interpretación del Antiguo Testamento, por lo que las publicaciones que se realizaron hicieron dialogar sus resultados con los relatos bíblicos. Esto se debió a que los autores de estas obras, en su mayoría también dirigentes de las campañas arqueológicas – como es el caso de William Foxwell Albright-, habían recibido una formación clerical o teológica y estaban convencidos por su fe de que la promesa de Dios a los patriarcas era real y que no había ninguna razón para dudar de la historicidad del Génesis (Finkelstein, 2003, p. 38).

En esta línea aparecieron en 1957 *Arqueología bíblica* de George Ernest Wright y en 1959 la *Historia de Israel* de John Bright, las cuales pese a estar en consonancia con la forma de estudio dominante en la época no recibieron la aceptación de toda la comunidad científica. Teólogos protestantes como el alemán Albrecht Alt y estudiosos de la Biblia como el también alemán Martin Noth y el estadounidense George E. Mendenhall criticaron el enfoque adoptado por estos autores e interpretaron de otro modo las mismas memorias de excavación, indicando la existencia de diferencias entre lo que éstas aportaban y lo narrado en el testimonio bíblico – lo cual desarrollaron en sus publicaciones, por ejemplo en *Geschichte Israels* de 1950 de Martin Noth.

A pesar de que las críticas de estos autores tuvieron un notable seguimiento en el momento en el que fueron realizadas, no sería hasta los años 80 del siglo pasado cuando hubo un cambio de paradigma en la forma de acceso al estudio de la historia de Israel, caracterizado por el acceso crítico al testimonio bíblico – considerando que lo que en él se contiene puede aportar muy poco para elaborar una verdadera historia de Israel- y ejemplificado en la obra *Historia de Israel* de J. Alberto Soggin (1985). El cambio se produjo principalmente porque cada vez era más difícil buscar una correspondencia

precisa entre los resultados de las sucesivas campañas de excavación y los detalles contados en los relatos bíblicos.

En estas circunstancias se constituyó a mediados de esta década, tras la publicación en 1985 de la obra del danés Niels Peter Lemche titulada *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, una línea independiente o nueva metodología en la investigación acerca del estudio de Israel conocida como minimalismo bíblico, en la que hoy en día podemos encuadrar a especialistas de la talla de Mario Liverani o de Thomas L. Thompson – aunque ellos a veces no acepten esta denominación y puedan, aun aceptándola, no considerar que formen parte de este grupo. Aunque no se trate de un grupo monolítico ni su percepción de la historia sea uniforme, sí que podemos establecer una serie de características generalmente comunes en todos ellos. Éstas no serían otras que prescindir de lo que cuenta la Biblia en la interpretación de nuevos hallazgos, ya que afirman que los relatos que en ella se contienen sólo cumplen la función de soporte a las concepciones ideológicas de los autores, y sólo utilizar en sus investigaciones los restos epigráficos contemporáneos a los demás restos hallados en las excavaciones.

Como reacción a los dictados de esta línea o metodología se constituyó su opuesta, conocida bajo el nombre de maximalismo bíblico – el cual tampoco es aceptado por todos los autores- y caracterizada por la aceptación del texto bíblico como fuente plenamente fiable en sí mismo, no solo aceptando los hechos verificables sino también aquellos que no se puedan demostrar que son falsos. Esta paráfrasis postracionalista de los relatos bíblicos, cuya obra más representativa es la publicada en 2003 por Ian Provan y titulada *La historia bíblica de Israel*, presenta los hechos ajustándose al orden de los episodios bíblicos: patriarcas, asentamiento-conquista de la Tierra Prometida, monarquía unida de David y Salomón, reinos de Israel y Judá y época del exilio a Babilonia.

En una línea distinta a las dos anteriores se sitúa la adoptada por Rainer Albertz en su *Historia de la religión de Israel en el tiempo del Antiguo Testamento* (1992) y por Paolo Sacchi en *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo: Israel entre los siglos VI a.C. y I d.C.* (1994). Frente al fundamentalismo no bíblico y bíblico del minimalismo y del maximalismo bíblico este otro enfoque se caracteriza por un acercamiento a la religión desde la historia social, muy pegada a los datos arqueológicos, con un exigente tratamiento crítico de los textos bíblicos (Varo, 1996, pp. 157-172).

A pesar de la existencia de tres formas distintas de investigar la historia de Israel, casi todos los estudios relevantes sobre la historia de este pueblo bíblico desde los años 90 del pasado siglo hasta la actualidad se sitúan sólo dentro de una de ellas, de la línea que hemos denominado minimalista. No obstante, nosotros pensamos que el dominio de este enfoque no es ni mucho menos una ganancia ya desde él se renuncia a una información, la de la Biblia, que cuando está bien contrastada es de mucha ayuda para conocer con mayor profundidad lo sucedido en momentos de la historia de gran importancia.

Es por ello que la línea que seguiremos en este trabajo, que tiene por objetivo realizar un acercamiento a los acontecimientos fundacionales de la historia de Israel desde sus inicios hasta la época del exilio en Babilonia para determinar si existieron o no y de qué forma, es la adoptada en las obras de Rainer Albertz y Paolo Sacchi, en la cual se combinan las aportaciones de los datos arqueológicos y las de la Biblia que están adecuadamente contrastadas y analizadas.

En consonancia con estos planteamientos y con el propósito de satisfacer el objetivo de esta investigación y que el mismo sea comprendido perfectamente por el lector, hemos estructurado el trabajo en cinco partes bien diferenciadas. En la primera de ellas se presenta un contexto histórico y geográfico en la línea de la llamada “historia independiente”, limitada a lo que se puede establecer a partir de la arqueología y de las inscripciones epigráficas.

En segundo lugar, a modo de interceso o parte intermedia, desarrollaremos la interpretación de la línea minimalista de la reforma realizada en el siglo VII a.C. en Judá, imprescindible para exponer su concepción sobre la historia de Israel.

En la tercera parte, en la que analizaremos algunas de las principales tradiciones de la historia de Israel, completaremos en primer lugar la información recogida en el primer apartado con nombres y sucesos de los que se tiene constancia por el análisis crítico de la Biblia y de otras fuentes literarias en la Antigüedad para después contrastarlo con la opinión que los llamados minimalistas y revisionistas tienen de ellos y la explicación que dan al porqué de su aparición en dichas fuentes y finalmente realizar una conclusión teniendo en cuenta todas las aportaciones.

En el cuarto apartado, una vez analizadas estas tradiciones, desarrollaremos las principales características de la religión que profesó el pueblo de Israel desde sus más remotos orígenes, a los que es posible acceder, hasta la desaparición del reino de Judá en el siglo VI a.C.

Finalmente, en un apartado de consideraciones finales, realizaremos las objeciones pertinentes al tratamiento de los acontecimientos y de las fuentes por los distintos autores y trataremos de definir las principales líneas de trabajo y de investigación que se deben seguir en el futuro.

MARCO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO

DESDE LOS INICIOS DE LA EDAD ANTIGUA HASTA LA FORMACIÓN DE LOS “ESTADOS” DE ISRAEL Y JUDÁ

El ámbito en el que se centra nuestro estudio (Figura 1) es el reducido territorio situado en la costa meridional del Mediterráneo oriental, al sur del Líbano y de Siria,

al oeste del Jordán y al nordeste de Egipto, que forma parte de la “gran Siria” desde el punto de vista ecológico, étnico y lingüístico y que comúnmente se conoce como Canaán (Soggin, 1997, p. 23).

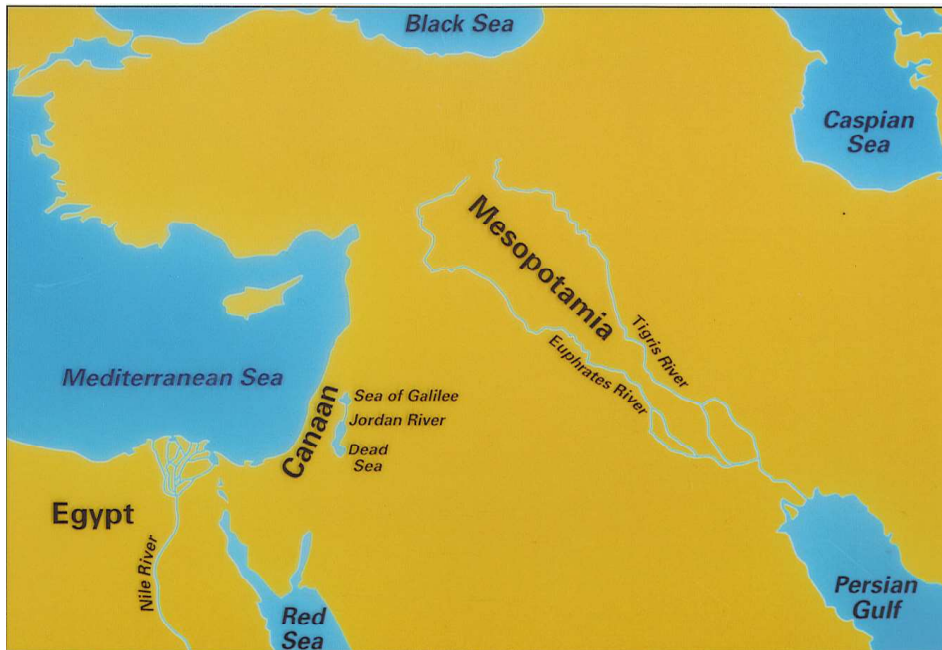


Figura 1. Mapa de Canaán

A comienzos de la Edad Antigua, concretamente en torno al 3100 a.C., se asentó la primera población semita en este territorio. Provenientes del norte, cuando llegaron a Canaán constituyeron una serie de pequeños “estados”² que permanecieron independientes hasta el 2900 a.C., momento en el que Egipto adquirió el control de esta zona hasta el 2600 a.C., cuando de nuevo se produjo la llegada a Canaán de poblaciones semitas que desarrollaron una vida de carácter urbano.

En el período intermedio entre el Bronce Antiguo y el Bronce Medio, grupos procedentes de un país productor de cobre – de carácter guerrero y pastoril a los que se ha asociado la invasión amorrea hacia el este que se hizo con las ciudades sumerias dando lugar al Imperio Babilónico- provocaron el eclipse de la vida urbana entre el 2200 y el 1900 a.C. Tras esto, el territorio quedó dividido en pequeños principados que a menudo estuvieron en guerra entre ellos.

Ya en el siglo XV a.C., conforme a la expansión del reino de Mitani, llegaron a estos pequeños principados los hurritas, un pueblo no semita de lengua relacionada con la

2. Nos hemos decantado por la utilización del término “estado”, con el objetivo de no repetir siempre el de “reino”, para referirnos también a entidades políticamente autónomas. No obstante, sabiendo que la concepción actual del término “estado” no corresponde con lo que nos referimos en este artículo, cada vez que el término aparezca estará entrecomillado.

caucásica y provenientes de las montañas de la alta Mesopotamia que fueron asimilados por la población autóctona. Poco después de la llegada de este pueblo, por tanto también en la primera mitad del siglo XV a.C., se produjo la conquista de Canaán por el faraón egipcio Tutmosis III, a partir de la cual Egipto tuvo presencia militar en el lugar y ejerció una dominación indirecta a través de jefes indígenas o príncipes cananeos, los cuales a cambio de su poder pagaban al faraón unos fuertes tributos (de Vaux, 1, 1975, p. 105).

Durante este período la población cananea, semitizada y sedentarizada, gozó de un gran desarrollo, si bien este no fue uniforme debido a que la región presentaba varias diferencias entre los distintos lugares que la conformaban, como las que tenían que ver con el modo de vida. Documentos egipcios conservados mencionan a dos grupos de extranjeros que decidieron vivir en las márgenes de la sociedad cananea urbana o se vieron obligados a ello. Uno de ellos eran los *shosu*, ganaderos nómadas y/o pastores de ovejas y cabras que vivían sobre todo en las regiones fronterizas de Canaán y Transjordania en campamentos con tiendas junto al ganado. El otro grupo era el de los *apiru*, un término de carácter socioeconómico empleado a lo largo de muchos siglos por todo Oriente Próximo y que en nuestro caso se utilizaba para designar a un grupo de personas que vivían apartados de la sociedad cananea constituyendo para ella un elemento problemático e incontrolable (Finkelstein, 2003, p. 115).

El dominio y control de Egipto en la zona empezó a disminuir de manera progresiva tras la época de Amarna en la 2ª mitad del siglo XIV a.C. Esto, junto a la ruina definitiva del imperio hitita hacia el 1200 a.C. por las invasiones de los pueblos del mar, supuso que llegasen a Canaán diversos pueblos como los filisteos y los arameos que produjeron – junto a otros factores como la crisis social y las luchas civiles- el colapso y la destrucción de la sociedad cananea.

Paralelo a este proceso de hundimiento y desintegración de las ciudades cananeas, localizadas en las tierras bajas de este territorio, se dio una revolución en el tipo de vida en las tierras altas, extendidas desde las colinas de Judea en el sur hasta las de Samaría en el norte, escasamente pobladas hasta entonces. Se crearon en el curso de unas pocas generaciones más de 200 comunidades que se pueden relacionar con el origen de los primeros israelitas.

Los testimonios arqueológicos indican que, antes del siglo XII a.C., hubo dos oleadas previas de actividad similar de colonización en las tierras altas, seguidas ambas por una vuelta final de los habitantes a un modo de vida disperso y pastoril. En cada una de ellas sus integrantes se habían mantenido como pastores relacionándose con los agricultores de las tierras bajas, lo cual era imprescindible para su existencia ya que gracias al comercio mantenido con ellos podían obtener el excedente cerealista adecuado que no producían.

No obstante, la caída del sistema político cananeo en el siglo XII a.C. y la consiguiente interrupción del funcionamiento de las redes económicas anteriores

produjeron que los habitantes de las tierras altas tuvieran que adaptarse a estas nuevas condiciones y por lo tanto empezasen a producir su propio cereal. Fue en este momento cuando se experimentó esa transformación social o revolución en el tipo de vida en las tierras altas, abandonando sus habitantes el estilo de vida migratorio que habían mantenido en las dos oleadas de colonización anteriores, lo cual se reflejó entre otras cosas en el paso de los anteriores campamentos de tiendas a aldeas permanentes.

El desarrollo, por tanto, del primitivo Israel o protoIsrael fue resultado, en parte, del colapso de la cultura cananea, siendo en origen los primeros israelitas habitantes del lugar. Sin embargo no tenemos mucha información sobre ellos debido a que su precaria cultura material no nos ofrece indicios claros sobre su dialecto, costumbres, prácticas de enterramiento o ritos religiosos. Únicamente sabemos de sus hábitos dietéticos debido a que no había entre ellos huesos de cerdo. Este hecho, que no se puede explicar exclusivamente por razones ambientales o económicas, podría ser la única clave que disponemos para descubrir una identidad específica y compartida entre estos habitantes de las aldeas de las cumbres de las colinas de Canaán.

Con el paso del tiempo y al crecer la población de las tierras altas, se fundaron nuevas aldeas en zonas no ocupadas anteriormente al desplazarse sus habitantes desde la estepa oriental y los valles del interior hacia los nichos occidentales rocosos y abruptos de la sierra (Liverani, 2005, p. 61). Al aumentar la diversidad de ubicación de las aldeas repartidas por la sierra y de las cosechas producidas por ellas, no pudo mantenerse el antiguo régimen de autosuficiencia. Los habitantes de los pueblos se vieron necesariamente obligados a intercambiar parte de su producción excedentaria de vino y aceite de oliva por productos básicos como los cereales. Con la especialización surgieron las clases formadas por administradores y comerciantes, soldados profesionales y reyes.

Hay buenos motivos para suponer que en estos lugares siempre existieron dos entidades distintas. El principal es que en cada una de las dos oleadas anteriores de colonización – la del Bronce Antiguo (3500-2200 a.C.) y la del Bronce Medio (2000-1550 a.C.)- parecía haber habido siempre dos sociedades serranas diferentes – la del norte y la del sur- que ocupaban, aproximadamente, las zonas que en la Biblia se asignan a los antiguos reinos de Judá e Israel.

Junto a estos indicios de carácter arqueológico existen importantes pruebas textuales procedentes de Egipto, como las cartas de Tell el-Amarna del siglo XIV a.C. que confirman la división de las serranías centrales entre dos ciudades-Estado o entre dos “estados” territoriales, Siquén y Jerusalén. Además, varias de las cartas mencionan por su nombre a los soberanos de esas dos ciudades-Estado. Por lo tanto, no hay ninguna prueba arqueológica de que la situación del norte y el sur se creara a partir de una anterior unidad política – y mucho menos por lo que veremos después a partir de una cuya centro estuviera en el sur.

Todo cuanto podemos decir desde el punto de vista arqueológico sobre los monarcas que, según la Biblia, reinaron en la Monarquía Unificada de Judá e Israel, David y Salomón, es que existieron y que su leyenda perduró. De su existencia se tiene constancia gracias a la inscripción, encontrada en el siglo XIX al este del mar Muerto, de Mesa del rey de Moab del siglo IX a.C. que hace referencia a la Casa de David, lo cual hace manifiesto el conocimiento de dicha casa o dinastía en toda la región y otorga claramente validez a la descripción bíblica de un personaje llamado David como fundador de la dinastía de los reyes de Jerusalén (Finkelstein, 2003, p. 146).

Sin embargo, a pesar de no formar una unidad, los territorios del norte y del sur tenían mucho en común. Ambos veneraban a YHWH – entre otros dioses-, sus pueblos compartían muchas historias – acerca de un pasado común y antiguo-, hablaban lenguas similares o dialectos del hebreo y, posteriormente desde el siglo VIII a.C., utilizaron un mismo sistema de escritura (Figura 2).



Figura 2. Reino de Israel y Reino de Judá a finales del siglo IX a.C.

EL REINO DE ISRAEL

El territorio constituido al norte de las tierras altas, se diferenció del constituido al sur principalmente en tener una capacidad económica mucho mayor. A finales del

siglo X a.C., gracias a la desaparición repentina y total del sistema cananeo tardío y al período de intenso crecimiento económico y demográfico que se estaba produciendo, se constituyó un reino plenamente formado cuyo carácter, metas y logros distaron mucho de los de sus vecinos del sur.

La dinastía que gobernó este territorio casi desde sus inicios fue la omrita, fundada por el general Omrí en el año 884 a. C, de cuya existencia sabemos gracias a la estela moabita de Mesá. Tanto él – fundador de la capital del reino, Samaría- como sus sucesores fueron monarcas muy poderosos que proporcionaron al reino una gran prosperidad bajo sus mandatos, despertando celos y rivalidades con sus vecinos y la ambición del gran imperio de la época, el Asirio.

El año 842 a.C. marcó el final de esta dinastía cuando el rey Jorán fue destronado por un comandante del ejército llamado Jehú. Poco después, bajo su gobierno, se produjo la dominación del reino de Aram-Damasco de buena parte de este territorio, concretamente del valle alto del Jordán y de zonas del nordeste del reino.

El fin de esta dominación – 835-800 a.C.- se produjo no por causa israelita sino gracias a los asirios cuando éstos, tras acceder al trono del Imperio Adad-nirari III en el 811 a.C., emprendieron el sitio de Damasco y pusieron a los arameos a sus pies obligándoles a pagar un tributo. Por ello la presión militar de Aram-Damasco acabó e Israel inició una nueva fase de prosperidad en torno al 800 a.C. que se recordó durante mucho tiempo como la “Edad de oro del reino del Norte”.

Este período se identifica sobre todo con el reinado de Jeroboam II, 787-747 a.C., que debió de haber permanecido vivo en el recuerdo de israelitas y judaítas como modelo de monarquía gloriosa. No obstante, no sólo la prosperidad – manifestada entre otras cosas en la construcción de grandes obras públicas- fue lo característico de este momento en el reino de Israel ya que también es el período del que tenemos la primera información sobre protestas proféticas. Amós y Oseas, como otros tantos profetas, criticaron las injusticias sociales, la idolatría y las tensiones internas generadas por el comercio internacional y la dependencia de Asiria.

Tras morir Jeroboán en el año 747 a.C. se evidenció que la estructura de la sociedad israelita era de una cáscara vacía. Se inició un período de inestabilidad política en el que surgieron varias facciones entre los administradores regionales, oficiales del ejército y grupos con intereses particulares. Los reyes no pararon de sucederse con relativa rapidez y la alianza política con Asiria se fue descomponiendo progresivamente.

A esto último contribuyó en gran medida el ascenso al poder en Asiria en el año 745 a.C. de Teglathfalar III, el cual emprendió una reforma completa del imperio centrada en las relaciones con sus vasallos, los cuales fueron sometidos a partir de ahora de una forma más directa. La respuesta de Israel ante la política de Teglathfalar III vino de la mano del rey Pecaj, el cual se alió con el rey Razín de Damasco para organizar un

amplio frente de resistencia contra Asiria en el que se unieron todos los “estados” de la región.

Sin embargo, esta alianza no alcanzó sus objetivos debido a la respuesta implacable del rey asirio, el cual destruyó todas las ciudades potencialmente rebeldes y se aseguró que sus oponentes no recibiesen ayuda alguna de Egipto. Junto a ello inició la deportación de una gran parte de la población israelita, como de la de los otros “estados”, tras la conquista de la mayoría de sus territorios, los cuales en el momento de la muerte del rey Asirio en el 727 a.C. estaban divididos administrativamente en las provincias de Dor, Megiddo y Galaad.

No obstante, Israel no quedó conforme con esta situación. En el breve período de inestabilidad que se produjo en el Imperio Asirio por la sucesión entre la muerte de Teglafalasar III y la subida al trono de Salmanasar V, el último monarca del reino llamado Oseas canceló el pago del tributo a Asiria y se comunicó en secreto con uno de los señores regionales del delta de Egipto.

En cuanto Salmanasar V se asentó en el poder y fue conecedor de esta alianza inició una campaña contra Israel, reduciendo sus dominios al territorio circundante a su capital, Samaría, la cual permaneció sitiada hasta su caída en el año 722 a.C. Con esto se puso fin al reino de Israel, cuya población sería deportada finalmente a las distintas regiones del Imperio (Finkelstein, 2003, pp. 229-244).

EL REINO DE JUDÁ

Al sur de las tierras altas se constituyó otra entidad política conocida por el nombre de Judá, en un territorio relativamente desprovisto de población permanente, aislado y marginal, sin centros urbanos de importancia y sin una jerarquía definida de aldeas, pueblos y ciudades. Su capital, Jerusalén, era de una extensión bastante reducida, no mayor que la de un pueblo corriente de las comarcas serranas y uno de los varios centros religiosos que existían.

Además de contar con una población mayoritariamente pastoril, el territorio de Judá se caracterizó por el establecimiento como principal autoridad en las zonas remotas de los forajidos – de los que antes hemos hablado- conocidos como *apiru* o *shosu*. Cabe destacar las grandes semejanzas existentes entre estas bandas y los relatos bíblicos sobre el fundador de la dinastía que gobernó este territorio hasta su anexión al imperio neobabilónico, la judaíta de David, ya que en ellos se da una imagen de este personaje como un jefe bandolero siempre acompañado por una cuadrilla de hombres que vagaban por las colinas de Hebrón y el desierto de Judea (Liverani, 2005, p. 112).

Sabemos gracias a la Biblia – ya que no hay razón alguna para dudar de la lista de reyes davídicos que aporta (Finkelstein, 2003, p. 260)- que entre el final del siglo X a.C.

y los años centrales del siglo VIII a.C. gobernaron 11 reyes en el reino de Judá, herederos todos menos uno de la dinastía iniciada por el rey David.

Durante este tiempo el reino de Judá pasó por varios altibajos, gozando a veces de períodos de independencia y otras sometido a la influencia de otros reinos, como a la del de Israel bajo la dinastía omrita. Sabemos gracias a la arqueología que los primeros soberanos de Judá no estaban a la altura de sus homólogos del norte en cuanto a poder o capacidad administrativa, como tampoco lo estaban la arquitectura y el urbanismo ya que las ciudades del sur eran mucho más rústicas.

Sin embargo, esta situación empezó a cambiar en los últimos años del siglo VIII a.C. debido a una serie de acontecimientos que iniciaron la transformación del reino de Judá. Tras la conquista de Samaria y la caída del reino de Israel, Judá estuvo rodeado de provincias y vasallos asirios, convirtiéndose el rey Acáz en uno de ellos. Gracias a ello se inició una etapa de cooperación con el imperio asirio, integrándose en su economía, que produjo que Judá experimentase un crecimiento demográfico y una evolución social que lo llevaron a convertirse en un auténtico “estado” desarrollado.

En una sola generación, la ciudadela real de Jerusalén se transformó de sede de una dinastía local bastante insignificante a centro neurálgico político y religioso de una potencia regional. Por otra parte, gracias a las pruebas que hemos encontrado de nuevas costumbres de enterramiento hemos podido confirmar también que en estos momentos se formó una verdadera élite nacional (Finkelstein, 2003, p. 70).

No obstante, vivir bajo la sombra del Imperio Asirio también tenía sus inconvenientes ya que a medida que la influencia de la maquinaria imperial asiria aumentaba en sus pueblos vasallos, éstos perdían su individualidad de culto y tradiciones y su capacidad de recuperación. El reino de Judá, para evitar esta situación, emprendió reformas en el ámbito religioso que se centraron en la fidelidad al dios único nacional como única esperanza de salvación.

Con Ezequías a la cabeza y en la plenitud de dicho proceso, Judá se incorporó tras morir el rey asirio Sargón II en el año 705 a.C. en una coalición antiasiria sustentada por Egipto que le traería graves consecuencias. La respuesta asiria no se hizo esperar y cuatro años después, con el nuevo rey asirio Senaquerib, un gran ejército llegó a Judá para sofocar la rebelión. El rey Ezequías trató de organizar una resistencia fortificando distintos emplazamientos y así tener alguna posibilidad de vencer al ejército asirio, lo cual, para su desgracia, no se produjo.

Las consecuencias de la derrota fueron la reducción del territorio de Judá de manera espectacular – sólo librándose Jerusalén y las colinas de Judá situadas inmediatamente al sur de la capital-, el pago de un fuerte tributo a Asiria y la deportación de muchos de sus habitantes. Senaquerib, por tanto, consiguió plenamente sus objetivos al quebrar la resistencia del reino de Judá y someterlo, mientras que Ezequías que había heredado un “estado” próspero dejó uno prácticamente destruido a su sucesor.

En el período posterior a la sublevación fracasada contra Asiria, la política de purificación religiosa y el enfrentamiento con los asirios debió de haber parecido a muchos un error temible y temerario. Por ello, en el año 698 a.C., al morir Ezequías y subir al trono su hijo Manasés, se restableció el pluralismo religioso de las zonas rurales de Judá.

No obstante, tras aquel giro en la política religiosa oficial había algo más que consideraciones teológicas. La supervivencia de Judá requería devolver cierto grado de autonomía económica, que seguía siendo la principal fuente potencial de riqueza para el reino, para lo cual era imprescindible la revitalización de las zonas rurales. Como esto no se podía lograr sin la cooperación de las redes de ancianos y los clanes de los pueblos se permitió la reanudación del culto en los altozanos locales venerados desde tiempo atrás. Manasés calculó entonces correctamente que la recuperación económica de Judá podía considerarse un objetivo de interés para Asiria ya que un reino de Judá próspero sería leal al imperio y serviría como zona de amortiguación frente a Egipto.

Gracias a esto el reinado de Manasés se caracterizó por cincuenta y cinco años de paz. Con su muerte en el año 642 a.C. se produjo en Jerusalén un golpe de estado durante el cual el nuevo monarca e hijo de Manasés, Amón, fue asesinado. La población acabó matando a los conspiradores y colocando en el trono a Josías, hijo de Amón de tan solo ocho años, que inició un reinado de treinta y un años de duración.

En los momentos iniciales del reinado de Josías, Egipto estaba viviendo un gran renacimiento político debido a la repentina decadencia de Asiria en los últimos lustros del siglo VII a.C. Este ocaso asirio se produjo desde finales del reinado de su último gran rey, Asurbanipal (669-627 a.C.), cuando las tribus escitas presionaron las fronteras septentrionales del Imperio y se intensificó cuando tras la muerte de este rey se produjo la sublevación de Babilonia en el año 626 a.C. y una guerra civil en el seno del Imperio en el 623 a.C.

Esto es lo que produjo que los asirios se retiraran de Egipto y dejaran una gran parte del Levante en manos de su faraón y fundador de la XXVI Dinastía, Psamético I. Éste recuperó el dominio sobre la riqueza agraria y las rutas internacionales del comercio de las ricas tierras bajas, extendiendo su gobierno por una gran parte de la zona del Levante dominada en el siglo XIII a.C. por el faraón Ramsés II.

Sin embargo, como en tiempos de los grandes faraones del Imperio Nuevo, los habitantes de las tierras altas, relativamente aislados y organizados en ese momento en el reino de Judá, carecían de importancia para los egipcios por lo que fueron escasamente molestados. Esta situación, junto a la desaparición del reino de Israel en la anterior centuria, abrió el camino para el cumplimiento definitivo de las ambiciones judaítas de expandirse hacia el norte, apoderarse de las comarcas de las tierras altas del reino septentrional vencido, centralizar el culto israelita y crear un gran “estado” de todo Israel.

Sin embargo, la creación de ese gran “estado” de todo Israel no llegó y Josías no pudo cumplir su sueño. Únicamente amplió las fronteras de Judá hasta los límites en que éstas se hallaban bajo el gobierno de su abuelo Manasés (Finkelstein, 2003, p. 317). Además, el final de su reinado llegó repentinamente con su inesperada muerte.

En el año 610 a.C. murió Psamético I y le sucedió en el trono su hijo Necó II. En el curso de una expedición militar hacia el norte dirigida a ayudar al imperio asirio, en plena desintegración en su lucha contra los babilonios, se produjo un enfrentamiento fatal en la batalla de Megido en el que su ejército derrotó y acabó con la vida del rey Josías. Tras esto, se inició en Judá un período de decadencia continua que desembocó en la destrucción del “estado”.

Mientras tanto Egipto mantuvo durante varios años más el dominio sobre los territorios occidentales del antiguo imperio asirio y llevó a una nueva culminación los sueños de restaurar la antigua gloria faraónica. Sin embargo, en Mesopotamia el poder de los babilonios iba constantemente en aumento. En el año 605 a.C. el príncipe heredero babilonio conocido más tarde como Nabucodonosor aplastó al ejército egipcio en la batalla de Carquemis, en Siria, lo que provocó la huida hacia el Nilo de las fuerzas egipcias. Es entonces cuando Nabucodonosor, ya rey de Babilonia, procuró imponer totalmente su dominio sobre todas las tierras situadas al oeste, incluidas las del “estado” judaíta.

El rey Jeconías de Judá tuvo entonces que enfrentarse a las pretensiones de los babilonios y a su ejército, por el que fue derrotado en el año 597 a.C. Esto supuso que la aristocracia y los sacerdotes de Jerusalén fueran llevados al exilio y dejaran un enfrentamiento creciente entre las facciones restantes de la casa real y la corte de David, que no tenían una idea clara de qué debían hacer. Nabucodonosor sustituyó inmediatamente al desterrado rey Jeconías por su tío Sedecías, un vasallo aparentemente más dócil. Sin embargo le salió mal la jugada ya que al cabo de pocos años, Sedecías conspiró con algunos reyes vecinos para sublevarse, condenándose a sí mismo y a su ciudad. En el año 587 a.C. Nabucodonosor respondió a la sublevación con la conquista de Jerusalén y el asesinato y tortura del rey y de todos sus hijos. Finalmente, el reino de Judá cayó en el año 586 a.C. cuando el Templo de Jerusalén, único lugar legítimo de culto a YHWH, fue destruido.

LA REFORMA DE JOSÍAS DE JUDÁ EN EL SIGLO VII A.C.

Después de haber elaborado una historia de Israel desde los inicios de la Edad Antigua hasta la época del exilio en Babilonia, desarrollaremos ahora en este apartado la interpretación que la corriente minimalista hace de la reforma ocurrida en Judá en el siglo VII a.C. bajo el reinado de Josías, cuyo conocimiento es imprescindible para explicar su concepción sobre las principales tradiciones o acontecimientos que se incluyen en los relatos de la Biblia sobre la historia de Israel.

Desde esta línea se afirma que a finales del siglo IX a.C. en el reino de Israel podemos observar la presencia de un movimiento religioso con una nueva teología exclusivista centrada en YHWH que el historiador Morton Smith ha denominado como YHWH-Solo. Este movimiento, que comenzó a ejercer una influencia práctica sobre la gestión de los asuntos de Judá con la subida al trono del rey Ezequías a finales del siglo VIII a.C., se caracterizaba por mantener una guerra acerca y constante a los seguidores de las costumbres y ritos religiosos más antiguos y tradicionales, primero en Israel y luego en Judá (Finkelstein, 2003, p. 272).

A medida que fue evolucionando, sus ideas fueron adquiriendo un componente territorial ya que apostaban por la restauración de la dinastía davídica sobre todo Israel, incluidos los territorios del reino del norte bajo un rey que gobernase desde Jerusalén, y por la centralización del culto israelita en esa ciudad destruyendo los centros de culto del norte. La posibilidad de ver cumplidos estos anhelos llegó durante el reinado de Josías, cuando parecía posible la expansión hacia el norte y la creación de un gran “estado” de Israel, objetivo para el cual la monarquía necesitaba de una propaganda activa y vigorosa que preparase al país para la lucha nacional que le esperaba (Liverani, 2005, p. 203).

Esa necesidad fue lo que llevó a los autores y editores de textos del movimiento YHWH-Solo, amparados por la reforma de la monarquía judaíta en sus ansias para conseguir los anteriores objetivos, a la reunión y reelaboración de las tradiciones más apreciadas de los habitantes de las tierras altas de Judá e Israel y a su puesta por escrito en la Historia Deuteronomista – libros de Josué, Jueces, 1 y 2 de Samuel y 1 y 2 de Reyes- y en una parte importante de los escritos que forman el resto de libros del Pentateuco – Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.

Existen varias razones que permiten estar seguros, a los integrantes de la corriente minimalista, de la asignación de este período para la elaboración de las anteriores obras. Una de ellas se basa en el hecho de que la forma literaria del pacto entre YHWH y el pueblo de Israel contenida en el Deuteronomio es similar a los tratados asirios de vasallaje del siglo VII a.C., que hacen hincapié en los derechos y obligaciones de un pueblo súbdito para con su soberano.

Precisamente la forma original de una de estas obras, el Deuteronomio, fue “descubierta” en las obras de restauración del Templo de Jerusalén en el año 622 a.C., provocando una revolución en el ritual y una reformulación completa de la identidad judaíta. Ese libro, denominado “Libro de la Ley”, contenía las características esenciales del monoteísmo bíblico, la adoración exclusiva a un Dios en un lugar, la observancia centralizada y nacional de las principales fiestas del año judío – como la Pascua y los Tabernáculos- y un conjunto de leyes que trataban del bienestar social, de la justicia y de la moralidad, todas ellas aplicadas con la reforma emprendida por Josías desde ese mismo año.

Gracias a la expansión de la administración burocrática y a la consiguiente extensión de la alfabetización entre los habitantes de Judá, estos escritos gozaron de una autoridad mucho mayor que la de las epopeyas o baladas recitadas y el éxito de la reforma – aunque no total- fue elevado. Además, para enfrentarse a los problemas que les pudiera plantear una oposición que no comulgase con los dictados de esta teología, la monarquía judaíta apoyó una labor educativa y una reforma social basándose en las leyes éticas y en las disposiciones para el bienestar social contenidas en el Deuteronomio. Todo ello permitió que el nuevo reino centralizado de Judá y el culto a YHWH fueran incorporados a la lectura de la historia israelita como algo que siempre había sido así (Finkelstein, 2003, p. 313).

Nosotros, sin embargo, con los nuevos datos aportados por los recientes descubrimientos arqueológicos y con el análisis crítico y contrastado con otras fuentes de los relatos que se contienen en la Biblia, examinaremos en los siguientes apartados cada una de las principales tradiciones que entraron a formar parte de esta historia y que se contienen en el Pentateuco para ver si se puede demostrar – como sostienen los minimalistas- que no se pueden entender sin las circunstancias de la época que acabamos de comentar en la que según ellos se les dio la forma final y sin la teología que triunfó en este período o si, por otra parte, desde el enfoque minimalista se comprime demasiado la formación de la literatura bíblica en el período de la reforma de Josías, pudiendo aceptar la verdad de ciertas informaciones contenidas en los relatos que se cuentan en la Biblia sobre estas tradiciones: Patriarcas, éxodo, conquista, etc.

ANÁLISIS DE LAS PRINCIPALES TRADICIONES DE LA BIBLIA SOBRE LA HISTORIA DEL ANTIGUO ISRAEL

LOS PATRIARCAS

La primera de las tradiciones que vamos a analizar es la de la vida de los patriarcas y padres del pueblo de Israel, Abraham, Isaac y Jacob, recogida en el libro del Génesis. En él se describe – entre otras muchas cosas- el relato de la migración del primero de ellos, Abraham, desde Ur de Caldea hasta Canaán, donde se asentó con el resto de su familia y ganado y tuvo una descendencia que tras varias generaciones acabó emigrando a Egipto (Carmona, 2001, p. 77).

Los primeros arqueólogos bíblicos – como William Foxwell Albright y Roland de Vaux- creyeron que era imprudente negar la historicidad de la migración de Abraham y de la existencia de los patriarcas y vincularon dicha migración con el movimiento amorreo acontecido en los siglos XIX y XVIII a.C., entre otras cosas, porque los tres

nombres de los primeros patriarcas eran amorreos por componentes y forma gramatical (de Vaux, 1975, p. 193).

Por el contrario, los especialistas vinculados a la corriente minimalista, apoyándose en los recientes descubrimientos arqueológicos, desmintieron que hubiera habido un movimiento demográfico repentino y masivo conocido como migración amorrea (Finkelstein, 2003, p. 40). Además, sostienen que muchos de los elementos que aparecen en las narraciones del Génesis – camellos, productos árabes, filisteos, ciudades, naciones- apuntan a un período mucho más tardío que lo postulado por los primeros arqueólogos bíblicos para la existencia de los patriarcas.

Para ver como sustentan esta afirmación tomamos como ejemplo el caso de los camellos, los cuales se describen en el relato bíblico como animales de carga utilizados en el comercio caravanero. Estos autores apuntan que en la actualidad, gracias a las investigaciones arqueológicas, se sabe que los camellos no fueron domesticados para servir como animales de carga antes del final del segundo milenio ni se utilizaban para ese fin en el antiguo Oriente Próximo hasta bastante después del año 1000 a.C. Excavaciones realizadas en el yacimiento de Tell Jemmeh, en la llanura litoral de Israel – un centro de almacenaje particularmente importante localizado en la principal ruta caravanera entre Arabia y el Mediterráneo- han revelado un espectacular aumento del número de huesos de camello en el siglo VII a.C. Los huesos eran casi exclusivamente de animales adultos, lo que daba a entender que pertenecían a animales de carga y no a rebaños criados en el lugar – entre los que se habrían encontrado también huesos de animales jóvenes. Además, las fuentes asirias describen la utilización de camellos como animales de carga en caravanas en ese preciso momento. Por ello, junto a otros anacronismos relacionados con los elementos que hemos indicado anteriormente, los minimalistas sugieren un período intenso de redacción de las crónicas patriarcales en los siglos VIII y VII a. C (Finkelstein, 2003, p. 40).

Sin embargo, los descubrimientos arqueológicos no son los únicos utilizados por esta corriente para apuntar a una fecha mucho más tardía de composición de los relatos patriarcales. Sostienen que un análisis pormenorizado de los textos revela que se encuadran muy bien con el ambiente de Judá del siglo VII a.C., sobre todo en la época del reinado de Josías, cuando parecía posible la creación de un gran “estado” de Israel y se necesitaba de una propaganda activa que preparase al país para la consecución de dicho objetivo.

Según ellos los relatos patriarcales cumplen esa función propagandística ya que tienden un puente entre el norte y el sur al girar en torno a Judá sin descuidar el honrar las tradiciones septentrionales. Además, insisten con la figura de Abraham en la importancia de Judá para la unificación israelita ya que éste es el patriarca más judeo. Su elección, con su estrecho contacto con Hebrón, la primera ciudad real de Judá, y con Jerusalén, recalca la primacía de Judá en los primeros tiempos de la historia de Israel.

Por si esto no fuera suficiente, en el relato del Génesis sobre los patriarcas se pueden rastrear también rasgos de un período todavía posterior al siglo VII a.C. Los estudiosos observaron que una de las fuentes documentales de las que se nutre el primer libro del Pentateuco, la llamada fuente sacerdotal, era posterior al exilio de los habitantes de Judá en Babilonia. Los que escribieron esta fuente deseaban mostrar que los orígenes del pueblo de Israel se hallaban en el corazón mismo del mundo civilizado, que en la época de su edición – siglo VI y V a.C.- lo representaba el Imperio Persa. Por ello dieron a entender que el gran padre del pueblo de Israel, Abraham, procedía de la cosmopolita y famosa ciudad de Ur, quedando así recogido en el primero de los libros de la Biblia hasta nuestros días.

Por otra parte, desde una óptica distinta a la de los autores minimalistas estudiosos como Rainer Albertz (1999, pp. 63-64) afirman, utilizando también datos arqueológicos, que los relatos patriarcales se remontan a los inicios de la época monárquica, aceptando que algunos elementos pertenezcan al período premonárquico anterior. Sostiene que situar a los patriarcas en una época anterior al éxodo es consecuencia de una sistematización posterior de tradiciones de origen heterogéneo, pero, al contrario que el enfoque minimalista, no afirma que esa sistematización de las tradiciones sirva para justificar que los relatos fueran propios de la época en la que aquella se produjese. La concepción que hace remontar, por vía genealógica, el origen del propio grupo hasta el tiempo de los antepasados es propio de un sistema tribal, característico en Israel no en el siglo VII a.C. sino en un tiempo inmediatamente antes o poco después de la instauración de la monarquía.

Junto a ello, autores como Francisco Varo (1996, pp. 189-191), aceptan cierto grado de verosimilitud de los relatos patriarcales porque en las tradiciones que forman parte de ellos se reflejan algunos aspectos que responden a la realidad social de los clanes nómadas a finales del Bronce Reciente – como que la familia patriarcal era la unidad básica en la que se gestionaban los medios de subsistencia y de defensa- y, por tanto, resultan verosímiles en ese contexto.

Después de contrastar las aportaciones de cada uno de los enfoques, no nos queda más remedio que admitir – teniendo en cuenta los testimonios arqueológicos- una influencia parcial de la expresión de los sueños judaítas del siglo VII a.C. – ya que añadidos como el de la fuente sacerdotal y anteriores no corresponden a este tiempo- en el uso que se dio a los relatos patriarcales y el orden en que fueron organizados, aunque sean propios de una época inmediatamente anterior a la instauración de la monarquía o poco después de su implantación.

No obstante, a diferencia del enfoque minimalista que constriñe la formación de los relatos a esta época, admitimos como totalmente posible y probable que los episodios particulares de las narraciones patriarcales se basaran en antiguas tradiciones

locales debido a la relación que los relatos guardan con el ambiente de finales del Bronce Reciente.

Finalmente, al contrario que los minimalistas que afirman con rotundidad y sin visos de cambio la no existencia de los patriarcas, no estamos cerrados a seguir investigando - realizando nuevas excavaciones y analizando más documentos- para avanzar más en esta cuestión, si bien reconociendo que en la actualidad con las fuentes que contamos es algo que no podemos aceptar.

EL ÉXODO

En este apartado nos centraremos en la historia de la liberación de los israelitas de la servidumbre en Egipto de la mano de Moisés – guiado por Dios-, comúnmente conocida como el Éxodo, de una gran importancia en la Biblia ya que se narra en cuatro de los cinco libros que forman el Pentateuco: Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.

Los primeros arqueólogos bíblicos, a los que tantas veces hemos hecho y haremos mención, establecieron en sus diversas publicaciones que hubo dos éxodos, cada uno recogido en una fuente documental distinta de la Biblia, que fueron fundidos en uno sólo por la redacción (de Vaux, 1975, pp. 386-397).

El primero – recogido en la fuente yahvista- correspondería con la tradición del éxodo expulsión, es decir, vinculando la salida de muchos israelitas de Egipto a la expulsión por parte de la dinastía XVIII de este lugar de los hicsos en el año 1570 a.C. Según ellos los israelitas expulsados salieron de Egipto por el norte – Cades- y luego entraron en Canaán por el sur.

El segundo – recogido en la fuente elohísta- correspondería con la tradición del Éxodo-huida, es decir, con lo que en la Biblia se relaciona con la figura de Moisés, la salida de Egipto por el este, el milagro del mar Muerto, la revelación del Sinaí, la Alianza con YHWH y la entrada en Canaán después de la conquista de Transjordania. Roland de Vaux fecharía este éxodo en el siglo XIII a.C., época en la cual apareció el primer faraón llamado Ramsés y en la que las fuentes egipcias informan de que para la construcción de la ciudad de Pi-Ramsés en ese período se emplearon trabajadores semitas.

Estos planteamientos propios del primer paradigma dominante en la investigación de la historia de Israel fueron rechazados tanto por la línea minimalista como por la de carácter, digamos “intermedio”, de Rainer Albertz y otros autores como Francisco Varo. Los primeros basan su rechazo en que si hubiera habido una gran masa de israelitas en fuga por las fortificaciones fronterizas hubiera existido un informe ya que durante los siglos XV-XIII a.C. había un fuerte control de la administración faraónica en la frontera entre Canaán y Egipto. Como no existe ninguna prueba ni referencia sobre tal suceso, resulta prácticamente imposible comulgar con la idea de la huida de un grupo numeroso de esclavos de Egipto al desierto y de allí a Canaán a través de las fronteras egipcias.

En esta línea, el egiptólogo Donald Redford sostiene que los detalles más significativos y geográficamente más coherentes del relato del éxodo proceden del siglo VII a.C., época en la cual el reino de Judá gozaba de una gran prosperidad bajo el reinado de Josías y que coincidió con el último período del poder imperial de Egipto bajo los soberanos de la Dinastía Saíta, Psamético I y Necó II.

Estos detalles tienen que ver con el hecho de que los lugares importantes con alguna función en el relato del éxodo estaban habitados en el siglo VII a.C. y en algunos casos, como el de Cades Barne, sólo en esa época. También con que los proyectos constructivos realizados en el delta por la dinastía saíta encajan perfectamente con lo referente a las obras públicas del relato del éxodo ya que en ellos participaron muchos emigrantes de Judá que formaban una comunidad en Egipto. Por ello los minimalistas afirman que el conflicto con Egipto del relato del éxodo -protagonizado por Moisés y el faraón- sirvió a un objetivo político y militar del siglo VII a.C., al enfrentamiento entre el rey Josías de Judá y el nuevo faraón Necó II.

No obstante, también apuntan que aunque la reelaboración del relato del Éxodo se produjese en torno al siglo VII a.C., resulta evidente que la epopeya de la liberación de Egipto no fue compuesta como una obra original en esa época, principalmente, por tres motivos.

El primero de ellos sería que las líneas generales del relato eran conocidas desde mucho antes ya que aparecen alusiones al Éxodo y a la travesía del desierto en los oráculos de los profetas Amós y Oseas del siglo VIII a.C. El segundo, que el cuarto de los diez mandamientos – Decálogo- que entregó Dios a Moisés en la revelación del Sinaí -“Honrarás a tu padre y a tu madre”- contiene materiales que datan de época muy antigua, concretamente de la segunda mitad del II milenio a.C.

El último se basa en que el Código de la Alianza suscrito entre Dios y su pueblo a través de Moisés ha conservado ciertas indicaciones pertinentes a la primitiva sociedad israelita en vías de formación, ya que sus normas encajan con una sociedad de aldea en la que predomina la economía agropastoral y la ausencia de toda instancia superior. Este código sería una colección de normas arraigadas en las tradiciones jurídicas de la Edad del Bronce y que hay que relacionar según varios expertos – entre ellos Mario Liverani (2005, p. 79)- con el elemento *habiru*. En apoyo de dicha cronología está el hecho de que algunas de las normas enunciadas tienen paralelismos en las legislaciones mesopotámicas del II milenio a.C., incluso en puntos tan concretos que excluyen cualquier tipo de coincidencia causal.

Por lo tanto, teniendo en cuenta estas cuestiones, los minimalistas sostienen que la elaboración del relato del éxodo ha pasado por diversas etapas hasta llegar a la forma final que se le dio en el siglo VII a.C. y que quedó reflejada en la Biblia. En la primera etapa, los ecos de los grandes acontecimientos de la ocupación de Egipto por los hicsos y su expulsión del delta resonaron durante siglos hasta convertirse en un recuerdo

fundamental y compartido del pueblo de Canaán. Piensan que más tarde estas historias, de colonos cananeos instalados en Egipto que se habían hecho con el dominio del delta y que fueron más adelante obligados a regresar a su país de origen, pudieron haber servido como foco de solidaridad y resistencia cuando el control egipcio sobre Canaán se hizo más estricto durante el Bronce Reciente. Finalmente, afirman que durante los tiempos de los reinos de Israel y Judá el relato del éxodo fue elaborado como una epopeya nacional – una llamada a la unidad de la nación frente a las continuas amenazas de los grandes imperios-, llegando de esa forma al siglo VII a.C. (Finkelstein, 2003, p. 78).

En contra de lo sostenido por la línea minimalista, autores como Francisco Varo y Rainer Albertz admiten la posibilidad de que un grupo de inmigrantes semitas establecidos en Egipto huyeran del país y se asentasen después en Canaán, confirmando por tanto el fondo transmitido en el relato del Éxodo, lo cual se sustenta en las razones siguientes.

La primera de ellas es que está bien contrastado históricamente que grupos de *habiru/apiru* – en los documentos egipcios *aprw*- trabajaron en condiciones muy duras en las grandes obras de los faraones debido a que existe documentación acerca de estas actividades, como el papiro de Leiden 348 donde se menciona un rescripto de Ramsés II ordenando proveer de grano a los *aprw* que acarreaban piedras para la edificación de los pilonos del pórtico de Ramsés Miammum.

En segundo lugar está la existencia de documentación egipcia que, en contra de lo sostenido por los minimalistas, recoge la expulsión de unos inmigrantes a comienzos del siglo XII a.C. Esta información se incluye en la estela del faraón Sethnakt (1190-1187 a.C.), en la que el rey se gloria de haber podido expulsar a los asiáticos que se habían aprovechado abiertamente de la influencia de ciertos círculos militares para hacerse con el poder.

Junto a ello está la mención que se hace en el Éxodo de la llegada de Moisés a Madián cuando huía de Egipto, lo cual es de gran importancia ya que en tiempos posteriores se achacaba a las mujeres madianitas el inducir a los israelitas a la idolatría y éstos consideraban a los madianitas – tal y como refleja las tradiciones ligadas a Gedeón- como enemigos temibles. Por ello, Varo y los autores que comparten su postura afirman que no parece verosímil que en ese contexto de enemistad entre israelitas y madianitas se inventasen unas escenas como las del Éxodo en las que Moisés demuestra una actitud amigable y abierta a los madianitas, radicalmente distinta a la que caracterizaría más tarde las relaciones de ambos pueblos, lo cual utilizan para apoyar su hipótesis.

Por otra parte, este episodio de encuentro con los madianitas también sirve para atestiguar que el grupo del éxodo estaba perfectamente asentado en la región del delta y por tanto poco familiarizado con las estrategias de la vida nómada – tal y como se ha sostenido tradicionalmente. El hecho de que Moisés lleve nombre egipcio y sea considerado por los madianitas como un egipcio indica más bien que el grupo, aunque

compuesto por una población predominantemente semita, se hallaba perfectamente adaptado a la vida y desarrollo económico de Egipto (Varo, 1996, pp. 194-198).

Después de contrastar lo aportado por cada una de las líneas de investigación de la historia de Israel no podemos más que decir que los testimonios que disponemos – tanto procedentes de los descubrimientos arqueológicos como del análisis literario- nos permiten afirmar con seguridad la existencia de un grupo que salió de Egipto y llegó a Canaán en el siglo XII a.C. Además, como veremos más adelante en el apartado de religión, hay toda una serie de peculiaridades características de la religión yahvista que sólo se pueden explicar por las extraordinarias circunstancias sociales – las del Éxodo- en las que tuvieron origen.

No obstante, sí que debemos aceptar que la forma, la sistematización y parte del contenido de estos relatos son de épocas posteriores. Por ejemplo, ni uno de los diferentes códigos legales que se relacionan con los sucesos del Sinaí se remonta a la época de Moisés sino que, como veremos también en el punto de religión, se sitúan en una época bastante posterior, siendo este el caso del Código de la Alianza, base de la reforma de Ezequías de Judá en el siglo VIII a.C.

LA CONQUISTA

El libro de Josué cuenta la historia de cómo el pueblo de Dios huido de Egipto llevó a cabo bajo el liderazgo de Josué una fulgurante campaña militar contra los poderosos y paganos reyes de Canaán, tras la cual, debido a la victoria obtenida, heredaron su tierra, la Tierra Prometida (Carmona, 2001, p. 45).

Ya los especialistas que investigaban la historia de Israel desde el primero de los paradigmas que se impuso en este estudio dudaron de los contenidos del libro de Josué y llegaron a la conclusión de que la conquista de Canaán no se había producido tal y como en él se narraba.

Uno de ellos, Roland de Vaux, propuso que el asentamiento de las doce tribus de Israel que entraron en Canaán se llevó a cabo de forma diferente e independiente según el territorio y los grupos. Planteó que hubo dos asentamientos, uno pacífico en las regiones poco habitadas mediante pactos con las gentes del lugar y otro mediante acciones militares en ciudades como Jator, lo cual atestiguaban los datos arqueológicos (de Vaux, 1975, pp. 189-198).

Sin embargo, sus afirmaciones fueron puestas en duda por la nueva generación de arqueólogos de los años 70 y 80 del siglo XX que impusieron un nuevo paradigma en los estudios de la historia de Israel. Tras un nuevo análisis de los datos arqueológicos y de los documentos extrabíblicos, llegaron a la conclusión de que una invasión relámpago llevada a cabo por el grupo de Josué no tenía sentido ya que hubiera sido prácticamente imposible en el Canaán del siglo XIII a.C.

Esto se debía a que en aquella época Egipto se encargaba de la seguridad de toda la provincia de Canaán con una firmeza que nunca había tenido en tiempos anteriores. Por lo tanto, era improbable que sus guarniciones se hubieran mantenido al margen de la invasión de estos territorios por un grupo de refugiados procedentes de Egipto. Por si esto no fuera suficiente, no se ha encontrado testimonio alguno en los informes del imperio egipcio de la destrucción de las ciudades vasallas por los invasores.

Además, la nueva lectura de los testimonios arqueológicos y su contrastación con los documentos extrabíblicos demostraba que la destrucción de Jasor, Afec, Laquis y Meggido no fue ni de forma repentina ni a causa de las huestes israelitas comandadas por Josué sino que se produjo a lo largo de un período de más de un siglo por diversos factores: invasión de pueblos como los filisteos, crisis social y luchas civiles (Finkelstein, 2003, pp. 87-88).

Entonces, ¿por qué en la Biblia se recoge la conquista de Canaán por Josué?, ¿tiene algún tipo de fundamento histórico o simplemente es pura invención literaria? Esta nueva generación de arqueólogos, en la práctica totalidad encuadrados en ópticas minimalistas, con la ayuda también de los trabajos de otros especialistas como los biblistas Albrecht Alt y Martin Noth dieron también respuesta a estas preguntas.

Según ellos el primer capítulo del libro de los Jueces – otro de los libros de la Biblia que va a continuación del de Josué y en el que también se hace alusión a la entrada de los israelitas en Canaán- poseía un posible núcleo fidedigno de recuerdos de antiguas victorias obtenidas por milicias muy dispersas en las serranías sobre varias ciudades que les habían impuesto su dominio.

El recuerdo de esas victorias, rememorado en un tiempo posterior (Soggin, 1997, 232), pasó a convertirse en la base de una narración que fue mucho más elaborada, ya que en vez de reflejar lo que había sido, se convirtió en una epopeya perfectamente articulada de conquista territorial bajo la bendición y el mandato directo de Dios. La transformación de esos recuerdos de antiguas victorias obtenidas por pequeñas milicias en una epopeya nacional ocurrió – al igual que la reelaboración de relatos anteriores como el del Éxodo- en el período de máxima creatividad literaria vivido en el reino de Judá durante el siglo VII a.C. Los motivos que han llevado a sostener esta afirmación se pueden resumir en los tres siguientes.

El primero de ellos es la lista de localidades del territorio de la tribu de Judá detallada en el libro de Josué corresponde con precisión a las fronteras del reino de Judá durante el reinado de Josías en el siglo VII a.C. El segundo es que los topónimos mencionados en la lista coinciden estrictamente con las pautas de asentamiento en esa misma región en el siglo VII a.C. y finalmente, el tercero y último, es que el plan general de combate del libro de Josué se ajusta a las realidades del siglo VII a.C. mejor que a la situación del Bronce Reciente. Las dos primeras batallas del libro de Josué, las de Jericó y Ay, se libraron en territorios que eran el primer objetivo del expansionismo josiánico.

No obstante, parte de estas afirmaciones fueron puestas en duda por otros especialistas como Francisco Varo y Rainer Albertz. Éstos, aunque aceptando que la elaboración y sistematización de la epopeya perfectamente articulada de conquista territorial bajo la bendición y el mandato directo de Dios se produjese en el reino de Judá durante el siglo VII a.C. y por lo tanto afirmando que una conquista como la contada en la Biblia no se produjo, sostienen que debió de haber – lo cual prueban como aquí veremos en los siguientes párrafos- una entrada de inmigrantes provenientes de Egipto en el período que se cita en el Libro de los Jueces, principalmente, porque han constatado la veracidad del núcleo de los relatos del Éxodo – la salida de población semita de Egipto, analizada en el apartado anterior. La aceptación de la entrada de inmigrantes por parte de estos autores tiene que ver con el hecho de que la tradición del Éxodo-Conquista, aunque aquí lo hayamos dividido para facilitar la transmisión de conocimientos respecto a cada uno de los dos elementos que la forman, es inseparable, no pudiendo existir una sin la otra.

Estos autores, siguiendo la tesis de C. H. J. De Geus, afirman que la entrada de los inmigrantes provenientes de Egipto se produjo en la primera mitad del siglo XII a.C. en un clima de inseguridad política en Canaán debido a la desestabilización de la soberanía egipcia y a la quiebra económica de las ciudades. Debido a la fuerte recesión del comercio que, según los datos arqueológicos, se produjo en este momento de finales de la Edad del Bronce, fueron privados de una de sus principales fuentes de ingresos, de modo que se vieron en la necesidad de dedicarse plenamente a las faenas agrícolas. Por ello se unieron a la masa de asalariados de las ciudades y su entorno -campesinos y pastores decididos a no soportar más tiempo una situación que había desembocado en la miseria- que querían liberarse del cerco de influencia de la ciudad y crearon una nueva base económica de vida mediante una explotación agrícola de las regiones montañosas y comarcas circundantes, constituyendo una serie de comunidades en las tierras altas de Canaán³. Precisamente esta población de campesinos y pastores fue la que constituyó el núcleo del sistema de las doce tribus de Israel (Albertz, 199, p. 136).

Desde nuestro punto de vista este es el modelo más acertado para explicar aquello que tradicionalmente se ha conocido tradicionalmente como la conquista de Canaán por los israelitas comandados por Josué debido a que – junto a lo que acabamos de comentar- gracias a él se explica por qué muchos asentamientos de finales de la Edad del Bronce – por ejemplo, Hirbet el Msas- se remontan a una cultura nómada, mientras que otros – como Ai, o Hibert Raddaná- son indudablemente de carácter agrícola.

3. Cf. pp. 5 ss.

LA MONARQUÍA UNIFICADA

Según la Biblia, desde la muerte de Josué hasta la instauración de la monarquía, entre los años 1200 y 1020 a.C., las tribus israelitas – aisladas unas de otras y sin gobierno central- estaban amenazadas por grupos cananeos e invasores que luchaban por adueñarse de los mismos territorios. En el libro de los Jueces se narra como en este período surgieron unos caudillos – Jueces- de la justicia cuya función era solventar los problemas puntuales que tenían las tribus. Debido a ello su autoridad era transitoria y excepcional, no de jefes supremos, ya que cuando resolvían los problemas volvían a su vida ordinaria.

En el momento en que uno de estos invasores, los filisteos, intentaron la hegemonía en Canaán y someter a sus habitantes, los israelitas reaccionaron y se unieron instaurando la Monarquía. Su primer rey fue Saúl, de la tribu de Benjamín, en el 1030 a.C., al cual le sucedieron David y Salomón.

A la muerte de éste, le sucedió su hijo Roboam, el cual intentó aplicar una serie de medidas fiscales que exigían más contribución de la parte norte del reino. Ante esto, el reino del norte con Jeroboam a la cabeza y con 10 de las 12 tribus se separó, formando el reino de Israel, mientras que en el sur se constituyó el reino de Judá con las tribus de Judá y Benjamín.

Debido a los pecados que cometieron los gobernantes del reino del norte y sus habitantes, éste desapareció tras la conquista de Samaría por el Imperio Asirio a finales del siglo VIII a.C. El reino de Judá sobrevivió por su fidelidad a YHWH, pero finalmente también fue conquistado por otra potencia invasora, esta vez los neobabilonios, a inicios del siglo VI a.C. debido a que la alianza que tenían con YHWH se vio quebrantada por no rendirle fidelidad.

Este testimonio sostenido en la Biblia sobre la fundación de la Monarquía unificada y el desarrollo de los reinos de Israel y Judá fue prácticamente aceptado en su totalidad por los primeros arqueólogos bíblicos. No obstante, para los integrantes de la corriente minimalista que sólo utilizan las fuentes de las que nos hemos servido para elaborar el punto del contexto histórico – los correspondientes indicios arqueológicos y las pruebas textuales procedentes de Egipto⁴- lo narrado en el libro de los Jueces y en 1 y 2 de Reyes sobre la Monarquía unificada y los reinos que la sucedieron distó mucho de la realidad.

Entonces, al igual que en los apartados anteriores nos surgen una serie de preguntas, ¿por qué en la Biblia se le atribuyen tantas glorias al período de la Monarquía unificada?, ¿y por qué también en ella el desarrollo histórico y político de los dos reinos que la sucedieron dista tanto de lo que nos dicen los documentos extrabíblicos y varios hallazgos arqueológicos?

4. Cf. pp. 5 ss.

La respuesta una vez más para la corriente minimalista se encuentra en el siglo VII a.C. en Judá, durante el reinado de Josías. Como hemos visto anteriormente en aquella época Judá había desarrollado ambiciones territoriales afirmando ser el único heredero legítimo del desaparecido reino de Israel. Además, la teología del movimiento YHWH-Solo, que abogaba por centralizar el culto en el Templo de Jerusalén, se había impuesto.

Para facilitar la consecución de ambos objetivos el historiador monárquico de la época, perteneciente como ya hemos mencionado anteriormente al movimiento YHWH-solo, desarrolló la gloriosa epopeya de la Monarquía Unificada y elaboró una historia del reino del norte con un mensaje doble y contradictorio. Por un lado, presentó a Judá e Israel como “estados” hermanos, explicando que el reino del norte se estableció en los territorios de la mítica monarquía unificada gobernada desde Jerusalén, y que Josías era el único heredero legítimo de los territorios del derrotado Israel. Por el otro, fomentó un fuerte antagonismo entre Israel y Judá, rebajando y falseando los logros de sus gobernantes y deslegitimando el culto que allí se ejercía para mostrar que sus tradiciones religiosas eran malvadas y que por ende necesitaban ser erradicadas y sustituidas por un culto centralizado en el Templo de Jerusalén (Finkelstein, 2003, pp. 162-163).

En contra de la afirmación de la inexistencia de la Monarquía Unificada existen muchos otros autores, diferentes también de los primeros arqueólogos bíblicos, que utilizan un compendio de fuentes arqueológicas y literarias para formar su concepción sobre qué ocurrió en Canaán desde mediados del siglo XII a.C. hasta finales del siglo siguiente. Como en los casos anteriores, nos serviremos principalmente de los trabajos de Francisco Varo y de Rainer Albertz para exponer esta otra línea de investigación.

Desde este enfoque se afirma que la población de campesinos y pastores que se asentó en las tierras altas de Canaán constituyó una mancomunidad según el modelo tribal de la línea de parentesco que llevó el nombre de Israel, cuyo significado – *Yisra'el* – con toda probabilidad sería el de “Dios o El reina”, o también: “Que Dios o *El* se muestre como soberano”. Se piensa además que en el momento en que este nombre se pronunciase tenía que sonar por fuerza como una profesión de fe: “Dios es el que tiene que reinar, no un monarca humano, oriundo o extranjero” (Albertz, 1999, p. 143).

Desde la primera mitad del siglo XII a.C. hasta finales del siglo siguiente no hubo ninguna autoridad política con poder en todo el territorio ya que las ciudades y las aldeas actuaban con independencia unas de otras. Solo en circunstancias puntuales, ante alguna situación de gravedad que afectara a varias tribus, se reunían para luego deshacerse una vez conjurado el peligro. Así se expresa varias veces en los relatos del libro de los Jueces. Tampoco en este período pre-monárquico se llegó a constituir algún gremio a nivel de mancomunidad. Sólo hacia el fin, ante la naciente presión de los filisteos, se crearon las instituciones supratribales de los ancianos y, respectivamente, de los hombres de Israel.

Conforme a lo indicado por los minimalistas y por lo tanto lo desarrollado en el punto del contexto histórico, aceptan que en este territorio de las tierras altas se fueron

formando dos entidades independientes progresivamente, una entre las colinas que hay entre Siquem y Jerusalén, y otra sobre el terreno que se extiende desde el sur de Jerusalén hasta el Néguev.

Sin embargo, y aquí empiezan las diferencias respecto al enfoque anterior, afirman que en las tradiciones bíblicas sobre Saúl – sin tomar en consideración lo que podrían ser reelaboraciones posteriores- hay algunos detalles que encajan bastante bien con los datos arqueológicos y el contexto social de esta época. Como el territorio situado entre Siquem y Jerusalén – donde parece que fraguaron los primeros intentos de instauración de una monarquía- es el que la Biblia asigna a las tribus de Efraím y Benjamín, sostienen que es verosímil que fuera un personaje de Benjamín, Saúl, quien liderase la transición del antiguo sistema en que las tribus se agrupaban sólo provisionalmente y ante urgencias concretas, a una cierta organización más estable. Además, los lugares donde discurren los acontecimientos más importantes de la vida de Saúl – Silo, Betel, Guilgal, Micmás o Mispá, entre otros- están en esa franja de terreno.

Por lo tanto, según este enfoque, los representantes tribales quisieron poner en práctica el experimento serio de crearse una forma de poder político central que, sin llegar a nivel de reino, fuera compatible con la estructura organizativa de las tribus y las tradiciones religiosas de Israel. Este poder se caracterizó por poseer una corte administrativa poco desarrollada en Guibeá, un modesto ejército con cuartel general en Micmás, una extensión reducida y un liderazgo – el de Saúl- básicamente militar y carismático (Varo, 1996, p. 224).

No obstante, no es la existencia de Saúl donde reside la diferencia fundamental entre uno y otro enfoque, sino en lo que hemos indicado en el primer párrafo de este subapartado. Rainer Albertz y Francisco Varo defienden que David – nombrado rey en Hebrón, en la entidad constituida en el sur de las tierras altas conocida como Judá- comenzó una lucha contra el reino vecino de Isbaal – hijo y sucesor de Saúl- que ganó finalmente y tras la cual fue rey de los dos territorios al unirse los ancianos del reino del norte a él. Se constituyó así en el año 1000 a.C. una Monarquía unificada en Jerusalén – la cual David conquistó a los jebuseos- cuyos dominios, extendidos hasta Siquem por el norte y hasta el Néguev por el sur, fueron heredados por uno de sus hijos, Salomón, iniciando así una sucesión dinástica.

Teniendo en cuenta lo aportado por cada una de las líneas de investigación, no creo que se pueda sostener con las fuentes que disponemos que David y Salomón reinaran sobre dos reinos, Israel y Judá, unificados bajo la unión personal de estos dos reyes. Esto no quiere decir que en el futuro no se pueda probar dicha existencia pero en la actualidad, al contrario de lo que afirman Albertz y Varo, no lo podemos justificar.

Únicamente podemos estar seguros de que Saúl fue el primer rey de Israel y no de Judá – ya que el análisis contrastado de la Biblia sí que nos permite aceptar su existencia al contrario de lo que afirman los minimalistas- y de que David y Salomón pudieran

pretender tal vez la hegemonía sobre la zona norte, el reino de Israel, no pudiendo afirmar que lo lograran plenamente ni que fueran verdaderos sucesores de Saúl.

Tal y como afirman los llamados minimalistas, la Monarquía unificada es seguramente una construcción posterior, realizada en Judá en tiempos de la reforma de Josías en el siglo VII a.C., que viene a poner de relieve el parentesco y la historia común entre israelitas y judaítas aunque fueran reinos separados y en pugna.

Con el objetivo de demostrar cómo lo que se narra en la Biblia respecto al ambiente religioso de los reinos de Judá e Israel – aunque ya con lo desarrollado en el punto del contexto histórico sobre cada uno de ellos se desmienta las causas que en ella se atribuyen a su desaparición- no corresponde a la realidad, nos centraremos en el capítulo siguiente en exponer las características que poseía la religión del pueblo de Israel desde sus más remotos orígenes hasta la desaparición del reino de Judá.

RELIGIÓN DEL PUEBLO DE ISRAEL DESDE “LA ÉPOCA DE LOS PATRIARCAS” HASTA COMIENZOS DEL SIGLO VI A.C.

LA RELIGIÓN DE LOS PATRIARCAS

Los integrantes del grupo del Éxodo son los antecedentes más antiguos, cuya existencia hemos podido comprobar en los apartados anteriores, que rindieron culto al mismo dios que luego se impondrá sobre otras divinidades en los reinos de Israel y Judá, YHWH. Aunque no tenemos ningún testimonio que nos permita determinar con seguridad las posibles ideas religiosas pre-yahvistas de este grupo, podemos aventurarnos a esbozar una idea más o menos aproximada, gracias a los relatos del Génesis, del substrato sobre el que se insertó la religión yahvista, conocido como “la religión de los patriarcas” (Albertz, 1999, pp. 64-65).

Ésta es una forma de religiosidad personal o una religiosidad típicamente familiar en la que el culto estaba enraizado en la vida diaria sin un personal cultural especializado, ya que el padre o patriarca ejercía las funciones de sacerdote, ni tampoco ligado a lugares ni tiempos santos. Se daba una especie de monolatría en la cual cada familia rendía culto a 1 solo dios, el Dios del padre o del antepasado con el que mantenía una relación personal y funcional centrada en las necesidades vitales del grupo, pero admitiendo la existencia de otros (de Vaux, 1975, pp. 267-268).

El nombre que aparece como Dios del padre en la forma final del relato del Génesis es el de YHWH. Desde nuestro punto de vista, debido a las indicaciones que tenemos, pensamos que esto fue fruto de una reelaboración posterior que intentó vincular al Dios del padre con el del grupo del Éxodo. En realidad, los antepasados de Israel estuvieron en relación con dioses cuyo nombre incluía el elemento divino El – El-Elyon,

El-Betel, El-Olam- que no eran otra cosa que acuñaciones locales de El, el dios supremo del cielo que en el panteón ugarítico ocupaba el puesto más alto. Esto nos lleva a pensar que en los tiempos anteriores a la formación de los reinos de Israel y de Judá las familias israelitas rindieron culto al dios El bajo diversas denominaciones regionales. Eso sí, un dios El que, en cuanto dios familiar, sólo tenía en común el nombre con el dios supremo del cielo del panteón ugarítico.

Por otra parte, aunque las historias sobre los patriarcas no hayan transmitido la totalidad de hechos y concepciones que determinaron la religión de las primitivas familias israelitas, sí que tenemos idea de un acontecimiento típicamente religioso de gran relevancia, la promesa de un hijo – muy importante para la familia ya que, como unidad económica, era determinante la descendencia, sobre todo la masculina. La promesa iba unida frecuentemente a una forma específica de manifestación de Dios – que solía suceder por mediación de un mensajero divino-, constituía una experiencia religiosa típicamente femenina y ocurría sin ninguna clase de condiciones.

De ello podemos deducir toda una serie de peculiaridades de la religiosidad familiar. En primer lugar, al ser una experiencia religiosa típicamente femenina, sabemos que la mujer no estaba excluida de toda participación en el culto oficial. También, al ocurrir sin ninguna clase de condiciones, que el dios de la familia se ocupaba de su supervivencia sin reparar en los comportamientos morales de sus miembros. Por último, al sólo aparecer la mediación de un mensajero divino y no depender de ninguna mediación institucional, podemos suponer que una idea típica de la religiosidad familiar fue la de que cada uno podía encontrar a Dios en el trato diario con los demás hombres.

LA RELIGIÓN DE LOS INTEGRANTES DEL GRUPO DEL ÉXODO

“El impulso decisivo que puso en marcha la historia de la religión israelita brotó de una experiencia religiosa específica vivida por Israel en Egipto y, posteriormente, en las regiones desérticas al sur de Palestina” (Albertz, 1999, p. 86). Esa experiencia religiosa hizo que la dimensión social que definió la religión yahvista fuese absolutamente diferente de la religiosidad que describen los relatos patriarcales. Desde sus orígenes, la religión de los integrantes del grupo del Éxodo fue una religión comunitaria, y por ello, sus necesidades fueron de naturaleza política, lo cual le confirió a esta religión una orientación política ineludible.

No obstante, no todo son diferencias con lo descrito en los relatos patriarcales sino que existen una serie de analogías. La actividad de YHWH también está centrada en la necesidad del grupo y su acción salvadora sigue ejerciendo, como hacía la del Dios del padre, un papel esencial. Del mismo modo YHWH, como el Dios del padre, se compromete directamente con un grupo humano, de cuya supervivencia se ocupa, y le abre perspectivas de un nuevo futuro.

El primitivo culto a este dios, del cual no podemos ya dudar en esta época, tuvo una doble función. En primer lugar ratificó la vinculación que se había ido estrechando entre YHWH y ese grupo de hombres a raíz de los acontecimientos históricos y, en segundo lugar, consolidó los lazos sociales entre el propio grupo, convirtiendo a una masa diferenciada de fugitivos en una tribu fuertemente organizada.

En cuanto a sus símbolos religiosos, como el nacimiento de esta religión está vinculado a un proceso de liberación, éstos no pueden más que estar relacionados con un proceso histórico de liberación política, lo cual les confiere una clara referencia al aspecto social, una de las notas características de la futura religión de Israel. La religión yahvista es una religión anclada en la historia, con una función que no consiste precisamente en legitimar la autoridad o en ofrecer consistencia al orden establecido sino en estimular la integración del grupo que la profesa.

Una vez expuestas estas características de la religión yahvista, es necesario que realicemos una serie de matizaciones sobre aspectos que en los relatos del Éxodo se vinculan a esta época y que otros estudiosos de la historia y de la religión del Antiguo Israel han aceptado. En primer lugar, cabe destacar que ni uno solo de los diferentes códigos legales que se relacionan con los sucesos del Sinaí – la revelación del nombre de YHWH a Moisés, líder del grupo del Éxodo-, es decir, ni el Código de la Alianza ni el Decálogo, se remontan a esta época – en su conjunto, ya que algunos de sus elementos sí que pueden proceder del II milenio a.C. Ambos presuponen una profunda teologización del derecho que sólo se produjo a partir de finales del siglo VIII a.C. En segundo lugar, tanto el monoteísmo como la prohibición de hacer imágenes tampoco son elementos propios de este momento sino de uno posterior. No obstante, la idea del fundamento radical del exclusivismo inherente a la religión de Israel sí que hay que buscarlo en las vivencias sociales y religiosas que rodearon al grupo que salió de Egipto. Respecto a las imágenes, sólo podemos afirmar que en el yahvismo primitivo no existían imágenes de Dios, lo cual es muy diferente del hecho de estar prohibidas.

LA RELIGIÓN DE LOS CLANES PREMONÁRQUICOS

El grupo del Éxodo y sus tradiciones religiosas de liberación irrumpieron en Canaán en el seno de unas poblaciones que formaban parte de una entidad claramente constituida, al menos desde el año 1219 a.C. según la referencia de la estela de Merenptah, de nombre Israel (Varo, 1996, pp. 211-214).

El elemento “el”, componente básico del nombre de Israel, nos muestra que estas poblaciones veneraban a El como dios particular del grupo. Esto nos lleva a plantear que el proceso de emancipación de la clase rural cananea debió de vivir una primera fase religiosa presidida por el culto al dios El, hasta que, en una segunda fase, la irrupción del

grupo del éxodo, que había entrado por el este en las montañas de la región central de Palestina, transmitió a la mancomunidad el culto a su Dios YHWH.

Creemos que la integración del grupo del Éxodo y el cambio de religión ligado con su llegada se produjeron sin mayores problemas debido a la situación que estaban viviendo las poblaciones ya asentadas en Canaán. Éstas se encontraban en un momento en que el experimento social de procurarse una existencia nueva mediante la colonización de las tierras áridas de Palestina había perdido su encanto y dependía totalmente de la llegada de nuevas oleadas de población. Por ello, es totalmente comprensible que la llegada del grupo del Éxodo y su religión fueran acogidas con entusiasmo y abrieran perspectivas a un futuro prometedor.

Continuando con el aspecto religioso, también está el hecho de que el dios El, que hasta entonces había servido a los cananeos como símbolo de su liberación, era un dios del mundo semítico que estaba vinculado al ámbito de los dioses de las ciudades cananeas, con las cuales estas comunidades estaban en confrontación, por lo cual no parecía el más adecuado para ser un símbolo antijerárquico. Sin embargo YHWH, el del grupo del éxodo, respondía muy bien a esas necesidades ya que no estaba integrado en un sistema politeísta, procedía de los desiertos del sur, había dado muestras de su divinidad liberando de la esclavitud de una ciudad a un grupo de oprimidos y se había vinculado de forma exclusiva a los más marginados de la sociedad. Por ello se produjo la fusión de El con YHWH, convirtiéndose éste en el Dios de Israel.

El culto a YHWH, debido a los parámetros introducidos por el grupo del Éxodo, estuvo desvinculado de todo tipo de centralismo oficial, produciéndose un desarrollo histórico religioso que, siguiendo a H. Donner, hemos llamado poliyahvismo (Albertz, 1999, p. 155). El nombre tiene que ver con que hubo una diferenciación local de YHWH por la cual se le atribuyeron figuras distintas según la diversidad de aceptación y desarrollo de las tradiciones cúlticas locales. Al igual que dioses como El y Baal, YHWH adquirió diversas configuraciones según los respectivos sitios en los que se adoraba, como por ejemplo Yahvé Zebaot en Siló. Junto a su función trascendente, como Dios nacional, YHWH adquirió rasgos de divinidad local.

En toda esta época las colonias israelitas no fundaron ningún templo para rendir culto a YHWH y, únicamente a finales de la misma, poco antes de la aparición de la Monarquía, uno de sus santuarios, el de Siló, alcanzó una cierta relevancia suprarregional, ya que lo común era que éstos estuvieran limitados al territorio de una tribu. El tipo de santuario por el que las tribus de Israel tenían especial preferencia era el conocido como *bamá*, cuyos elementos esenciales consistían en un altar, una estela y un árbol sagrado – todos ellos símbolo de la presencia divina.

Originariamente, la estela (*masseba*) y el árbol (*'aserá*) eran símbolos de la fertilidad que representaban lo divino en la dualidad masculino-femenina tan típica de las religiones del Medio Oriente: la piedra era el elemento masculino mientras que el árbol

simbolizaba a la mujer. La palabra *'aserá* también hace referencia a la diosa homónima, Astarté, que aparece ya en los textos de Ugarit y que se considera como madre de los dioses y esposa del dios El. Cuando YHWH ocupó el puesto de El en la mancomunidad de las tribus heredó también la divina compañera del dios, lo cual atestiguan diversos elementos como varios pasajes en el libro de los Reyes donde se hace mención expresa de mujeres consagradas a Astarté (*qedesá*) en el Templo de Jerusalén.

De todo eso se deduce que YHWH entró en ese simbolismo tradicional de Palestina sin que la gente se hubiera parado a pensar si esos símbolos eran realmente los más adecuados para expresar las peculiares experiencias históricas de liberación que habían vivido con él. Por esta razón, más adelante profetas como Oseas y los teólogos deuteronomícos criticaran y tratarán de prohibir el culto en los altozanos o *bamá*.

LA RELIGIÓN EN LA ÉPOCA DE LOS REINOS DE ISRAEL Y DE JUDÁ

La transición de la época pre-estatal a la estatal, entre finales del siglo XII y principios del XI a.C., marca una profunda cesura en la historia de la religión de Israel. La religión yahvista de época pre-monárquica no preveía una legitimación del poder político permanente. Por eso, cuando se trató de legitimar la monarquía desde una perspectiva religiosa se plantearon considerables problemas teológicos. Si la monarquía de Saúl aún se podía legitimar en el marco de un liderazgo carismático durante las guerras de liberación, ese molde interpretativo tradicional no pudo aplicarse cuando se constituyeron plenamente los reinos de Israel y de Judá. En esa situación, se creó un vacío teológico que trataron de rellenar los teólogos de la corte – primero sobre todo desde Judá- con una legitimación más bien novedosa y ajena a la religión yahvista, que seguía fielmente los cauces de la teología monárquica elaborada en los círculos religiosos y culturales del Medio Oriente. Esto produjo que a YHWH se le atribuyeran títulos reales – de raíces cananeas-, y que su concepción ahora fuese la de un dios sentado en medio de su corte celeste, soberano de todos los dioses y ante el cual éstos se postran en señal de reverencia.

Uno de los terrenos en donde más se apreció este cambio fue en el culto, sobre todo tras la construcción de los grandes santuarios nacionales, como el de Jerusalén en Judá, en torno a los cuales se desarrolló una concepción teológica de marcado sincretismo oficial. Debido a las tramas internacionales y a la apertura cultural que se produjo en ambos reinos en diversos momentos de su historia, también se desarrolló un sincretismo diplomático, es decir, la introducción de cultos a los dioses de los países vecinos con los que las casas reales de Israel y de Judá mantenían relaciones políticas.

a. *El culto en el reino de Israel*

Ante la pretensión de David y Salomón de controlar estos territorios⁵ y teniendo en cuenta la teología monárquica que promovían – totalmente contraria al yahvismo tradicional-, se trató de poner el movimiento de las tribus del norte en contra de sus pretensiones bajo la bandera de las tradiciones del Éxodo. La construcción de Dan y de Betel como santuarios oficiales del nuevo reino y la fabricación de nuevos símbolos religiosos – dos becerros de oro- que hacían referencia explícita al Dios del éxodo⁶, significaban una acción de gracias a YHWH que, al librarles de las ambiciones judaítas, se mostraba otra vez – igual que antaño, en los orígenes del pueblo- como el Dios de la liberación.

Con la elección de Betel como santuario principal del reino, Jeroboán prefirió un lugar que, a diferencia de Jerusalén, gozaba de una antigua legitimación tribal. Este rey tuvo en cuenta, mucho más que David en Judá, que la descentralización cültica había sido una de las características de la época pre-monárquica. Por ello, quiso instaurar una alternativa más bien arcaizante al culto oficial de Jerusalén con todas sus innovaciones sincréticas, en orden a mantener más viva la continuidad con las condiciones pre-monárquicas. Y en ese contexto hay que interpretar también la innovación cültica, tan criticada en épocas sucesivas, de la fabricación de un becerro – mejor dicho un toro- de oro para el santuario de Betel.

Esta forma de culto hizo que con el tiempo se fuera difuminando, al menos en la mentalidad popular, la diferenciación teológica entre YHWH y su soporte simbólico, de modo que la figura del toro se identificó directamente con YHWH. Ese simbolismo ambiguo de la imagen contribuyó de tal manera a hacer de YHWH el garante cültico de la fertilidad de la tierra, que poco a poco se extinguió casi por completo su potencial histórico de liberador de la opresión egipcia. De ahí que, más tarde para el profeta Oseas, la figura del toro no representara más que una baalización del culto a YHWH, que había olvidado sus genuinas raíces históricas.

Dicha baalización fue producida en el reino de Israel sobre todo tras la llegada de los omritas al poder, a partir del año 880 a.C., cuando el comandante del ejército Omrí subió al trono. No obstante, la revitalización del culto baalístico – característico de las antiguas ciudades cananeas- se produjo sobre todo con el sucesor de Omrí, el rey Ajab, el cual construyó un templo a Baal en la ciudad de Samaría dedicado al dios Baal de Sidón que debía servir, sobre todo, para las prácticas culturales de la reina Jezabel y de su séquito

5. Cf. pp. 22 ss.

6. Esta apreciación está apoyada por el hallazgo de un toro de bronce, de 17,5 cm de largo y 12,4 cm de alto y perteneciente a la Edad del Bronce I, en las excavaciones de un santuario al aire libre en la región montañosa de Samaría, a unos diez kilómetros al este de Tell Dotán. Si, como es de suponer, se trata de un santuario israelita, nos encontramos ante una prueba de que, ya en época pre-monárquica, las figuras de toro eran un elemento cültico en una región que más tarde sería territorio del reino de Israel. No debió de tratarse de un becerro sino, con toda probabilidad, de una figura de toro (Albertz, 1999, p. 266).

fenicio. Desde entonces cobraron vida de nuevo los antiguos santuarios de Baal dispersos por toda la región como el del monte Carmelo. No obstante se debe matizar que el que cobraran vida en este momento los antiguos santuarios no sólo se debió al fomento del culto a Baal por parte de la dinastía omrita sino también a que el culto a ese dios estaba enormemente extendido en la religiosidad de los habitantes de la región (Liverani, 2005, p. 143).

Tal programa religioso representaba en sus inicios una visión teopolítica en continuidad con la tradicional compatibilidad de los cultos a YHWH y *Baal* en el reino del norte. Mientras que YHWH era el principal dios de este reino y el patrón divino de la dinastía, Baal también gozaba de una importante devoción. No obstante, el desarrollo de tal programa quizás originó una diferente visión teopolítica en la que mientras el culto a YHWH seguía, el de Baal se elevó a la posición que éste antes ocupaba, la de divinidad patronal de la dinastía, creando una especie de unidad teopolítica entre el reino del norte y la ciudad de Tiro (Smith, 2002, p. 72).

Sin embargo, hubo colectivos dentro de Israel que reaccionaron a esta política religiosa de los omritas, a saber, los profetas.

En un primer momento, el profetismo en Israel estuvo en gran medida institucionalizado estatal o cúlticamente y, en cuanto tal, desempeñaba unas funciones tendentes a mantener la estabilidad social del país. Sin embargo, en el siglo IX a.C. se multiplicaron los profetas individuales y se formaron los grupos proféticos de oposición independientes de la institución a los que nos hemos referido en el párrafo anterior debido al proceder absolutista y a la política religiosa de los sucesores de Omrí.

Este movimiento unió a la defensa de los derechos tradicionales de la población rural contra la prepotencia de la corona, la lucha por la antigua religión yahvista contra el sincretismo oficialmente impuesto por el “estado”. Los profetas interpretaron la apertura cúltico religiosa emprendida por los sucesores de Omrí como un ataque a la antigua religión yahvista y, en lugar del programa establecido por los reyes de Yahvé y Baal, apostaron por la alternativa YHWH o Baal.

Es en estas circunstancias cuando se produjo la revolución de Jehú, que tuvo como consecuencia el final del gobierno de los omritas en Israel en el año 841 a.C. Sabemos, no sólo por 2 Re 9-10 – donde se narran tales acontecimientos – sino también por documentos asirios, que en este año Jehú ya era el dirigente de Israel debido a que aparece en una inscripción de Salmanasar III de Asiria enviándole tributo. Con su legitimación religiosa, Jehú puso en marcha la revolución contra los omritas supuso, que al final su coronación y el asesinato del rey omrita Jorán y de sus descendientes. Con esto, el sincretismo diplomático de los sucesores de Omrí quedó erradicado de Israel, al menos hasta el final del reinado de Jehú. En este momento, en la revolución de Jehú, es donde la religión yahvista mostró por primera vez una actitud de intolerancia.

Sin embargo las denuncias proféticas se siguieron produciendo con los reyes de la Casa de Jehú hasta la desaparición del reino de Israel. No obstante, desde el siglo VIII a.C., la confrontación teológica de la denuncia profética asumió una nueva dimensión debido a que ahora los profetas sometieron a una crítica incisiva la situación social en su conjunto, con sus instituciones cúllicas y políticas y hasta con sus opciones teológicas.

En este momento situamos a Isaías y a sus profecías, una de las cuales fue el primer escrito que presentaba a YHWH distanciado del poder militar y político de la monarquía. Este profeta no quería que el rey se aprovechara de YHWH para sus fines políticos y militares. Por eso, desmontó la equiparación establecida por la teología monárquica entre política militar del rey y gobierno universal de Dios ya que la soberanía de Éste transcendía las categorías postuladas por dicha teología.

No obstante, el verdadero núcleo de su crítica no fue tanto el ámbito social como el aspecto teológico. La pretensión del rey de servir de intermediario político de la bendición divina se había interpretado como una competencia a la inmediata relación de Israel con su Dios, en la cual no había sitio para la monarquía. Por eso, según la concepción de otro profeta como Oseas, YHWH puso definitivamente fin al reino de Israel.

b. La religión en el reino de Judá

Desde la creación del reino de Judá con David, la concepción teológica que se desarrolló en torno al templo de Jerusalén se caracterizó, como hemos comentado anteriormente, por un marcado sincretismo oficial. Los sacerdotes y los teólogos de corte que, como Natán, procedían de ambiente jebuseo – pueblo que habitaba Jerusalén antes de la conquista de la ciudad por David- estaban expresamente vinculados, tanto por interés propio como por el consentimiento del rey, a las tradiciones cúllicas pre-israelitas del templo de Jerusalén.

Su pretensión consistía en elaborar una síntesis de concepciones israelitas y cananeas que pudiera funcionar como religión yahvista oficialmente aceptada y que respondiera con más exactitud a las transformaciones políticas y sociales que, en su opinión, había producido la monarquía. El desarrollo de la nueva teología del templo de Jerusalén elaborada por los sacerdotes y por los teólogos de corte, que alcanzó rasgos de universalismo absoluto, giraba en torno a dos núcleos principales: la realeza de YHWH y la presentación de la ciudad de Jerusalén como ciudad de Dios. Se trató, prevalentemente, de un sincretismo entre YHWH y el dios El, al que se añadieron rasgos de las tradiciones sobre Baal y elementos religiosos de Mesopotamia.

La tendencia general hasta el siglo VIII a.C. por parte de los monarcas que se sucedieron en el trono judaíta fue la de aceptar, al igual que en el reino de Israel aunque con distinta intensidad, este sincretismo en el culto. No obstante, la situación comenzó a cambiar sobre todo tras la caída del reino de Israel en el año 722 a.C., la cual impactó enormemente a los gobernantes y al pueblo de Judá. En este momento profetas huidos

del reino del norte como Oseas y su círculo de discípulos, con el objetivo de ofrecer a los judaítas una nueva identidad religiosa que pudiera superar la catástrofe nacional del reino de Israel, promovieron en Judá un decidido retorno a las raíces históricas del yahvismo. Pensaron que la tradición pre-monárquica de liberación encerraba un enorme potencial de esperanza capaz de dar un nuevo impulso a la historia de Israel.

La predicación que iniciaron trató de transmitir principalmente tres iniciativas. La primera consistió en universalizar y potenciar la idea de Dios. La segunda, de gran relevancia, en presentar a YHWH radicalmente distanciado de la situación de la época. En su opinión, YHWH se distanciaba del injusto sistema económico implantado por la monarquía, de la acumulación de poder político y militar y hasta del propio culto. Finalmente, la tercera iniciativa consistió en fortalecer la dimensión ética de la religiosidad yahvista.

Esta predicación, junto a los motivos de carácter político⁷, contribuyó enormemente a la reforma llevada a cabo por el rey Ezequías hacia finales del siglo VIII a.C., fundamentada jurídicamente en el llamado Código de la Alianza (Éx 20,23-23,19). El objetivo de esta reforma no era otro que, ante la inseguridad creada por la desaparición del reino del norte, tratar de dar mayor consistencia a las estructuras sociales de Judá. Para ello se separó a Israel, en cuanto comunidad cúllica, del medio ambiente circundante y se le orientó inequívocamente hacia YHWH. Además, junto a ese esfuerzo de realizar una reforma cúllico-religiosa y gracias al Código de la Alianza, se procuró controlar todo el cúmulo de abusos sociales que se cometían en la época.

Sin embargo, debido al fracaso que tuvo la sublevación de Ezequías contra Asiria, en cuyas circunstancias se realizó esta reforma religiosa, con la subida al trono de su sucesor, Manasés, en el 698 a.C. - para facilitar la supervivencia de Judá- se restableció el pluralismo religioso en Judá.

No obstante, sería la última vez que en este territorio un monarca toleró el pluralismo religioso. De nuevo, como sucedió bajo el reinado de Ezequías, las ambiciones políticas del siguiente rey, Josías, llevaron a que se acometiera una reforma profunda en el ámbito religioso que casase con sus objetivos⁸. Esta reforma no fue otra que la conocida como reforma deuteronomica, vital para entender el desarrollo de la religión israelita a partir de entonces y que explicamos aceptando parte de lo sostenido por los autores minimalistas⁹.

Esta reforma pudo llevarse a cabo no sólo por los deseos del rey Josías sino también porque contó con el respaldo y aceptación de muchos otros grupos de la sociedad judaíta de finales del siglo VII a.C. Entre ellos estaban los *amha'áres*, un grupo de activistas políticos de clase media compuesto de terratenientes de Judá que, en

7. Cf. pp. 9ss.

8. Cf. pp. 10ss.

9. Ver punto 3 "La reforma de Josías de Judá en el siglo VII a.C." Cf. pp. 11-12 ss.

continuidad con la asamblea de varones armados de la época premonárquica y principios de la monarquía, se aliaron con la casa real contra las intrigas de la nobleza para prevenir la lucha por el poder entre facciones rivales de la misma – como había sucedido en el reino del norte- y favorecer una renovación a gran escala de la vida israelita. Además de estos, contaron con el apoyo de una buena parte de la clase dirigente de Jerusalén – un grupo de cortesanos influyentes e instruidos-, de un grupo de sacerdotes del Templo, de determinados profetas – entre ellos el más fuerte defensor de la reforma como Jeremías- y del tribunal supremo de Jerusalén¹⁰.

Es altamente probable que la entera legislación deuteronomica sobre la reforma, reflejada en el “Libro de la Ley” - hallado en unas obras en el Templo de Jerusalén en el año 622 a.C.-, proceda de este tribunal, el cual realizó una interpretación global de antiguas tradiciones jurídicas a las que añadió nuevos contenidos y una nueva organización.

Con el objetivo de unificar de la mejor forma posible a la población de Judá, para así lograr que todo el pueblo fuera a una y apoyara de forma unánime las pretensiones de Josías, la reforma impuso la unidad y el exclusivismo de la religión yahvista a todos los niveles de la sociedad. La fórmula empleada por los teólogos deuteronomistas enunciaba dos cosas, la primera que YHWH era el único Dios para Israel y la segunda que era uno y el mismo para todo Israel, es decir, que no se podía fraccionar en diferentes cultos locales como Yahvé de Betel. Con esta unicidad de YHWH se aseguraba la identidad de Israel frente a influjos culturales externos y se fundaba un sentimiento interno de pertenencia a una nación por encima de posibles avatares históricos.

La medida adoptada institucionalmente para imponer esas dos metas a nivel de religión oficial fue, sobre todo, la llamada centralización del culto, la limitación del culto a YHWH exclusivamente al templo de Jerusalén. No obstante, para facilitar a los hermanos del norte la integración en el nuevo Israel y la aceptación de esa teología, se trató de completar la teología deuteronomista que subrayaba la pretensión del templo de Jerusalén de ser el verdadero centro del culto – nacida de la teología de Sion- con las tradiciones de algunos santuarios del antiguo reino del norte, como Siquén o Guilgal.

Otra de las medidas de la reforma, influida por la predicación profética que fustigaba el distanciamiento con respecto a YHWH, fue que la identificación de éste con el poder político y el culto oficial se concibió como una auténtica desviación religiosa. De esa manera, unos rasgos tan característicos del yahvismo como su carácter marcadamente popular y sus tendencias antijerárquicas cobraron de nuevo vigencia contra toda clase de monopolización de YHWH por parte del poder político.

10. Creemos que estos grupos fueron los que apoyaron la reforma junto a la administración josíánica. A diferencia de autores como Israel Finkelstein, asociado al enfoque minimalista, no utilizamos la expresión de “Movimiento Solo Yahvé” de Morton Smith para referirnos a todos ellos porque desde el punto de vista histórico-sociológico no aparece clara ni en su propia obra ni en la de sus seguidores (Albertz, 1999, p. 119)

Los reformadores procuraron dar al yahvismo premonárquico la posición central que siempre le había correspondido y que hasta ese momento se le había arrebatado. De esta forma el acontecimiento del Éxodo, desplazado sobre todo en el sur por la teología monárquica y por la teología de Sión, pudo adquirir la categoría de elemento fundacional y decisivo para toda la historia de la religión de Israel.

La reformulación de esas mismas tradiciones por los teólogos deuteronomícos estuvo claramente determinada por la intención de elaborar una síntesis teológica de naturaleza conceptual, manifestada en las concepciones de la elección (Albertz, 1999, p. 428) y de la Alianza. Por eso, los reformistas reunieron las tradiciones sobre los patriarcas, las relativas al Éxodo y las del tiempo de ocupación de la tierra en un conjunto coherente de carácter histórico, y relacionaron la revelación del Sinaí/Horeb con la proclamación de los mandamientos y la promulgación de la ley.

Por otra parte, para enfrentarse a los problemas que les pudiera plantear una oposición que no comulgase con los dictados de esta teología y también con el objetivo de que ésta penetrase lo más hondo posible en las familias, la monarquía judaíta apoyó una labor educativa y una reforma social basándose en las leyes éticas y en las disposiciones para el bienestar social elaboradas por los teólogos deuteronomícos y contenidas en el Libro de la Ley.

El ejemplo paradigmático de esta instrucción fue el Decálogo, el cual, aunque parte de él pudo haber sido compuesto en una época anterior, sólo en estos momentos adquirió su pleno y decisivo significado. Esta afirmación no sólo se apoya en que su lenguaje responde a los parámetros típicos de la escuela deuteronomista y en su gran afinidad con la teología de esta escuela sino también en una serie de indicios basados en un análisis de la historia de las tradiciones y recogidos en la obra de Albertz:

“Sólo en la versión de Dt 5 está el Decálogo encuadrado coherentemente en su propio contexto, mientras que en la redacción de Ex 19 s. se presenta como un bloque extraño introducido con posterioridad por razones literarias. Es probable que la versión conservada en Dt 5, 6-21, aun prescindiendo del mandamiento sobre el Sábado, represente un estrato más antiguo que la que se ofrece en Ex 20, 1-17” (1999, p. 403).

El éxito que alcanzó el Decálogo como base de instrucción para la gente sencilla lo llevó a suplantar al Código de la Alianza, base de la reforma de Ezequías, como texto de lectura litúrgica, y acabó por convertirlo, aun desde el punto de vista literario, en la revelación fundamental de Dios a Israel.

Esto posibilitó que la relación de cada individuo con Dios participase a partir de ahora de la misma exclusividad que caracterizaba la relación de YHWH con Israel, un aspecto desconocido hasta entonces para el israelita, el cual había seguido teniendo sus propias prácticas culturales sincréticas que demostraban que en la religiosidad popular el pluralismo religioso se había mantenido desde los inicios de la Monarquía.

La inesperada muerte de Josías en el año 609 a.C. produjo que todo el cúmulo de esperanzas de renovación nacional, social y religiosa, suscitadas por el movimiento deuteronómico de reforma, se vinieran abajo ante el acoso de la expansión egipcia y neobabilónica. De la quiebra de la reforma deuteronómica únicamente se salvaron la centralización del culto yahvista y el freno al sincretismo.

No obstante poco después, para desgracia de los defensores de la reforma, se evidenció que ésta no caló tan hondo como pudo parecer. El profeta Jeremías, con sus críticas, ilustró que todo se redujo a un mero barniz bastante débil bajo el cual retozaban los viejos hábitos de conducta con su poder destructivo, todos ellos extendidos a todo el espectro social del reino de Judá – clase alta, media y baja, si se utilizan estos términos actuales.

Por lo tanto, a raíz de la abolición definitiva de la institución monárquica y del culto en el año 587 a.C., grupos religiosos que habían surgido en torno a los profetas en los siglos IX y VIII a.C., como el propio Jeremías y Esdras más adelante, siguieron desempeñando su actividad en el exilio en Babilonia para eliminar esos viejos hábitos de conducta, sólo logrando al final de esta época extirparlos por completo, ya que hasta entonces no se dejaron de utilizar ídolos ni existió un perfecto monoteísmo (Liverani, 2005, p. 243).

REFLEXIONES FINALES

Con base a los resultados de este trabajo hemos podido comprobar que la forma más adecuada para estudiar la historia y la religión de Israel es la que tiene en cuenta todas las fuentes posibles y las investigaciones de un gran número de autores. Éstas últimas no sólo nos han sido útiles por los conocimientos que hayan aportado a nuestro ámbito de estudio, sino también, por los errores que en algunas de ellas se han cometido. El conocimiento de estos errores y de la forma de actuar que ha llevado a caer en ellos nos ha servido para no adoptar una postura religiocéntrica respecto al objeto de estudio, característica tanto del minimalismo como del maximalismo bíblico al haber percibido la religión, la sociedad y la cultura del Antiguo Israel de un modo mediatizado y sesgado por sus propias creencias y formas de pensamiento.

Esta forma de proceder nos ha permitido la realización de este artículo en el que hemos elaborado una breve historia de Israel y de su religión bien articulada y sin apenas indeterminaciones gracias, sobre todo, al análisis contrastado de sus principales tradiciones. De forma más específica, sobre la historia de Israel, hemos comprobado que con las fuentes que disponemos no podemos afirmar ni la existencia de los patriarcas ni de una Monarquía unificada en tiempos de David y Salomón, pero sí aceptar la huida de un grupo de inmigrantes semitas de Egipto en torno al 1200 a.C. y su llegada a Canaán a comienzos de la centuria iniciada tras esa fecha, tras la cual se asentaron en las tierras

altas del lugar y junto a las poblaciones que allí ya residían formaron la base de las dos entidades políticas autónomas que más tarde aparecerían, los reinos de Israel y Judá.

Por lo que respecta a la religión, hemos analizado la evolución de sus ideas y características comenzando por el grupo del Éxodo, debido a que no hemos sido capaces de determinar las ideas de un estadio religioso previo sino sólo el substrato, la “religión de los patriarcas”, sobre el que esta religión, la yahvista, se asentó. Se ha visto como las características y las ideas de esta religión no han sido ni mucho menos estáticas sino que, conforme a los acontecimientos históricos, han ido variando y mezclándose con las de otros sistemas religiosos. Ciertos elementos como el monoteísmo y la prohibición de realizar imágenes, que en la Biblia se presentan en los inicios de esta religión, únicamente se consolidaron en una época tardía como es la de finales del exilio en Babilonia. Precisamente esto, su adaptación a la historia, ha sido lo que ha permitido a esta religión no ser fagocitada por otros sistemas religiosos y seguir teniendo vigencia en la actualidad.

Finalmente, pese a creer que el enfoque utilizado en este trabajo es el más adecuado y a defender la buena fundamentación de las afirmaciones en él realizadas, éste no pretende ser ni una obra estática ni cerrada en el tiempo ya que estará abierto a posibles modificaciones de sus afirmaciones en el caso de que nuevos hallazgos arqueológicos o futuras relecturas de los documentos bíblicos y extrabíblicos prueben con solidez su posible inconsistencia. Se debe profundizar en futuras investigaciones en los vacíos que las fuentes que disponemos no han sido capaces todavía de completar, como cuáles eran las ideas religiosas previas del grupo del Éxodo y cuándo y dónde se produjo exactamente por primera vez su conocimiento de YHWH.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERTZ, R. (1999), *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, v.I. Madrid, Trotta.
- ALBRIGHT, W. F. (1968), *Yahweh and the gods of Canaan: a historical analysis of two contrasting faiths*. Londres, Atholone Press.
- FINKELSTEIN, I., & SILBERMAN, N. A. (2003), *La Biblia desenterrada: una nueva visión arqueológica del Antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores.
- La Santa Biblia*, traducción al castellano de D. Evaristo Martín Nieto (1990), Madrid, Ediciones Paulinas.
- LIVERANI, M. (2005), *Más allá de la Biblia: historia antigua de Israel*. Barcelona, Crítica.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A. (2001), *La religión judía: historia y teología*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- SMITH, M. S. (2002), *The Early History of God* (2ª ed.). Grand Rapids: William

- B. Eerdmans Publishing Co.
- SOGGIN, J. A. (1997), *Nueva historia de Israel: de los orígenes a Bar Kochba*. Bilbao, Desclée Brouwer, D. L.
- VARO, F., GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. & CARBAJOSA, I. (1996), *La Biblia en su entorno*. Navarra, Editorial Verbo Divino.
- VAUX, R. (1975), *Historia Antigua de Israel, vol. 1 y 2*. Madrid, Cristiandad.

El segundo Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo (CIJIMA), organizado por el CEPOAT de la Universidad de Murcia y desarrollado del 25 al 27 de marzo de 2015, mantiene su propósito de fomentar el intercambio científico entre aquellos que inician su andadura en el campo de la investigación del mundo antiguo. Esta cita ha servido como lugar de encuentro, donde jóvenes investigadores han podido compartir sus experiencias, ideas y proyectos. Bajo el común denominador de la Antigüedad se presentaron trabajos relacionados con la historia, la arqueología, el arte, la didáctica de la historia, la filología clásica, la epigrafía, el derecho o la antropología. Esta publicación recoge las comunicaciones a dicho evento.

UNIVERSIDAD DE
MURCIA



cepoAt

UNIVERSIDAD DE MURCIA
centro de estudios del
próximo oriente y la
antigüedad tardía



FUNDACIÓN CAJAMURCIA

ISBN: 978-84-931372-4-3



9 788493 137243