



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**  
**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 3**

# **CBX 108 ANTIGUO TESTAMENTO II**

Sicre, José Luis. “La evolución socioeconómica de Israel”. En *Con los pobres de la tierra: la justicia social en los profetas de Israel*, 48-83.  
Madrid: Cristiandad, 1984.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

## CAPITULO II

### LA EVOLUCION SOCIOECONOMICA DE ISRAEL

Antes de analizar el mensaje de los profetas conviene conocer el ambiente en que se mueven y las circunstancias que les precedieron<sup>1</sup>. Porque ellos no defienden la justicia en abstracto; hablan de hechos concretos, como el latifundismo, la esclavitud, los préstamos con intereses, el comercio, que tienen tras sí una larga historia. Y antes de que alzasen su voz en favor de los débiles hubo otras personas interesadas por esos problemas. Seríamos injustos con ellas si no dejásemos constancia de su esfuerzo. E interpretaríamos mal a los profetas si los considerásemos francotiradores al margen de esta lucha más amplia por la justicia. Este capítulo no pretende hablar sólo de datos sociales y económicos; incluye la respuesta que fueron provocando en ciertos sectores de Israel.

No es fácil hablar de la evolución socioeconómica. Hace falta mucho espíritu crítico para recoger y valorar los datos que ofrece el texto bíblico.

<sup>1</sup> Sobre la historia de Israel, además de las conocidas obras de Noth, Lods, Bright, De Vaux, Herrmann, etc., véanse B. Mazar (ed.), *The World History of the Jewish People* (Tel-Aviv 1970ss); J. H. Hayes-J. M. Miller, *Israelite & Judaeen History* (Londres 1977); H. Cazelles, *Historia política de Israel desde los orígenes a Alejandro Magno* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1983). Una exposición de los estudios principales realizados hasta 1940 sobre cuestiones sociales y económicas del antiguo Israel, en J. van der Ploeg, *Sociale en economische vraagstukken uit de geschiedenis van Israel, tijd der koningen*: JEOL 7 (1940) 391-399. Además de los libros y artículos sobre cuestiones concretas, que se indicarán en las notas siguientes, véanse G. Adler, *Sozialreform im alten Israel*, en *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*. II: *Supplementband* (Jena 1897) cols. 695-699; G. Beer, *Ein Beitrag zur Geschichte des Klassenkampfes im hebräischen Altertum*: «Die Neue Zeit» 11 (1892-93) 444-448; F. Buhl, *Die sozialen Verhältnisse der Israeliten* (Berlín 1899); A. Causse, *La crise de la solidarité de famille et de clan dans l'ancien Israël*: RHPPhR 10 (1930) 24-60; E. Ginzberg, *Studies in the Economics of the Bible*: JQR 22 (1932) 343-408; D. Jacobson, *The Social Background of the OT* (Cincinnati 1942); H. G. Kippenberg, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa*: StUNT 14, 1978; M. Lurje, *Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reiche*: BZAW 45 (Giessen 1927); F. Neilson, *From Ur to Nazareth. An Economic Inquiry into the Religious and Political History of Israel* (Nueva York 1959); W. Nowack, *Die sozialen Probleme in Israel und deren Bedeutung für die religiöse Entwicklung dieses Volkes* (Estrasburgo 1892); S. Nyberg, *Beduinentum und Jahuismus* (Lund 1946); S. Nyström, *Beduinentum und Jahuismus. Eine soziologisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zum AT* (Lund 1956); J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture* (Londres-Copenhagen 1926); T. H. Robinson, *Some Economic and Social Factors in the History of Israel*: ET 45 (1933-34) 264-269 y 294-300; F. Stolz, *Aspekte religiöser und sozialer Ordnung im alten Israel*: ZEE 17 (1973) 145-159; L. Wallis, *Sociological Study of the Bible* (Chicago 1912); M. Weber, *Das antike Judentum*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III* (Tubinga 1920); F. Walter, *Die Propheten in ihrem sozialen Beruf und das Wirtschaftsleben ihrer Zeit* (Friburgo de Br. 1900), espec. 14-80.

Las tradiciones patriarcales y las sagas de distinto tipo no causan grandes problemas, ya que conocemos su tendencia manifiesta a la exageración<sup>2</sup>. Pero hay datos en otras tradiciones de sumo interés y aparentemente objetivos que también se prestan a serias dudas<sup>3</sup>.

Por otra parte, la recogida y valoración de datos se hace a menudo partiendo de un sistema. Y cabe el peligro de usar una terminología anacrónica o de encasillarse en un modelo sociológico. Términos como «capital», «capitalismo», «capitalismo temprano», «feudalismo», se usan con frecuencia para explicar la realidad socioeconómica del antiguo Israel. Pero existe una oposición cada vez mayor a su empleo, porque pueden ayudarnos a comprender un problema, pero también a deformarlo, introduciendo categorías ajenas. En cuanto a los modelos y teorías, cada autor usa el que más le conviene. Causse sigue a Lévy-Bruhl; Weber aplica sus propias tesis; Lurje parte de la lucha de clases; Loretz, del capitalismo de rentas. Modelos que nacen y mueren, dando paso a otros nuevos.

En estas páginas no pretendo ser exhaustivo ni original. Es mucho lo que se ha escrito. Sólo recordaré los datos que ayudan a comprender la gran crisis que estalla el siglo VIII —muy vinculada al apogeo de la profecía—, distinguiendo tres períodos: 1) de los orígenes a la aparición de la monarquía; 2) durante la monarquía unida: Saul, David, Salomón; 3) después de la división del reino<sup>4</sup>.

## I. DE LOS ORIGENES A LA MONARQUÍA

En una presentación clásica de la historia de Israel, este período abarca la edad patriarcal, estancia en Egipto, Exodo, asentamiento en Palestina y época de los Jueces. Los orígenes de Israel y sus primeros siglos de existencia plantean numerosos interrogantes y las tradiciones bíblicas esquematizan y simplifican en exceso los hechos; sólo nos fijaremos en la posible evolución de la estructura social y los conflictos que se fueron planteando.

<sup>2</sup> Cf. M. García Cordero, *Idealización épico-sacral en la historiografía bíblica*: XXVI Semana Bíblica Española (Madrid 1969) 85-104.

<sup>3</sup> Este problema se plantea sobre todo a propósito de los datos que ofrecen los libros de las Crónicas. Su historicidad la niega P. Welten, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern*: WMANT 42 (Neukirchen 1973), que ve en las noticias sobre la construcción de edificios y fortalezas, organización del ejército y relatos de guerras un medio de valoración teológica del rey correspondiente, no un deseo de información objetiva. Pero la cuestión es compleja y hay que analizar caso por caso.

<sup>4</sup> Lurje divide la historia económica de Israel en tres etapas: la antigüedad (hacia 1400-1025), la media (con dos períodos: hasta el movimiento religioso de mediados del siglo IX y desde entonces al exilio babilónico: 1025-586) y la moderna, a partir del 586. Considero más exacto terminar una etapa de la historia económica de Israel con la muerte de Salomón. La división del reino tuvo serias repercusiones económicas, y no es preciso esperar a mediados del siglo IX para cerrar un período. Más difícil es trazar la línea divisoria entre los Jueces y la monarquía. Probablemente, la economía no cambió mucho en tiempos de Saúl con respecto a la etapa anterior. Pero ya que a nivel político tiene lugar un gran cambio, que terminará afectando a la estructura social y a la economía, parece más justo situar en Saúl el comienzo de una nueva época de la historia económica de Israel.

## 1. La edad patriarcal<sup>5</sup>

No entramos en los complejos problemas sobre la identidad de los patriarcas, relación entre los diversos grupos, forma de vida, etc. Las tradiciones no permiten una reconstrucción exacta de lo ocurrido<sup>6</sup>. Pero ofrecen datos de interés sobre la estructura social más antigua y demuestran que Israel nunca idealizó sus orígenes (error en el que ha incurrido Gottwald, como veremos más adelante).

De acuerdo con los relatos del Génesis, la estructura social se encuentra en su nivel más simple, el de la «familia» (*bayt, bêt 'ab*)<sup>7</sup>. El sentido del término es más amplio que entre nosotros: abarca padre, madre o madres, concubinas, hijos, esclavos<sup>8</sup>. El padre, que hace de jefe, sacerdote y juez, es el señor absoluto de las personas y los bienes, dueño (*ba'al*) de la mujer, con poder ilimitado sobre los hijos. El número de personas que podían componer una de estas familias fluctuaría bastante. Gottwald, calculando en etapas posteriores, lo sitúa entre cincuenta y cien. Las tradiciones del Génesis ofrecen datos difícilmente conciliables. En el caso de Abrahán, el cap. 14 habla de 318 esclavos nacidos en su casa (14,14). Mucho más cercana a la realidad parece la información de 46,27 a propósito de la familia de Jacob, que emigró a Egipto: 70 personas.

Es probable que la estructura social se fuese haciendo más compleja durante este período, pasando de la simple «familia» a la «asociación protectora de familias» (*mišpabá*)<sup>9</sup> e incluso a la tribu (*šebet-maṭṭeb*). De ellas hablaremos más adelante, ya que las tradiciones del Génesis se mueven al nivel más elemental.

La sociedad de los patriarcas no se presta a grandes diferencias. Si aceptamos, a pesar de todas las discusiones sobre el tema, que eran pastores seminómadas en vías de sedentarización, esta forma de vida no se presta a

<sup>5</sup> Véase especialmente W. Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit* (Neukirchen 1980) 31-51; íd., *Verwandschaftsgruppe und Stamm in der halbnomadischen Frühgeschichte Israels*: AOF 4 (1976) 151-165; P. A. Munch, *Verwandschaft und Lokalität in der Gruppenbildung der altisraelitischen Hebräer*: «Kölner Zeitschrift für Sociologie und Sozialpsychologie» 12 (1960) 438-457.

<sup>6</sup> Sobre las numerosas dificultades que plantea la historia patriarcal, véase W. M. Clark, *The Patriarchal Traditions*, en J. H. Hayes-J. M. Miller, *Israelite & Judaeon History*, espec. 121-123. La postura más negativa la representan últimamente T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*: BZAW 133 (Berlín 1974), y J. van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven 1975). Amplia recensión de ambas obras por A. de Pury en RB 85 (1978) 589-618.

<sup>7</sup> Además de los estudios citados en nota 5 tiene especial interés N. K. Gottwald, *The Tribes of Yabweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B. C. E.* (Londres 1980) 285-292; C. H. J. de Geus, *The Tribes of Israel* (Assen 1976) 133-150.

<sup>8</sup> Thiel incluye también a los hermanos del pater familias. De Geus presenta el grupo como formado por «abuelos, padres, hijos, con el añadido horizontal de diversos tíos, tías y primos, generalmente solteros» (*The Tribes of Israel*, 134s).

<sup>9</sup> La traducción habitual de este término es «clan». Gottwald se opone a ello basándose en que el clan es exógamo y propone la traducción que ofrezco. Para evitar peleas terminológicas usaré en adelante el término hebreo.

fomentar la propiedad privada ni a grandes lujos. Lo importante, en todo caso, es la supervivencia y el bienestar del grupo. Huérfanos y viudas estaban bajo la protección de la familia y no representaban especial problema. Según Thiel, más difícil debía ser la situación del *ger* («forastero», «emigrante»), que ocupaba un puesto intermedio entre el pariente de sangre y el esclavo. Sin embargo, el problema de los *gerim* se plantea posteriormente y no conviene adelantarlos. Cuando el Génesis habla de ellos lo hace refiriéndose generalmente a los mismos patriarcas, «forasteros» o «residentes» en Canaán (17,8; 23,4; 28,4; 35,27; 36,7; 37,1). Más complejo es el caso de los esclavos. Aunque Gn 14,14 atribuye a Abrahán 318, la cifra resulta exagerada. Pero no podemos negar que las familias patriarcales poseyesen esclavos, conseguidos probablemente a través de conflictos militares con otros grupos, no mediante compra ni esclavizando a familiares por deudas. Representan el estrato social más bajo, pero su situación no debía ser especialmente dura, salvo excepciones.

Sin embargo, no podemos idealizar la sociedad patriarcal. Las tradiciones bíblicas no cometen ese error y hablan de numerosos conflictos dentro y fuera de la familia, provocados muchas veces por cuestiones de índole económica. Como ejemplos de conflictos externos se citan el de Abrahán con Abimelec (Gn 21,22-31), Isaac con los filisteos (26,15) e Isaac con los hombres de Guerar (26,18-22). En los tres casos están en litigio unos pozos de agua, esenciales para la vida del grupo y del ganado. Y este mismo deseo de tener lo mejor o de poseer lo esencial para la vida provoca también tensiones dentro de la familia o con otros grupos emparentados. Es lo que ocurre entre Abrahán y Lot (13,5-9), Ismael e Isaac (21,9s), Esaú y Jacob (27), Jacob y Labán (30,25-43), Labán y sus hijas (31,14s). No importa la historicidad de los hechos, sino la forma en que Israel concibió y contó sus orígenes. Y lo hizo de forma normal, dando por supuesto los problemas habituales entre grupos humanos. Desde el punto de vista de nuestro estudio, el relato más interesante es el de Jacob y Labán (30,25-31,54), porque refleja la dura vida del pastor (31,38-42) y deja claro que Dios defiende a los débiles (31,42)<sup>10</sup>. Su mensaje teológico anticipa lo que dirán las tradiciones del Exodo sobre la opresión de Egipto y el compromiso de Dios con los que sufren.

## 2. Egipto y el Exodo

Muchas familias de las que terminaron formando el antiguo Israel no marcharon a Egipto<sup>11</sup>. Los autores bíblicos se han centrado exclusivamente en

<sup>10</sup> Sobre el relato, cf. H. Cazelles, *Laban change dix fois le salaire de Jacob*, en *Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament. Recherches Bibliques VIII* (Lovaina 1967) 29-34; C. Mabee, *Jacob and Laban: VT 30* (1980) 192-207.

<sup>11</sup> Sobre los aspectos históricos, véanse las obras citadas en nota 1, especialmente R. de Vaux, *Historia antigua de Israel*, 2 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1975). Una alternativa radicalmente distinta es la que hace surgir al pueblo de Israel de una revolución campesina dentro de la misma población cananea. En este caso, la estancia de Egipto y el éxodo de algún(os) grupo(s) casi carece de importancia, como ocurre en la obra de Gottwald, citada en nota 7, que se presenta como un desarrollo y justificación extensa

la que consideraron más importante por su experiencia humana y religiosa. Es ingenuo intentar reconstruir la «historia» a partir de relatos tan cargados de poesía y teología. Más ingenuo y anticientífico sería negar toda base histórica o relegar a este grupo casi a un último puesto en la formación de Israel.

Las diversas tradiciones han interpretado los hechos partiendo de la conciencia de que Dios escucha el clamor de los oprimidos (Ex 2,24s; 3, 7-10.17; 4,31; 6,5-8, etc.). Entre otras cosas, porque la opresión política y económica impide captar el mensaje de Dios, como indica el relato sacerdotal sobre la misión de Moisés (Ex 6,2-9). Este compromiso de Dios con los débiles quedará anclado en la conciencia de Israel. La experiencia de Egipto se utilizará como argumento para tratar bien a ese grupo, tan castigado por la fortuna, de los «emigrantes» (Ex 22,20; 23,9, etc.). Ya hemos visto que en los países vecinos también había una conciencia clara del compromiso de los dioses con la justicia. Pero si en Israel llegó a cotas tan altas como las que reflejan los profetas se debe probablemente a una experiencia inicial del tipo que propone el Exodo.

Por otra parte, estas tradiciones son interesantes para conocer un tipo de esclavitud distinto del considerado anteriormente. No se trata aquí del esclavo vinculado a una familia, que comparte con ella mesa y techo, sino del que está al servicio del estado, trabaja duramente (Ex 1,11-14) y es maltratado con frecuencia (Ex 2,11s; 5,14). Detalles que debemos recordar al leer la historia de Salomón y otros pasajes semejantes.

### 3. El período de los Jueces<sup>12</sup>

En comparación con las etapas anteriores, ahora pisamos un terreno más firme. Sin embargo, los datos se prestan a interpretaciones muy dispares e incluso contradictorias. Por poner un sólo ejemplo, según Liver, asistimos ahora a «la desintegración completa del sistema tribal»<sup>13</sup>, mientras Gottwald defiende que tiene lugar un proceso de «retribalización».

de las tesis defendidas por G. E. Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine*: BA 25 (1962) 66-87, y *The Tenth Generation* (Londres 1973). Sobre la teoría de Gottwald, cf. V. R. Wifall, *The Tribes of Yahweh*: ZAW 95 (1983) 197-209; F. R. Brandfon, *Norman Gottwald on the Tribes of Yahweh*: JSOT 21 (1981) 101-110.

<sup>12</sup> Cf. W. Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels*, 92-164; J. M. Halligan, *The Role of the Peasant in the Amarna Period*: SBL Seminar Papers 1976, 155-169. A la obra de Gottwald citada en nota 7 añádase *Domain Assumptions and Societal Models in the Study of Pre-monarchic Israel*: VTS XXVIII, 1975, 89-100; íd., *Early Israel and «the Asiatic Mode of Production» in Canaan*: SBL Seminar Papers (1976) 145-154. S. Warner, *The Period of the Judges Within the Structure of Early Israel*: HUCA 47 (1976) 57-79, y *The dating of the Period of the Judges*: VT 28 (1978) 455-463 se inclina a situar el período de los jueces antes de la conquista, para resolver aparentes contradicciones entre esta época y las que le preceden y siguen. La solución resulta demasiado drástica. Sobre otras cuestiones, además de la obra de De Geus, citada en nota 7, véanse A. D. H. Mayes, *Israel in the Period of the Judges* (Londres 1974); M. Weipert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion*: FRLANT 92 (Gottinga 1967).

<sup>13</sup> J. Liver, *The Israelite Tribes*, en *The World History of the Jewish People* III, 189.

Ya que hemos tocado este tema de las tribus, conviene indicar los grados de estructuración social por encima de la «familia». Los autores bíblicos dan por supuesto que, al salir de Egipto, el pueblo ya está organizado en núcleos más amplios. En la terminología tradicional se trata de «clanes» (*mišpabâ*) y tribus (*šebet*, *maṭṭeb*). Según Gottwald, el primero de estos términos es inadecuado, ya que el «clan» es esencialmente exógamo, cosa que no ocurre en Israel. Por eso prefiere traducir «asociaciones protectoras de familias extensas» (protective association of extended families)<sup>14</sup>.

La *mišpabâ* está formada por la unión de varias familias, cuyos miembros se consideran parientes e invocan a un mismo antepasado. Ordinariamente viven en el mismo lugar o, al menos, se reúnen para fiestas religiosas comunes y comidas sacrificiales (1 Sm 20,6.29). La autoridad no es monárquica. Son los «ancianos» (*zēqenim*), los cabezas de familia, quienes dirigen la comunidad y hacen justicia. Algunos de ellos pueden ser más influyentes, ricos o poderosos que los otros, pero, en principio, todos los cabeza de familia son iguales. Lo que caracteriza a esta organización social es la solidaridad y la dependencia absoluta del individuo con respecto al grupo. Esto crea un entramado que protege a los distintos miembros en las más diversas circunstancias: hambre, sequía, enfermedad, defunción del cabeza de familia, etc. Cuando en la época monárquica estos lazos que unen a la familia y a la *mišpabâ* se vayan debilitando, el individuo se verá mucho más indefenso ante las adversidades y ante la injusticia de los poderosos.

La unión de varias *mišpabôt* da lugar a la «tribu». Generalmente se la designa con los términos *šebet* y *maṭṭeb*; ambos significan «vara», «bastón», y con ello quizá se quiere subrayar la autonomía y el poderío militar del grupo para defenderse militarmente y gobernarse. Mientras la *mišpabâ* se basa en lazos de sangre entre distintas familias, la tribu es una organización artificial basada en la cercanía física y los intereses comunes. El territorio, los campos que cultiva, los recursos naturales de la región, juegan un papel capital para la tribu. Pero esto no la aísla herméticamente de las otras que la rodean; hay casos de miembros de una tribu que viven en territorios de otras<sup>15</sup>.

Uno de los problemas más debatidos a propósito del período de los Jueces es el de la organización de las distintas tribus. La teoría de Noth sobre la «anficiónía» ha suscitado una amplia discusión que se prolonga hasta hoy<sup>16</sup>. Ya que no afecta esencialmente a nuestro tema, lo dejaremos aparte para fijarnos en los datos que más nos interesan, que resumiría en los puntos siguientes:

a) *El cambio en la forma de vida*. Como indica Thiel, el asentamiento fue un proceso lento y gradual, no estuvo acompañado de un cambio social rápido. Las directrices y tradiciones de las instituciones seminómadas si-

<sup>14</sup> *The Tribes of Yahweh*, 258. El tema lo trata ampliamente en 257-284 y 293-318.

<sup>15</sup> Sobre la tribu, cf. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 245-256 y 293-341.

<sup>16</sup> Cf. M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*: BWANT 4 (Stuttgart 1930). Sobre los antecedentes de la teoría y la discusión posterior, véase la obra de De Geus, citada en nota 7, y las de Mayes y Weippert, en nota 12.

guieron en vigor al comienzo del período sedentario y, en parte, después. El parentesco de sangre sigue siendo la base de la sociedad y la *mišpabâ* es de hecho la estructura básica. Pero en esta época es cuando se forman las tribus y también otros aspectos se modifican y adaptan a la vida sedentaria, la agricultura, el sometimiento a las estaciones, los trabajos del campo, cría de nuevos animales, etc. De todos estos cambios y adaptaciones quizá el más profundo (al menos el de más repercusiones para el tema de la justicia) es la dedicación a la agricultura, ya que va acompañado del problema del reparto de la tierra. La cuestión es tan importante que la Biblia le dedica numerosos capítulos (Jos 12-21) además de otros relatos sueltos.

Es cierto que no todas las tribus bajaron a Egipto. Por consiguiente, las que permanecieron en Canaán se dedicarían a la agricultura antes que las otras y no percibirían el problema al mismo tiempo. Pero el reparto de la tierra es un hecho que no admite discusión, ni siquiera en la hipótesis de Gottwald, que hace surgir a Israel de una revolución campesina dentro de los mismos cananeos <sup>17</sup>.

La distribución de la tierra es presentada en dos tradiciones distintas: Jos 18,1-10 y Nm 26,52-56. La segunda lo propone de forma idealizada, haciendo que la cantidad de terreno dependa del número de personas de cada tribu: «Repartirás la tierra en heredad, en proporción al número de hombres. Cada uno recibirá una heredad proporcional al número de registrados. Pero la distribución de las tierras se hará por suerte: se asignará la heredad a las distintas tribus patriarcales (*maṭṭôt-ʾabotam*) y se distribuirá entre los más numerosos y los menos numerosos por sorteo» (Nm 26,52-56). La tradición de Josué es algo más realista, dentro del mismo carácter utópico; una vez que las tribus principales han ocupado sus tierras, las siete que aún no han recibido heredad deben hacer un plano del territorio que queda y dividirlo en siete lotes que se sortearán ante el Señor (Jos 18,1-10). También aquí es básica la idea de la igualdad, en el sentido de que todas las tribus reciben el mismo territorio. Pero el criterio empleado por el pasaje de Números es más justo, ya que tiene en cuenta el mayor o menor número de miembros de una tribu. Coinciden ambas tradiciones en que el reparto se hace por sorteo, para manifestar con ello la voluntad de Dios y la ausencia de arbitrariedades.

Autores como Von Waldow <sup>18</sup> y Pirenne <sup>19</sup> aceptan la historicidad de estas tradiciones, al menos en lo esencial. Pero otros relatos bíblicos, que presentan los hechos de forma distinta, merecen más crédito.

Caleb, por ejemplo, recibe (Jos 14,13) o conquista (Jue 1,10) Hebrón. No contento con ello, marcha contra Debir, que será conquistada por un sobrino suyo, Otniel. Este se casa con Acsa, hija de Caleb, y así todo queda en familia (Jos 15,13-19; Jue 1,10-15). Por otra parte, cuando su hija le pide unas fuentes de agua, se las regala sin necesidad de consultar a nadie.

<sup>17</sup> Véase lo dicho en nota 11.

<sup>18</sup> H. E. von Waldow, *Social Responsibility and Social Structure in Early Israel*: CBQ 32 (1970) 182-204.

<sup>19</sup> J. Pirenne, *La société hébraïque d'après la Bible* (París 1965) 70.



Esta conducta parece más cercana a la realidad y permite advertir cómo ya en tiempos antiguos se van formando grandes patrimonios.

Las tradiciones sobre las tribus de José (Jos 17,14-18), Dan (Jos 19,47; Jue 18), Judá y Simeón (Jue 1,1-21) también confirman que no recibieron la misma cantidad de terreno ni de la misma calidad. Unos tendrán que talar los bosques, otros que luchar o emigrar. Pirenne acierta más que muchos escrituristas cuando escribe: «Sin duda, la concentración de la tierra en manos de la gente más poderosa comenzó al final del período de los jueces, y el problema de las deudas pudo plantearse ya en esta época»<sup>20</sup>. No hay que esperar a la monarquía para constatar una injusta distribución de la tierra. Ni siquiera «al final del período de los jueces», como dice Pirenne. Es algo seguro desde el primer momento.

¿Qué ocurrió en realidad? No lo sabemos, pero podemos imaginarlo. Distintas «asociaciones» o «familias» se acercaban a las zonas cultivables y conseguían terrenos mediante compra, contrato o conquista. En algunos casos tendrían que prepararlo para el cultivo; todas las familias intervenían en el proceso y al final se sorteaba la tierra de la manera más justa posible. Según Lurje, el reparto de la tierra y del botín de guerra constituyen las bases de todas las desigualdades posteriores. Aunque se hubiese buscado la igualdad de los individuos, esto lleva a la larga, mediante la institución de la propiedad privada, a una desigualdad, ya que influyen el diverso rendimiento del suelo, el aumento o disminución del número de miembros de la familia, etc. Esto, que parece inevitable, habría podido obviarse, según Lurje, mediante la propiedad comunitaria. Digamos, por último, que estos datos sólo constituyen el comienzo de una larga historia. La monarquía agudizará los problemas del reparto de la tierra y creará las bases para un latifundismo a gran escala.

(No olvidemos que la dedicación a la agricultura repercutió también en las ideas religiosas de Israel, ya que abrió paso a cultos cananeos de fertilidad. Es una de las muchas cuestiones que nos vemos obligados a omitir)<sup>21</sup>.

b) El segundo dato de interés que nos ofrecen las tradiciones es la *existencia de diferencias económicas*. De Vaux, hablando de las excavaciones de Tirsa, escribe: «Las casas del siglo X a. C. tienen todas las mismas dimensiones y la misma instalación; cada una representa la morada de una familia, que llevaba el mismo tren de vida que sus vecinos. Es notable el contraste cuando se pasa al nivel del siglo VIII en el mismo emplazamiento: el barrio de las casas ricas, más grandes y mejor construidas, está separado del barrio en que están hacinadas las casas de los pobres. En realidad, durante estos dos siglos se produjo una revolución social»<sup>22</sup>.

Estas palabras pueden producir la impresión de que la sociedad anterior al siglo VIII era bastante uniforme, sin grandes diferencias sociales y económicas. Gottwald es el mayor defensor de este ideal igualitario en los mo-

<sup>20</sup> *Ibid.*, 72.

<sup>21</sup> Sobre este y otros aspectos del conflicto Israel-Canaán, cf. W. Dietrich, *Israel und Kanaan. Vom Ringen zweier Gesellschaftssysteme*: SBS 94 (Stuttgart 1979).

<sup>22</sup> R. de Vaux, *Instituciones del AT*, 115.

mentos iniciales de Israel. «La concentración del superávit económico en familias particulares era controlada e impedida por la obligación de compartir con otras familias a través de la ayuda mutua. Más aún, puesto que la economía de Israel a lo largo del período premonárquico siguió siendo agrícola y ganadera, la oportunidad que tenían las familias fuertes de monopolizar la economía mediante el comercio o los oficios especializados era mínima»<sup>23</sup>.

Sin duda, la sociedad premonárquica se prestaba a diferencias menos hirientes que la de siglos posteriores. Pero no podemos exagerar esta igualdad ni convertirla en un principio utópico, como lo demuestran los datos siguientes:

1. La arqueología. Si bien las excavaciones de Tirsá reflejan cierta igualdad, no ocurre lo mismo en Betel y Betšemeš, donde aparecen «grandes casas de patio, en dos o tres de cuyos lados se alzaban al menos dos pisos de estancias. Estos edificios debían ser propiedad de ancianos o personajes de cierto relieve en ambas ciudades (...). Estas viviendas estarían indudablemente bien equipadas, con sillas, mesas y lechos de madera. Este mobiliario se asemejaría probablemente al que encontramos representado en pinturas y relieves egipcios y cananeos; lo cierto es que tienen cierta apariencia de 'modernidad'. La vivienda de tipo medio, sin embargo, carecía de tales refinamientos. Es probable que no hubiera en ella muebles; los lechos consistirían en fardos de paja tendidos por el suelo, aunque a veces aparecen bancos de barro sobre los que se extendería la paja como colchón»<sup>24</sup>. También en Meguido se ha excavado un magnífico edificio de hacia 1050 a. C., aunque en este caso es posible que sea de origen cananeo<sup>25</sup>. Las excavaciones de Debir y Hazor confirman la existencia de casas ricas y pobres, si bien antes del siglo VIII están unas junto a otras.

2. Las tradiciones de Jueces y Samuel nos hablan del fenómeno de los desocupados y aventureros en torno a Abimelec (Jue 9,4), Jefté (11,3) y David (1 Sm 22,2; 23,13). Esto demuestra la existencia de grupos marginados, sin posesiones, que buscan ganarse la vida al margen de la ley. En algunos casos parece tratarse de simples criminales a sueldo (Jue 9,4)<sup>26</sup>, pero entre los que siguen a David se indica expresamente que era «gente en apuros o llenas de deudas o desesperados de la vida» (1 Sm 22,2), concediendo bastante importancia a los motivos económicos que podían provocar tal decisión.

3. La legislación de la época, contenida en el «Libro de la alianza» (Ex 20,22-23,19), refleja una sociedad dividida en grupos muy distintos, con posibilidades económicas diversas. Hay jefes (*naš?*: 22,27), poderosos

<sup>23</sup> N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 323.

<sup>24</sup> G. E. Wright, *Arqueología bíblica* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 273.

<sup>25</sup> Cf. H. K. Beebe, *Ancient Palestinian Dwellings*: BA 31 (1968) 38-58, espec. 50.

<sup>26</sup> La connotación negativa de las personas contratadas por Abimelec viene del segundo adjetivo que se les aplica, *pobazim*, «fanfarrones», «aventureros». El primero, *régim*, «vacíos», no se refiere a sus cualidades morales, sino a su situación económica, «sin tierras», «sin posesiones», como indica Thiel, *Die soziale Entwicklung*, 151.

(*rabbîm*: 23,2), esclavos (21,2ss) y esclavas (22,7ss), jornaleros (*šakîr*: 22,14), emigrantes (*ger*: 22,20; 23,9.12), pobres (*'ani*: 22,4s; *dal*: 23,3; *'ebyôn*: 23,6). Considera normal que un hombre se convierta en esclavo (21,2) o venda a su hija como tal.

Todo esto demuestra que las diferencias económicas eran claras ya en tiempos de los Jueces. Lo mismo ocurre con el dato siguiente.

c) *Diferencias sociales*. Lurje, basándose en el Canto de Débora (Jue 5) y en los títulos que utiliza, afirma que por entonces existían en Israel cuatro clases sociales:

1. Los príncipes, que reciben diversos títulos: *p'ra'ôt*, *roznîm*, *'addirîm*. Estos «príncipes» eran los capitanes en tiempos de guerra y los legisladores en tiempos de paz. Al comienzo, su función no se distinguía de la de los ancianos (*z'qenîm*).

2. Los nobles (*horîm*). Son los grandes propietarios; entre ellos se reclutaban los capitanes del ejército.

3. Pequeños y medianos propietarios, oprimidos frecuentemente por los poderosos y con peligro de terminar formando parte de la última clase.

4. El proletariado, sin posesiones ni derechos.

A la teoría de Lurje se pueden hacer dos objeciones, una basada en el análisis de los títulos bíblicos y otra en el concepto de «clase social». Es cierto que el Canto de Débora posee gran valor histórico, aparte de que muchos lo consideran el fragmento más antiguo de la Biblia. Pero un texto poético no parece el más adecuado para describir con exactitud la estructura de una sociedad. Así constatamos que nunca menciona a los *z'qenîm* («ancianos»), que ocupan el puesto principal en las tradiciones de la época (Jue 11,7.9.11; 1 Sm 15,30; 30,26; 2 Sm 3,17; 17,4; 19,12), mientras emplea títulos que nunca más aparecen en el Antiguo Testamento (*rozen*), sólo una vez más (*p'ra'ôt*, en Jue 5,2 y Dt 32,42) o muy pocas (*'addir* sólo se usa, dentro de los textos preexílicos, en Jue 5,13; Jr 14,3; 30,21, aunque 2 Cr 23,20 nombra a los *'addirîm* en tiempos de Joás; véase también Neh 3,5; 10,30). En cuanto a los *horîm*, mencionado frecuentemente en los textos posexílicos (Neh 2,16; 4,8.13; 5,7; 6,17; 7,5; 13,17), desempeñan un papel poco importante en los preexílicos; sólo aparecen en el relato de la viña de Nabet (1 Re 21,8.11) y en Jr 27,20; 39,6.

Sin embargo, la cuestión de los títulos es secundaria. Quizá convendría eliminar la distinción entre la primera y la segunda clase, englobándolas en una nobleza social y económica<sup>27</sup>.

La segunda objeción procede del concepto de clase social. En el mismo, Marx resulta difícil de definir. Dada la imprecisión terminológica, algunos autores se niegan a hablar de «clases» en el antiguo Israel. «No es justo pretender descubrir en la antigua sociedad israelita los contrastes que han conocido, o conocen, otros ambientes humanos, entre 'nobles' y 'plebe-

<sup>27</sup> Uso «nobleza» en sentido amplio. En sentido estricto parece que no puede aplicarse a Israel, como indica J. van der Ploeg, *Les «nobles» israéliites*: OTS IX (Leiden 1951) 49-64.

yos', 'capitalistas' y 'proletarios'. En realidad, en Israel no hubo nunca clases sociales en sentido moderno, es decir, grupos conscientes de sus intereses particulares y opuestos entre sí. Para evitar paralelos engañosos, preferimos hablar aquí de 'elementos de población'<sup>28</sup>. «En oposición a Babilonia, el Israel premonárquico no era una sociedad compuesta de distintas clases. Tampoco existía una separación entre clase dominante y población sometida a servicio obligatorio, como ocurría en las ciudades-estado de la sociedad cananea. Pero Israel no era un bloque homogéneo»<sup>29</sup>. También Frick se niega a hablar de clases en el sentido moderno y prefiere la descripción de Sjöberg<sup>30</sup>.

A pesar de las deficiencias de su enfoque, Lurje detecta una realidad indiscutible, reconocida por casi todos. Thiel admite que «Israel no es un bloque homogéneo». De Vaux habla de «elementos de población». Sólo el ingenuo optimismo de Gottwald puede pretender que la sociedad de los Jueces estaba dominada por el espíritu igualitario. Los «ancianos» o cabezas de familia (*x<sup>e</sup> qenim*) ocupaban un puesto especial; aunque a veces sólo fuera honorífico, y en otras sólo les competiese tomar decisiones políticas o judiciales, muchos de ellos llegaron a tener gran influjo y poder, a medida que crecían su familia y sus posesiones.

Es hacia abajo donde se notan más las diferencias. Aunque no queramos hablar de «proletariado», existen grupos que viven en circunstancias difíciles: «forasteros» o «emigrantes» (*gerim*), «esclavos», «asalariados», «desocupados». No se los puede englobar en una sola categoría y sus dificultades provienen de causas distintas, todas con matices económicos. A la hora de pensar en el antiguo Israel, sería absurdo situarlos al mismo nivel que el resto de la población. El «hebreo» (Ex 21,2) que se vende como esclavo pasa a ser posesión de un «señor» (*'adon*), por mucho que lo quiera (21,5). La igualdad también se rompe cuando un hombre debe vender a otro su hija como esclava (Ex 21,7), pierde sus tierras y debe contratarse como asalariado (Ex 22,14) o lanzarse a la aventura (Jue 9,4; 11,3; 1 Sm 22,2; 23,13). Sería absurdo decir que todo esto refleja diferencias económicas, pero no sociales. Según De Vaux, estos grupos no eran «conscientes de sus intereses particulares»; es posible que viviesen su problema de forma más individual que comunitaria, sin sentido de grupo; pero, de forma automática, tenían que situarse en los niveles más bajos.

Es ahora cuando comienza el problema de los *gerim*. «El término *ger* se aplica a cualquier asociado a una comunidad que no es la suya. Puede ser un israelita (Jue 17,7-9; 19,16) o un extranjero. Puede ser un viajante, que sólo se queda unos días como huésped (Job 31,32). Pero esta palabra designa especialmente a una gran clase de conciudadanos que no son israelitas de nacimiento, aunque se unen a la comunidad de Israel»<sup>31</sup>. Quizá el término «emigrante» es el que traduce mejor la realidad. El «emigrante»,

<sup>28</sup> De Vaux, *Instituciones del AT*, 110.

<sup>29</sup> Thiel, *Die soziale Entwicklung*, 145s; véase también 109.

<sup>30</sup> F. S. Frick, *The City in Ancient Israel*, 110.

<sup>31</sup> J. Pedersen, *Israel I*, 40.

como el *ger*, puede ser de la misma o de distinta nacionalidad que la del país donde reside; como el *ger*, atraviesa momentos difícil y necesita protección, pero en ciertos casos puede alcanzar una buena posición económica (cf. Dt 28,43; Lv 25,47s). Según Pedersen, los *gerim* debemos identificarlos fundamentalmente con los cananeos sometidos durante el asentamiento<sup>32</sup>; es posible que podamos aplicarles las referencias contenidas en el Libro de la Alianza (Éx 22,20; 23,9.12). Pero, en contra de Pedersen, es difícil que las normas del Levítico y del Deuteronomio fuesen escritas pensando en ellos. Los *gerim* serían por entonces los israelitas del norte, que se trasladaron a Judá durante el siglo VIII a causa de la gran crisis política<sup>33</sup>, sin olvidar que en cualquier momento una o varias familias podían trasladarse a otro lugar para ganarse la vida.

d) Si los datos anteriores nos han puesto en contacto con diferencias sociales y económicas, el período de los Jueces es testigo también de los *primeros esfuerzos por ayudar a los necesitados*. Se encuentran en el Libro de la Alianza (B = Bundesbuch), que autores como Jepsen, Ringgren, Noth, Sellin-Rost, Von Rad, Weiser, Procksch datan en esta época. Aunque podríamos admitir una fecha de redacción posterior, muchas de esas normas reflejan el espíritu y los problemas del período que nos ocupa<sup>34</sup>. En relación con nuestro tema destacaría los siguientes aspectos:

1. Preocupación por los más débiles: «No oprimirás (*ynb*) ni vejarás (*lhš*) al emigrante» (Éx 22,20). «No humillarás (*'nb*) a viudas ni huérfanos» (22,21). Los términos son ambiguos y no sabemos qué casos tiene presente el legislador. Lo primero que exige con respecto al *ger* es que no lo opriman, refiriéndose quizá a no cargarlo con un trabajo excesivo; es el matiz que puede tener en este caso el verbo *ynb*<sup>35</sup> y coincide con otro precepto del código que pide el descanso semanal para el *ger* (Éx 23,12). En segundo lugar, exige que no se lo «veje» (*lhš*); este verbo se distingue de los otros referentes a la opresión porque casi siempre el «vejador» y el «vejado» son de nacionalidades distintas<sup>36</sup>; su contenido concreto es difícil de

<sup>32</sup> *Op. cit.*, I, 40. Un desarrollo de esta misma idea, en E. Marmorstein, *The Origins of Agricultural Feudalism in the Holy Land*: PEQ 85 (1953) 111-117, que se opone a la teoría de A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* (Friburgo de Br. 1896). Según éste, los *gerim* descendían de esa mezcla de gente que acompañó a los israelitas desde Egipto (Éx 12,38), de los pueblos conquistados en Palestina y de desertores de caravanas que recorrían el territorio. Los reyes de Judá e Israel habrían fomentado su inmigración, mientras los campesinos se habrían opuesto a ella. Amplia bibliografía sobre los *gerim* en D. Kellermann, art. *gwr*: TWAT I, 979-991.

<sup>33</sup> Cf. Kellermann, art. *gwr*: TWAT I, 983s.

<sup>34</sup> Cf. W. Caspari, *Heimat und soziale Wirkung des alttestamentlichen Bundesbuches*: ZDMG 83 (1929) 97-120; H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance* (Paris 1946); I. Lewy, *Dating of Covenant Code Sections on Humaneness and Righteousness*: VT 7 (1957) 322-326; S. M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*: VTS XVIII (Leiden 1970); J. L. Vesco, *Les lois sociales du Livre de l'Alliance*: RevThom 68 (1968) 241-264.

<sup>35</sup> Cf. J. Pons, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, 86s.

<sup>36</sup> Pons, *op. cit.*, 96.

describir, y Pons sugiere «un dominio vinculado a malos tratos y a trabajos forzados, es decir, una opresión que no se dirige ante todo a los bienes del oprimido, sino a su persona»<sup>37</sup>. Sin embargo, en el caso concreto de Ex 22, 20 propondría un matiz distinto. Ya que la norma aparece literalmente en 23,9 («no vejarás al emigrante»), y allí el contexto habla de la administración de la justicia en los tribunales, creo que 22,20 tiene en cuenta dos casos distintos: el de la injusticia que puede padecer el *ger* en su trabajo y el de la que puede sufrir en los tribunales. En cuanto a huérfanos y viudas, es difícil saber cómo se los «humilla» o «maltrata» (*'nh*)<sup>38</sup>; Isaías, uno de los mayores defensores de estos dos grupos, denuncia sobre todo las injusticias que padecen en los tribunales y por parte de los legisladores (Is 1,17. 23; 10,1-2); en esta misma línea se orienta la legislación del Deuteronomio con respecto al huérfano (Dt 24,17). Es probable que Ex 22,21 exija en líneas generales que se evite toda forma de hacer más dura la ya difícil condición de estas personas. En este apartado de los grupos más débiles podemos incluir también las leyes sobre los esclavos (Ex 21,1-10.26-27; 23,12)<sup>39</sup> y las referencias a los pobres (*'ani*: 22,24; *'ebyón*: 23,6).

2. Preocupación por la justa administración de la justicia. Se observa en Ex 23,1-9, donde McKay<sup>40</sup>, eliminando añadidos posteriores, reconstruye el siguiente decálogo, que ofrezco en su traducción: 1) No levantarás falsos rumores. 2) No harás causa común con el malvado. 3) No seguirás a la mayoría con intención de hacer el mal. 4) No te opondrás a la mayoría con intención de pervertir la justicia. 5) No tomarás partido por el poderoso en su causa. 6) No apartarás al pobre (de la justicia) en su causa. 8) No matarás al inocente y al justo. 9) No absolverás al malvado. 7) No pronunciarás mentiras. 10) No aceptarás soborno.

Según McKay, este decálogo era la norma por la que debían regirse ancianos, jueces y testigos a la hora de administrar justicia en los tribunales. En este caso, como en otras propuestas de reconstrucción de textos «originales», resulta extraño que un decálogo tan perfecto haya sido eliminado por inserciones arbitrarias. De todos modos, el texto actual ofrece dos series de cinco normas sobre la conducta que se debe observar en los procesos, separadas incomprensiblemente por los vv. 4-5. Ateniéndonos lo más posible al texto masorético, la primera serie es (23,1-3):

<sup>37</sup> Pons, *op. cit.*, 97.

<sup>38</sup> Con una mujer como objeto, *'nh* adquiere a menudo el sentido de «violar» (Gn 34,2; Dt 22,29; Jue 19,24; 20,5; 2 Sm 13,12.14.22.32), «tener relaciones sexuales» (Dt 21,14; 22,24). En ninguno de estos casos es víctima una viuda. Por lo demás, este sentido no vale para los huérfanos.

<sup>39</sup> Cf. N. P. Lemche, *The «Hebrew Slave». Comments on the Slave Law Ex 21,2-11: VT 25 (1975) 129-144*; I. Cardellini, *Die biblische «Sklavens»-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts: BBB 55 (Bonn 1981) 239-268*.

<sup>40</sup> J. W. McKay, *Exodus XXIII 1-3,6-8: A Decalogue for the Administration of Justice in the City Gate: VT 21 (1971) 311-325*. La importancia de estos versos, sin hablar de decálogo, ya la había puesto de relieve A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts: Kl. Schriften I, 278-332*. También G. Beer, en su comentario al Exodo de 1939, traslada a otro sitio los versos 4-5 y titula a los otros «un espejo de jueces» (*ein Richterspiegel*), aunque lo considera dirigido a la conciencia de todos los israelitas.

- 1) No levantarás falsos rumores <sup>41</sup>.
- 2) No te conchabas con el culpable para testimoniar en favor de una injusticia.
- 3) No seguirás a los poderosos <sup>42</sup> para hacer el mal.
- 4) No declararás en un proceso siguiendo a los poderosos y violando el derecho.
- 5) No favorecerás al pobre <sup>43</sup> en su causa.

La segunda (vv. 6-9):

- 1) No violarás el derecho de tu pobre en su causa.
- 2) Aléjate de causas falsas.
- 3) No harás morir al justo ni al inocente <sup>44</sup>.
- 4) No aceptarás soborno.
- 5) No vejarás al emigrante.

La única diferencia esencial con McKay es que incluyo en estas leyes el v. 9: «no vejarás al emigrante». Según Beer, se trata de «una sorprendente repetición de 22,20». Más que repetir, explicita lo dicho con anterioridad, aplicándolo a la conducta con los emigrantes en los tribunales, en la misma línea de Dt 24,17 («no torcerás el derecho del emigrante»). Siglos más tarde, los profetas denunciarán las grandes injusticias que se cometen en este campo y harán depender de «implantar la justicia en los tribunales» (Am 5,15) y de jueces honestos (Is 1,25s) la salvación del país. Es lo que intentan inculcar estas normas del Código de la Alianza.

3. Teniendo en cuenta la evolución posterior, reviste especial interés la legislación sobre el préstamo y las prendas tomadas en garantía. «Si prestas dinero a uno de mi pueblo, a un pobre que habita contigo, no serás con él un usurero, cargándole de intereses» (22,24). El préstamo no sólo de dinero, sino también de otros bienes, era práctica común en el antiguo Oriente, acompañado de grandes abusos <sup>45</sup>. Los reyes intentaron frenarlos, fijando unos máximos. En tiempos de Hammurabi, el dinero podía prestarse con un máximo del 20 por 100 de interés; el grano, con un 33 por 100.

<sup>41</sup> Así Beer, Noth, NBE: «No harás declaraciones falsas»; BJ: «No levantes falso testimonio». Sin embargo, este tema lo trata el Código más adelante.

<sup>42</sup> Así Noth, NBE. Otros dan a *rabbim* el sentido de «la mayoría» (Beer, BJ y McKay).

<sup>43</sup> La norma resulta extraña, ya que pocos se inclinarían a favorecer a los pobres. Por eso algunos cambian *dal* en *gadol*: «no favorecerás al poderoso en su causa» (Noth) o insertan *gadol*: «no favorecerás ni al pobre ni al poderoso en su causa» (Beer).

<sup>44</sup> El TM añade: «porque no absolveré al malvado». Lo mantienen Noth, NBE, entre otros. Muchos, con LXX, traducen «y no absolverás al malvado» (Beer, McKay, BJ). Pero adviértase que las dos leyes siguientes también añaden una motivación. No es un argumento apodíctico, pero conviene tenerlo presente.

<sup>45</sup> Cf. R. P. Maloney, *Usury and Restriction on Interest-Taking in the Ancient Near East*: CBQ 36 (1974) 1-20; E. Szlechter, *Le prêt dans l'Ancien Testament et dans les Codes mésopotamiens d'avant Hammourabi*: RHPhR 35 (1955) 16-25. Sobre el tema, dentro de la legislación de Israel, véase además la bibliografía indicada en la nota 22 del capítulo sobre Ezequiel.

En Asiria, lo normal era el 25 por 100 para el dinero y hasta del 50 por 100 para el grano. Ya que Ex 22,24 habla expresamente de dinero (*kesep*), no sabemos si en el caso del grano estaba permitido cobrar interés. Es posible que esto último se permitiese, aunque iba contra el espíritu de la ley. Y provocó la ruina de bastantes familias, que terminaron perdiendo sus campos y casas y debieron incluso vender a su hijos como esclavos. Quizá por ello, la legislación posterior prohíbe que se cobre interés no sólo en el caso del dinero, sino también por víveres o cualquier otra cosa que se presta (Dt 23,19). Relacionado con este tema se halla el de los objetos dejados en fianza: El Código sólo se fija en un caso concreto: «Si tomas en prenda la capa de tu prójimo, se la devolverás antes de ponerse el sol, porque no tiene otro vestido para cubrir su cuerpo y para acostarse» (22,25s). Tampoco sabemos si el legislador se limita a este hecho o intenta inculcar un espíritu. Lo cierto es que ni siquiera esta norma se cumplió (Am 2,8), y en épocas posteriores se toman en prenda las piedras del molino (cosa que prohibirá Dt 24,6), un animal (Job 24,3) e incluso un niño (Job 24,9).

e) Finalmente, las tradiciones nos ponen en contacto con *algunas injusticias de la época*. Llama la atención la práctica del secuestro de persona con fines lucrativos; a no ser que su prohibición (Ex 21,16) se refiera a un caso hipotético o tan poco frecuente como el de herir al padre o a la madre (Ex 21,15). También resulta curioso el frecuente uso de «robar» (*gnb*), «lo robado» (*g<sup>e</sup>nebâ*), «ladrón» (*gannab*) en 21,36; 22,1-3.6-7.9-11. El atentado contra la propiedad privada parece relativamente frecuente. Pero el caso más interesante, porque nos sitúa en la línea de los profetas, es el que se cuenta a propósito de los hijos de Samuel, que ejercían de jueces en Berseba, «pero no se comportaban como su padre; atentos sólo al provecho propio, aceptaban sobornos y juzgaban contra justicia» (1 Sm 8,3). Los dos cargos que se hacen contra ellos los tiene en cuenta el Código de la Alianza. «Aceptar soborno» lo prohíbe Ex 23,8; «juzgar contra justicia» o «violar el derecho» (*n<sup>th</sup> mišpa<sup>t</sup>*) lo prohíbe Ex 23,6 con respecto a los pobres, pero también se sobrentiende con sentido general en 23,2. Anteriormente hemos dicho que de la administración de la justicia depende el bienestar del pueblo. Este relato lo insinúa y el mismo Samuel reconoce la importancia del tema cuando se defiende ante los israelitas: «Yo he actuado a la vista de todos desde mi juventud hasta ahora. Aquí me tenéis, respondedme ante el Señor y su unguento: ¿A quién le quité un buey? ¿A quién le quité un burro? ¿A quién he hecho injusticia? ¿A quién he vejado? ¿De quién he aceptado un soborno para hacer la vista gorda? Decidlo y os lo devolveré» (1 Sm 12, 1-3). Samuel, que ha surgido en las tradiciones anteriores con aspectos tan distintos como profeta, sacerdote, jefe militar, aparece aquí como juez con la obligación de dictar sentencia y la posibilidad de aprovecharse de su cargo. Al final de su vida puede despedirse de sus conciudadanos con la conciencia tranquila. No todos los jueces posteriores podrán decir lo mismo.



## II. DURANTE LA MONARQUÍA UNIDA

El apartado anterior acaba de ponernos en contacto con uno de los motivos de malestar del pueblo, que provoca su petición de una nueva forma de gobierno: la conducta de los hijos de Samuel. Es más probable que un cambio tan profundo estuviese motivado por otra causa, la grave amenaza filisteo, que exigía la unión de las tribus bajo un solo jefe. No podemos entrar en los problemas de los orígenes de la monarquía en Israel, sobre los que tanto se ha escrito; tampoco nos corresponde sintetizar la historia de este siglo largo. Para ello remitimos a las obras de Noth, Lods, Bright, Ricciotti, Herrmann y a la bibliografía especializada. Sólo nos interesa la presentación esquemática de datos socioeconómicos.

### 1. Saúl

Es importante recordar que la monarquía que nace con Saúl está concebida para la guerra. No es un cambio por capricho, simplemente «para ser como los demás pueblos», sino para defenderse de otros pueblos, especialmente de los filisteos. Por ello, uno de los datos clave es que Saul comienza a formar un ejército profesional, seleccionando 3.000 hombres (1 Sm 13,2). Las dificultades iniciales debieron motivar numerosas deserciones, ya que en 13,15 y 14,2 sólo se habla de 600 soldados. Más tarde vuelve a hablarse del reclutamiento personal: «a todo mozo valiente y aguerrido que veía, Saúl lo enrolaba en su ejército» (1 Sm 14,52). Las tradiciones paralelas de 24,3 y 26,2 dan de nuevo la cifra de 3.000 hombres, aunque es difícil que Saúl saliese con un ejército tan grande en persecución de David. En cualquier caso, parece que un mínimo de 600 y un máximo de 3.000 formarían este ejército profesional, al que el rey paga repartiéndoles «campos y viñas» (22,7). No es claro que este dato corresponda a la época de Saúl. Cuando Samuel critica a la monarquía exponiendo los «derechos del rey», dice que «vuestros campos, viñas y los mejores olivares os los quitará para dárselos a sus funcionarios (*sarís*) y ministros (*'ebed*)» (1 Sm 8,15). Ambos términos se refieren a personajes de la corte, no a jefes del ejército. Es indudable que también los militares fueron pagados con campos, viñas y olivares, pero quizá en momentos posteriores, especialmente durante el reinado de Salomón, cuando la inactividad del ejército impedía a los jefes los ingresos correspondientes al botín de guerra. Según Van Selms<sup>46</sup>, Saúl sólo proporcionaba a sus soldados cobijo y comida, no una paga.

Esta austeridad del ejército coincidiría con la del primer monarca. Aunque su familia era de buena posición (1 Sm 9,1) y Saúl tenía un mayoral de pastores (21,8) —lo que demuestra que sus rebaños eran abundantes—, su forma de vida resulta modesta en comparación con la de los reyes vecinos. En las excavaciones de Guebá, el palacio de Saúl parece más bien «una

<sup>46</sup> A. van Selms, *The Armed Forces of Israel under Saul and David*, en *Studies on the Books of Samuel*. Papers read at 3rd Meeting of Die O. T. Werkgemenskap in Suid-Afrika (Pretoria 1960) 55-66.

fortaleza, que difícilmente hubieran considerado morada digna y cómoda los monarcas de Egipto, Siria y Mesopotamia»<sup>47</sup>. Está formado por dos pisos, rodeados por doble muro, con potentes torres en las esquinas. Sus dimensiones aproximadas, 51 × 34 metros; bastante grande, pero muy rústico. Frente a esta austeridad, la mención de una diadema (*nezzer*) y un brazalete (*ʿešʿadā*) podrían reflejar los primeros síntomas de lujo (2 Sm 1,10); pero al menos la diadema o corona (*nezzer*) parece un distintivo regio<sup>48</sup>.

Más importante es saber si en tiempos de Saúl comienzan los tributos como indica 1 Sm 17,25. Pirenne admite la historicidad del dato<sup>49</sup>, pero el contexto tan novelado le resta credibilidad. La promesa de que, a quien venza a Goliat, «el rey lo colmará de riquezas, le dará su hija y librará de impuestos a la familia de su padre» parece más cerca del cuento infantil que de la historiografía. En épocas posteriores hubo sin duda impuestos, pero en tiempos de Saúl es probable que «aquella sencilla corte se sostenía gracias a los donativos espontáneos»<sup>50</sup>.

Según Lurje, en tiempos de Saúl comienza la segunda etapa de la historia económica de Israel: el período de la economía urbana (*Stadtwirtschaft*), que alcanzará su punto culminante con David y Salomón. «El campesino israelita encuentra en la ciudad una demanda de sus productos agrícolas; esto le permite comprar los instrumentos caseros y agrícolas que antes debía fabricar por sí mismo. El dinero, que ya existía por entonces, fomentó el rápido desarrollo de la artesanía»<sup>51</sup>. Aparecen entonces numerosas profesiones, como arquitecto, artista, herrero, tejedor, ceramista, carpintero, cantero, panadero, pescador, comerciante, marinero, músico, peluquero... Entre estas diversas actividades ocupan un puesto principal la metalurgia, la minería, la cerámica y la industria textil<sup>52</sup>.

Lurje exagera. Da por supuesto en tiempos de Saúl un proceso de urbanización difícil de admitir. El intercambio entre el campo y la ciudad debía ser todavía muy pequeño, y la economía, en gran parte, de subsistencia. Cada familia o *mišpabá* produciría lo necesario para vivir, y el mismo campesino era, según las necesidades, carpintero, panadero, albañil. Otras profesiones más elevadas (arquitecto, artista, etc.) no estaban dignamente representadas en Israel ni siquiera en tiempos de Salomón, que deberá recurrir a artistas fenicios.

Lo que sí ha comenzado con Saúl es un proceso de unificación que acabará en centralización; de militarización, que acabará en militarismo; de acumulación de poder, que terminará en dictadura.

<sup>47</sup> G. E. Wright, *Arqueología bíblica*, 175.

<sup>48</sup> Cf. 2 Re 11,12 = 2 Cr 23,11 a propósito de Joás; Sal 89,40; 132,18. Pero también se habla de una diadema de Aarón (Lv 8,9; Ex 29,6; 39,30). «Brazalete» (*ʿešʿadā*) sólo se usa aquí y en Nm 31,50; en Is 3,20 se emplea *šʿadā*.

<sup>49</sup> *La Société hébraïque*, 85ss.

<sup>50</sup> Wright, *Arqueología bíblica*, 175.

<sup>51</sup> Lurje, *Studien* (nota 1) 21.

<sup>52</sup> Lurje, *Studien*, 21-26.

## 2. David (ca. 1010-971 a. C.)

La gran tarea de David podemos resumirla, de acuerdo con Wright, en dos aspectos: la consolidación del estado (poniendo fin a las luchas con los filisteos, sometiendo a los cananeos y eligiendo una capital común para las tribus del norte y del sur) y la formación de un imperio, mediante una serie de campañas contra Amón, Moab, Edom y Siria.

Esta simple enumeración justifica un hecho nuevo con respecto al reinado anterior. El ejército aumenta y sus mandos se diversifican. David, en ocasiones, ni siquiera acude a la batalla. Lo ha organizado todo de forma distinta. Sus años huyendo de Saúl le han ayudado a formar un ejército personal, que mantendrá más tarde, distinto al que se constituye regularmente con la aportación de las tribus<sup>53</sup>. Así, en las listas de funcionarios de 2 Sm 8,15-18 y 20,23-26 vemos mencionados a dos generales distintos: Joab, del ejército (*'al hassaba'*) y Benaias, de la tropa personal de David, formada por quereteos y pelteos (*'al hakk'reti w'al happ'leti'*)<sup>54</sup>. Esto se presta a rivalidades y tensiones, como lo demuestra el que Benaias termine asesinando a Joab. Pero difícilmente podría haber actuado David de otro modo, ya que el apoyo popular pasó por momentos de crisis, como demuestra la revuelta de Absalón.

Al formar un cuerpo de guardia personal, es posible que David imitase la conducta de los faraones egipcios, como piensan Grollenberg y Muntingh. Esto coincidiría con la aparición de dos nuevos cargos en la corte, también de influjo egipcio: el de *mazkír* («heraldo»), desempeñado por Josafat (2 Sm 8,16; 20,24) y el de *sofer* («secretario»), ocupado probablemente incluso por un egipcio<sup>55</sup>.

Si a esto añadimos que las listas de funcionarios mencionan dos sacerdotes, Sadoc y Abiatar (8,17; 20,25), a los que más tarde se unirá «Irá, sacerdote de David» (20,26) y que, al paso del tiempo, se crea el cargo de superintendente de las levas de trabajadores (*'al hammas*: 20,24), vemos que han cambiado mucho las cosas desde Saúl. La organización y administración del estado se ha vuelto más compleja. Existe un grupo de personas con grandes poderes en torno al rey, capaces de intrigar (1 Re 1) y de influir en la marcha de la nación. Se están poniendo las bases para una burocracia administrativa y una clase dirigente.

Esta complejidad administrativa va acompañada de un mayor lujo de la corte. En ella existen cantores y cantoras (2 Sm 19,36), y se considera un privilegio vivir junto al rey. Así lo reconoce el anciano Barzilai, aunque él

<sup>53</sup> Además del artículo de Van Selms, citado en nota 46, cf. E. Benedek, *Die Kriegsführung und die Organisation des Heeres Davids*. Tesis mecanografiada (Viena 1976); B. Mazar, *The Military Elite of King David*: VT 13 (1963) 310-320; Ch. E. Hauer, *David's Army*: «Concordia Journal» (1978) 68-72.

<sup>54</sup> Cf. L. M. Muntingh, *The Cherethites and Pelethites - A Historical and Sociological Discussion*, en *Studies on the Books of Samuel* (Pretoria 1960) 43-53.

<sup>55</sup> Estas traducciones de *mazkír* y *sofer* se basan en el detenido estudio de J. Begrich, *Sofer und mazkír*: ZAW 57 (1940-41) 1-29, realizado antes de que R. de Vaux publicase su artículo *Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et Salomon*: RB 88 (1939) 394-405.

renuncia a este honor. Surge también el primer harén de Israel. Saúl sólo había tenido una esposa, Ajinoam (1 Sm 14,50). David cuenta con ocho esposas y diez concubinas. Es probable que los ingresos para mantener esta numerosa familia y esta corte procediesen de los tributos impuestos a países extranjeros y de los terrenos personales de David. Pero se está creando un precedente pernicioso; cuando la corte aumente sus gastos, como ocurre con Salomón, será preciso cargar de impuestos a los israelitas.

Por otra parte, los años de David no son todos maravillosos. Se constatan tensiones, provocadas en gran parte por la forma (sospechosa para algunos) en que llegó al trono y por su conducta posterior (adulterio con Betsabé, asesinato de Urías, debilidad con sus hijos). Pero la acusación más grave y de mayores repercusiones es la que le hace Absalón: despreocuparse de la administración de la justicia (2 Sm 15,2-4). Esto creará un malestar creciente entre las tribus del norte y dará pie a Absalón para su revuelta.

### 3. Salomón (ca. 971-931 a. C.)

Los méritos de este rey son de sobra conocidos: paz, seguridad, cultura, construcciones. Nos toca estudiar más bien los aspectos sombríos, que también son fáciles de detectar.

Ante todo, aumenta el aparato administrativo<sup>56</sup>. La lista de 1 Re 4, 2-20 lo confirma. Ya no tenemos un secretario, sino dos, Elihaf y Ajías; curiosamente, ambos son hijos del secretario que tuvo David, Seraya; los cargos no sólo se multiplican, se heredan. Lo mismo ocurre con el sacerdocio, que pasa de Sadoc a su hijo Azarías (aunque este hecho es normal). Y el profeta Natán consigue situar en la corte a dos hijos suyos, Azarías, como jefe de gobernadores y Zabud, cuya misión no parece clara<sup>57</sup>. El cargo de Azarías nos remite a un hecho nuevo, la división de Israel en doce distritos, con un gobernador al frente de cada uno de ellos. Es fácil imaginar que dichos gobernadores organizarían a su vez su pequeña burocracia administrativa. Por otra parte, los asuntos internos de palacio y la administración de los bienes de la corona exigen cada vez más dedicación y se crea un nuevo cargo, el de mayordomo (*al habbait*)<sup>58</sup>.

No un mayordomo, sino muchos, habrían hecho falta para administrar una corte en la que el rey tiene 700 esposas y 300 concubinas (1 Re 11,3). Este dato no puede ser exacto, porque Jerusalén contaba por entonces unas 5.000 personas, según los cálculos de Broshi. Pero la exageración debe basarse en hechos reales. Lo mismo ocurre con el lujo de Salomón. Su palacio, los manjares de su mesa, las libreas de los camareros, las bebidas, madera

<sup>56</sup> Cf. T. N. D. Mettinger, *Solomonic State Officials. A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy*: CBOT 5 (Lund 1971).

<sup>57</sup> Sobre el título \* *hmlk*, que acostumbra traducirse «amigo del rey», cf. De Vaux, artículo citado en nota 55, pp. 403-405.

<sup>58</sup> Según De Vaux, *art. cit.*, 400-403, aunque este cargo parece calcado del vizir egipcio, en tiempos de Salomón se limitaba a los asuntos internos de palacio y la administración de los bienes de la corona. También Begrich, *art. cit.*, 25-27, insiste en que David no quiso introducir en Israel un cargo como el de vizir, para mantener todo el poder bajo su control personal.

de sándalo, piedras preciosas, oro en cantidad, el trono de marfil recubierto de oro fino, la vajilla de oro, el ajuar del salón de oro fino (1 Re 10,4-5. 11-21), pueden superar con mucho a la realidad, pero no es pura invención. A estos gastos hay que añadir los provenientes de la construcción del templo (1 Re 7,13-51), del palacio (1 Re 10,16-22) y de los otros edificios públicos y fortalezas extendidos por el resto del país<sup>59</sup>.

Para hacer frente a estos enormes gastos, Salomón cuenta con los impuestos a los países sometidos (1 Re 5,1; quizá 10,24-25), el impuesto a las caravanas, comerciantes y tránsito de mercancías (10,15) y el comercio exterior<sup>60</sup>, basado sobre todo en la compra-venta de caballos y carros y en una flota, aunque no queda claro si es suya (1 Re 9,26), de Jirán de Tiro (10,11), o van juntas las naves de los dos (10,22). Lo cierto es que traen oro, madera de sándalo, piedras preciosas, plata, marfil y pavos reales. Ni siquiera con esto era posible hacer frente a tantos gastos, y Salomón adoptó otras dos medidas: pidió un préstamo a Jirán de 120 talentos de oro (9,14) y, lo que es más grave, impuso un tributo al pueblo. Este es el motivo de la creación de los doce distritos, ya que cada gobernador debía aportar «diariamente» treinta *kor* (unos 13.500 litros) de flor de harina —el doble de harina ordinaria—, diez bueyes cebados, veinte toros y cien ovejas, aparte de los ciervos, gacelas, corzos y las aves de corral (1 Re 5,2-3). También suministraban cebada y paja para los caballos de tiro y de montar (5,8)<sup>61</sup>. De nuevo nos hallamos ante exageraciones inadmisibles. Pero no podemos negarles un fundamento, y debemos reconocer que «la política de impuestos de Salomón significa una nueva época en la historia económica de Israel»<sup>62</sup>.

Por otra parte, la abundancia de construcción obligó a imponer el trabajo forzoso<sup>63</sup>. Según 1 Re 9,20-21, «Salomón hizo primero una leva de trabajadores no israelitas entre los descendientes que quedaban todavía de los amorreos, hititas, fereceos, heveos y jebuseos», añadiendo luego que «a los israelitas no les impuso trabajos forzados» (v. 22). Esta idea la admite Sulzberger, pero es más segura la opinión de Mendelsohn y Myers, que admiten un sometimiento de las tribus del norte a trabajos forzados. Así lo reconoce 1 Re 5,27: «el rey Salomón reclutó trabajadores de todo Israel:

<sup>59</sup> Conviene recordar el alto costo de la «paz» salomónica, basada en un ejército mucho más numeroso, provisto de carros y caballos y con nuevas fortalezas. El tema lo ha expuesto C. Hauer, *The Economics of National Security in Solomonic Israel*: JSOT 18 (1980) 63-73. El autor juzga muy duramente esta política, ya que sus enormes gastos no sirvieron de nada en los momentos clave; no consiguieron acabar con las revueltas continuas de edomitas y sirios (1 Re 11,23-25) ni pudieron impedir que las tribus del norte se independizasen de las del sur (1 Re 12).

<sup>60</sup> Cf. M. Elat, *Monarkin och handelsutvecklingen i det gamla Israel*: SEÅ 45 (1980) 19-39, que se centra casi exclusivamente en el reinado de Salomón. Este artículo coincide casi por completo con el capítulo escrito por el mismo Elat, *Trade and Commerce*, en *The World History of the Jewish People* IV/2, 173-186.

<sup>61</sup> El TM sugiere que estos víveres venían a Salomón de los reyes extranjeros. Pero es orden auténtico el que reflejan los LXX.

<sup>62</sup> Lurje, *Studien*, 27; ver también 44ss.

<sup>63</sup> Cf. I. Mendelsohn, *On Corvée Labor in Ancient Canaan and Israel*: BASOR 167 (1962) 31-35; íd., *State Slavery in Ancient Palestine*: BASOR 85 (1942) 14-17; A. F. Rainey, *Compulsory Labour Gangs in Ancient Israel*: IEJ 20 (1970) 191-202.

salieron treinta mil hombres». A Jeroboán se lo presenta como «capataz de todos los cargadores de la casa de José» (11,28). Y, a la muerte del rey, los israelitas pedirán a su hijo que los libre «de la dura servidumbre a que nos sujetó tu padre y del pesado yugo que nos echó encima» (12,4). No olvidemos en todo esto que, cuando habla de «Israel», el autor bíblico piensa en las tribus del norte. Son ellas, no la tribu de Judá, las sometidas a trabajo forzoso. Judá también se vio exenta de la repartición en distritos, y queda al margen, con autonomía propia (4,20).

Esta es la mayor injusticia del reinado de Salomón; sobre todo, teniendo en cuenta que el trabajo y los tributos beneficiaban especialmente a los del sur. Es fácil comprender el intento de rebelión de Jeroboan (11,26-40) y la posterior independencia de las tribus del norte (1 Re 12).

Junto a esto, el estudio de las importaciones y exportaciones revela otra gran injusticia. Lo que llega a Jerusalén, como fruto de acuerdos comerciales, impuestos y actividad de la flota, son sólo productos destinados a la corte y a la aristocracia: cedros, cipreses, madera de sándalo, oro, plata, marfil, piedras preciosas, incienso, mirra, perfumes, carros, caballos. Si sólo se tratase de esto sería un lujo inútil. Pero es grave constatar que al mismo tiempo, y para conseguir algunos de estos productos, se están exportando artículos de primera necesidad en grandes cantidades. A Jirán de Tiro se paga anualmente 20.000 *kor* de trigo y 20.000 de aceite (5,25). Si aceptamos que Salomón recibe cada día 30 *kor* de flor de harina (5,2), al cabo del año recibiría 10.950 *kor*. Casi el doble hay que pagar a Jirán. Indudablemente, debió salirle cara al pueblo la madera de cedro y de abeto para el templo y el palacio real. El campesino lo sintió como «un pesado yugo y una dura servidumbre» (12,4) y el profeta Miqueas podrá decir con razón, siglos más tarde, que Jerusalén está construida con la sangre de los pobres (Miq 3,9-11).

#### 4. El siglo X a. C.<sup>64</sup>

La imagen que hemos dibujado hasta ahora resulta muy negativa. La monarquía parece el conjunto de todos los males<sup>65</sup>. Algo inevitable cuando queremos esbozar las causas que llevaron a la gran crisis social y económica del siglo VIII a. C. Pero no podemos ignorar los logros de este período. «La época más espectacular y de mayor grandeza que conoció Israel se desarrolla inmediatamente antes y después del año 1000 a. C. (...) En el curso de dos generaciones, aquellas tribus unidas apenas entre sí por una alianza religiosa (...) se convirtieron en un estado fuerte y unido.» Aquel pueblo,

<sup>64</sup> Cf. H. Reviv, *The Structure of Society*, en *The World History of the Jewish People* IV/2, 125-146, espec. 137ss. El cambio que se produce desde un punto de vista político lo analiza J. W. Flanagan, *Chiefs in Israel*: JSOT 20 (1981) 47-73.

<sup>65</sup> Una crítica durísima a la monarquía, desde el punto de vista social y económico, es la del discurso de Samuel, cuando proclama los «derechos del rey» (1 Sm 8,11-17). A veces se ha visto en ellos los abusos de épocas posteriores. En contra, I. Mendelsohn, *Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of the Akkadian Documents from Ugarit*: BASOR 143 (1956) 17-22 piensa que estas palabras describen la sociedad semi-feudal cananea y denuncian prácticas normales en Alalak y Ugarit.

pobre hasta la desesperación, alcanzó de pronto un alto grado de prosperidad material y de riqueza. La arqueología nos ha aportado pruebas más que suficientes de la abundancia de que disfrutaban los campesinos y de la prosperidad que alcanzó todo el pueblo (...). Apenas cabe exagerar la importancia de la derrota infligida a los filisteos y de la instauración de un fuerte gobierno central. Ello significó, por una parte, la puesta en marcha de una revolución industrial. Roto el poderío de los filisteos, la fundición del hierro dejó de ser un secreto y se convirtió en un bien común. La primera herramienta agrícola fechable con seguridad es una reja de arado encontrada en Guebá, la capital de Saúl. A partir de entonces, cada labrador poseía hachas, azadones, rejas de arado, hoces y podaderas de hierro. Con ello mejoraron indudablemente los métodos agrícolas (...). También reemplazó el hierro al cobre y al bronce con ventaja en la fabricación de otras herramientas, dada su mayor dureza (cf. 1 Cr 22,3) (...). Nuestros descubrimientos nos hablan también de un aumento de la población, de una mejora de las construcciones y de la fabricación de la cerámica y de una elevación del nivel general de vida. Todo esto aparece claro en las excavaciones, que nos ponen en contacto con el primer *boom* israelita»<sup>66</sup>.

Las páginas anteriores obligan a matizar algunos aspectos demasiado optimistas de Wright. Como en tantos otros momentos de la historia, el progreso material, indiscutible, fue acompañado de injusticias y opresiones, aunque también los más débiles mejorasen su nivel de vida. A continuación nos fijaremos en los grandes cambios que tienen lugar en este siglo.

El primero afecta directamente a la estructura social anterior. La tribu, y las *mišpaḥót* que la constituyen, se ven seriamente afectadas por la centralización política, el urbanismo, la organización del ejército, el nombramiento de gobernadores, etc. Su antiguo poder y autonomía se debilitan grandemente. Los «ancianos» ya no son la autoridad indiscutible. Sobre ellos, al menos junto a ellos, están los funcionarios reales; y, por encima de todos, el rey. El sistema tiene sus ventajas. De lo contrario, los «ancianos» de Israel no habrían acudido espontáneamente a David para que reinase también sobre las tribus del norte (2 Sm 5,3). Pero éstas, al perder su poder, perderán también la capacidad de proteger a las distintas *mišpaḥót*, a sus familias y a los individuos.

El segundo gran cambio lo constituye el proceso de urbanización<sup>67</sup>, que podemos ejemplificar en el caso de Jerusalén<sup>68</sup>. Broshi, Eisman y Wilkinson han estudiado su crecimiento, empleando métodos distintos; aunque sus datos no coinciden en general para el mismo momento, la visión que ofrecen es bastante coherente.

<sup>66</sup> Wright, *Arqueología bíblica*, 173s.

<sup>67</sup> Cf. E. Neufeld, *The Emergence of a Royal-Urban Society in Ancient Israel*: HUCA 31 (1960) 31-53; F. S. Frick, *The City in Ancient Israel* (Missoula 1977).

<sup>68</sup> Cf. M. Broshi, *La población de l'ancienne Jérusalem*: RB 82 (1975) 5-14; *id.*, *The Expansion of Jerusalem in the Reign of Hezekiah and Manasseh*: IEJ 24 (1974) 21-25; M. M. Eisman, *A Tale of Three Cities*: BA 41 (1978) 47-60; J. Wilkinson, *Ancient Israel - Its Water Supply and Population*: PEQ 106 (1974) 33-51.

	<i>Broschi/Eisman</i>	<i>Wilkinson</i>
David ... ..	2.000 hab.	2.500 hab.
Salomón ... ..	5.200 »	—
Ezequías ... ..	—	10.000 »
Josías ... ..	20.000 »	—

Es interesante advertir que la gran expansión de Jerusalén tiene lugar durante el reinado de Josías, después de la caída del reino norte, como resultado en gran parte de una emigración israelí. Pero ya en tiempos de Salomón se duplica el número de habitantes. Un fenómeno parecido debió ocurrir en Jazor, Meguido, Guezer, Bejorón de Abajo, Baalat, etc. (1 Re 9,15-19)<sup>69</sup>. Este hecho es valorado en general negativamente.

Según Frick provocó la aparición de la clase alta, ya que los elementos dirigentes se concentraron en las ciudades; antes de la aparición del urbanismo, la sociedad era bastante igualitaria<sup>70</sup>.

Para Maon, «se podría enunciar la tesis de que, en la Biblia, la ciudad ha creado la propiedad privada»<sup>71</sup>.

Neufeld afirma que las ciudades aparecidas durante la monarquía difieren por completo de las antiguas. Su crecimiento fue en parte el resultado de un nuevo control sobre más recursos de los necesarios para la mera subsistencia. «Estos recursos se adquirieron en gran parte por el abuso del poder. El desarrollo de la vida ciudadana se basa en los precarios fundamentos de la esclavitud, la explotación, el trabajo forzado y unos impuestos extremadamente altos»<sup>72</sup>.

Es difícil estar plenamente de acuerdo con Frick y Maon. Llevan algo de razón, pero no toda. La clase alta no aparece con el urbanismo: existía ya de antes; aunque es cierto que ahora se concentra y puede provocar la aparición de una «conciencia de clase» y una defensa común de los propios intereses. Esto es probablemente lo que ocurre a los jóvenes que aconsejan a Roboam; no quieren renunciar a las ventajas conseguidas en años anteriores por los jerosolimitanos y animan al rey a imponer una carga aún más dura a las tribus del norte (1 Re 12). Tampoco podemos decir que la propiedad privada comience con las ciudades. Ya existía anteriormente, como lo demuestran las tradiciones de Jueces y Samuel, el Código de la alianza y los casos de Nabal y Barzilai, ricos propietarios, aunque no viven en la ciudad. En cuanto a la opinión de Neufeld, puede parecer exagerada y demagógica, pero concuerda con la crítica que hará Miqueas a Jerusalén. Tanto éste como otros profetas vieron en la capital el centro de las injusticias, porque en ella se acumulaban los poderes civiles, militares, religiosos. Sin

<sup>69</sup> Cf. Y. Aharoni, *The Stratification of Israelite Megiddo*: JNES 31 (1972) 302-311; M. Kenyon, *Royal Cities of the OT* (Londres 1971).

<sup>70</sup> *The City in Ancient Israel*, 111.

<sup>71</sup> Art. *Propriété*, en DBS VIII, 1350.

<sup>72</sup> *The Emergence* (nota 66) 41. Implícitamente se encuentra aquí la oposición campo-ciudad, admitida también por M. Weber, *Das antike Judentum*, 26s, para el antiguo Israel.



deseos de convertirlos en representantes de una oposición entre el campo y la ciudad, la capital despierta bastantes sospechas para ellos.

Por otra parte, la urbanización implica una emigración y la disolución de vínculos familiares. El individuo se encuentra más desamparado.

El tercer gran cambio se refiere a la estratificación social. En contra de Gottwald, no hemos admitido que la sociedad de los Jueces fuera igualitaria. Existían diferencias y «elementos distintos de población», desde el «anciano» importante hasta el jornalero y el esclavo. Estas diferencias no las crea la monarquía, pero las acentúa. Si aceptamos que los *gerim* son inicialmente los cananeos sometidos, el problema adquiere grandes proporciones con David, que consigue unificar y someter todo el territorio. Hemos asistido también a la aparición de una clase dirigente y una burocracia administrativa; aunque sólo conozcamos los nombres de pocos de sus miembros, es fácil imaginar el número de personas que trabajaban a su servicio, a lo largo y ancho de todo el país. Junto a ellos, un ejército cada vez más profesional. Y una clase trabajadora al servicio de la corona, que cada tres meses debe dedicar uno a talar árboles en el Líbano (1 Re 5,27s), además de los cargadores y canteros en la montaña (5,29s).

Nos hallamos en un mundo nuevo y así se advierte también en las profesiones. Hasta ahora, la economía ha sido básicamente de subsistencia; la familia producía lo necesario para vivir. Ahora comienzan las especializaciones y encontramos profesiones muy diversas. Los textos bíblicos hablan a partir de este momento de artistas, panaderos, tejedores, constructores, barberos, pescadores, marineros, médicos, metalúrgicos, carpinteros, joyeros, músicos, ingenieros militares, arquitectos, cocineros, molineros, alfareros, comerciantes, bataneros, herreros, roperos, secretarios, conductores de carros, perfumistas... Algunas de estas profesiones son anteriores al siglo x, otras sólo están atestiguadas en textos posteriores a la época. Pero el fenómeno de la diversificación del trabajo es indiscutible y dará pie también a una sociedad diversa, con distintos niveles de vida y grados de prestigio.

El cuarto dato de interés se refiere a los bienes de la corona y su administración<sup>73</sup>. Antes de la monarquía sólo existen territorios comunitarios (de la tribu o de la *mišpabâ*) y territorios privados. Aparecen ahora las propiedades de la corona, indispensables para pagar a los empleados de la corte, a los militares, y para las herencias a los hijos del rey. Este patrimonio de la corona se formó por tres procedimientos:

1. Compra de terrenos, como demuestran los casos de la adquisición por David de la era de Arauná (2 Sm 24,24), o de la colina de Somer por Omrí (1 Re 16,24); es el procedimiento que inicialmente intenta Ajab con Nabot para conseguir su viña (1 Re 21).

2. Cuando tenía lugar un cambio dinástico, no sólo se apropiaban los bienes de la corona, sino también los de los familiares si no había herederos; es lo que ocurre en el caso de David con los terrenos de Saúl.

<sup>73</sup> Cf. M. Noth, *Das Krongut der israelitischen Könige und seine Verwaltung*: ZDPV 50 (1927) 211-244; Z. Ben-Barak, *Meribaal and the System of Land Grants in Ancient Israel*: «Bib» 62 (1981) 73-91.

3. Confiscación de las propiedades de los condenados por motivos políticos (caso de Nabot) y de los emigrantes y huidos (como ocurre a la viuda de la que habla 2 Re 8,1-6).

Parte de estos bienes de la corona los entregaba el rey a sus empleados, a los jefes militares y también a los sacerdotes; de Am 7,16 se deduce que el sumo sacerdote de Betel, Amasías, poseía tierras; lo mismo ocurre en el sur con el sacerdote Abiatar, que tiene propiedades en Anatot (1 Re 2,26). Quizá el rey conservaba la propiedad última, y así se explica la conducta cambiante de David con respecto a los territorios de Saúl (2 Sam 16,4; 19,3). Otra parte de esas posesiones las conserva para sí, bajo la administración de un encargado especial, el «mayordomo» (1 Re 4,6; 16,9; 18,3; 2 Re 18,18, etc.). Pero no bastaban para mantener a la corte, y por eso Salomón organizó la recaudación de impuestos, dividiendo el norte en doce distritos.

Es probable que los bienes de la corona no provocasen grandes injusticias. Los profetas no denuncian a los reyes como los principales culpables del latifundismo. Pero sí tenemos el famoso caso de Nabot. Indirectamente, la corona pudo provocar en los mismos a los que había repartido tierras el deseo de ampliar sus dominios. Los procedimientos pudieron ser en ocasiones los mismos empleados por Jezabel.

Quizá la mayor culpa de la monarquía, especialmente con David y Salomón, es haber propuesto un ideal de vida en el que el lujo y la riqueza ocupan un puesto importante. Ha creado cargos a los que se puede aspirar, por los que se lucha y conspira. La subida de Salomón al trono es un triste ejemplo de estas intrigas de palacio y de ambiciones mal disimuladas.

No todo es malo en el siglo x y nadie puede frenar la historia. Pero muchas cosas han cambiado, no siempre en buena dirección.

### III. DE LA DIVISION DEL REINO AL SIGLO VIII

Terminaremos esta breve síntesis recogiendo algunos datos de este período, sobre los principales problemas y los intentos de solución. Nos interesa ver cómo se llegó a la gran crisis del siglo VIII, que conoceremos más de cerca mediante las introducciones a Amós, Oseas, Isaías y Miqueas. Los problemas cronológicos, tan complejos en este período<sup>74</sup>, afectan relativamente poco a nuestro estudio. Sigo las fechas propuestas por Pavlovský-Vogt.

<sup>74</sup> Cf. W. F. Albright, *The Chronology of the Divided Monarchy of Israel*: BASOR 100 (1945) 16-22; J. Begrich, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*, 1929; A. Jepsen, *Zur Chronologie der Könige von Israel und Juda*: BZAW 88; id., *Noch einmal zur israelitisch-jüdischen Chronologie*: VT 18 (1968) 31-46; id., *Ein neuer Fixpunkt für die Chronologie der israelitischen Könige?*: VT 20 (1970) 359-361; J. M. Miller, *Another Look at the Chronology of the Early Divided Monarchy*: JBL 86 (1967) 276-288; C. Schedl, *Textkritische Bemerkungen zu den Synchronismen der Könige von Israel und Juda*: VT 12 (1962) 83ss; E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (Chicago 1965); V. Pavlovský-E. Vogt, *Die Jahre der Könige von Juda und Israel*: «Bib» 45 (1964) 321-347.

### 1. *El reino de Israel (931-720)*

Durante los reinados de Jeroboán I, Nadab y Basa, que abarcan en total cuarenta y cinco años, se consignan guerras ininterrumpidas entre estos reyes y los de Judá (1 Re 15,6.7.16). Salen a flote las antiguas rencillas, que significan también un desgaste económico para ambos reinos. No sabemos con exactitud la gravedad de los conflictos. Sólo en un caso se nos informa más detenidamente. Basa de Israel realiza una campaña contra Judá y fortifica Ramá para cortarle las comunicaciones. Entonces Asá de Judá «cogió la plata y el oro que quedaban en los tesoros del templo y del palacio y... los envió a Benadab, rey de Siria». Este acepta ayudarlo, invade el norte de Israel y devasta Iyón, Dan, Abel bet Maacá, la zona del lago y toda la región de Neftalí. En consecuencia, Basa de Israel se retira a su capital y Asá de Judá desmonta las piedras y leños con que fortificaban los israelitas Ramá, aprovechándolos para fortificar Loma de Benjamín y Atalaya (1 Re 15, 16-22). Me he detenido en el episodio porque es sintomático del desgaste económico que supone para el Norte y el Sur estas guerras fratricidas. Israel sólo consigue que le devasten su zona norte; Judá, a cambio de sus tesoros, obtiene troncos y piedras. Esto demuestra que sólo la política de buena vecindad, como ocurrirá en tiempos de los omridas, hará posible una etapa de prosperidad económica.

Muchos años antes, a los cinco exactos de producirse la división, es decir, en el 926, Israel se enfrentó con otro grave conflicto: la invasión del faraón Sisac. La Biblia no informa de las repercusiones que tuvo esta campaña para el Norte, pero sí los documentos egipcios<sup>75</sup>. Penetrando desde Edom y Judá, llegó hasta la llanura de Esdrelón y ocupó Meguido. En la lista de ciudades sometidas a tributo aparecen algunas de Israel. Estas invasiones extranjeras son la segunda fuente de problemas para la débil economía del reino.

La tercera la constituyen las guerras civiles. El año 885 estalla una de ellas, que enfrenta a los partidarios de Tibní y Omrí, después que Elá y Zimrí hayan desaparecido en el breve espacio de una semana (1 Re 16,8-22).

Esta guerra civil, ganada por Omrí, dará paso a uno de los pocos períodos de esplendor, bajo este rey y su hijo Ajab. Por entonces se construye Samaría (1 Re 16,24) y tienen lugar importantes victorias sobre los sirios de Damasco (1 Re 20), que permiten recuperar territorios perdidos y restaurar las relaciones comerciales (1 Re 20,34). Signo del poderío de Israel lo tenemos en el relato de la batalla de Qarqar (año 853), donde Ajab pudo oponer a los asirios dos mil carros de combate.

Pero el horizonte se ensombreció pronto. El mismo año 853, en nueva batalla contra los sirios, muere Ajab. Y uno más tarde se rebela e independiza Moab (2 Re 3,4s). Las guerras contra Siria siguen haciendo estragos, y el pueblo pasa por una grave situación de hambre (2 Re 4,42-44; 6,25-29; 8,1). También poseemos datos sobre el fenómeno de la esclavitud por deudas (2 Re 4,1-7). Las tradiciones sobre Eliseo nos ponen en contacto con

<sup>75</sup> Cf. ANET 263s y la bibliografía que allí se indica.

grupos de personas humildes, que carecen de lo elemental para la subsistencia, a las que el profeta debe alimentar y ayudar. Es cuando nos sentimos más cerca de la gran crisis social del siglo VIII. Probablemente, muchas de sus causas radican en no haber solucionado el problema de muchos campesinos un siglo antes.

Las derrotas militares, el descontento de amplios sectores pobres, la injusticia cometida con Nabot (1 Re 21), la actitud religiosa de los omridas, contraria a la mentalidad de los grupos más conservadores e incluso fanáticos, llevaron a la revolución de Jehú el año 841 (2 Re 9-11). Nueva guerra civil, con gran derramamiento de sangre y pocas ventajas para el pueblo. Porque también Jehú es derrotado por Hazael de Damasco (2 Re 10,32) y deberá además pagar tributo a Salmanasar III de Asiria: «plata, oro, un tazón de oro, un vaso de oro con una base en punta, vasos de oro, de estaño, el cetro de un rey y *puruthu* (?) de madera» (ANET 281). Poco a poco, Israel pierde casi todo su ejército; de los dos mil carros de combate de Ajab sólo quedan diez en tiempos de Joacaz (2 Re 13,7). No es raro que bandas de moabitas hagan incursiones anuales contra Israel (2 Re 13,20).

Pero el comienzo del siglo VIII traerá una nueva era de esplendor. Joás obtiene victorias sobre Damasco (2 Re 13,25) y Judá (2 Re 14,8-14); esta última clamorosa: aprisiona al rey de Judá, lo conduce a Jerusalén, donde abre una brecha de 200 metros en las murallas, y se apodera del oro, la plata, los utensilios que había en el templo y en el tesoro del palacio.

En tiempos de su sucesor, Jeroboán II (782-753), aumenta el poderío y el lujo. Israel se extiende hacia el norte (2 Re 14,25) y conquista Damasco y Jamat (2 Re 14,28). Esta época la estudiaremos detenidamente en la introducción a Amós. Los años que siguen hasta la desaparición del reino (722) en la introducción a Oseas. Baste recordar que es el último período de esplendor económico, pero acompañado de grandes injusticias. La riqueza está repartida de forma desigual y un amplio sector de la población se encuentra oprimido por quienes tienen toda clase de poder.

Antes de recoger los datos sobre Judá diremos algo sobre el problema de la violencia política en el reino Norte. De sus diecinueve reyes, siete murieron asesinados y uno se suicidó al verse en peligro. Alt justifica estas frecuentes conspiraciones y guerras civiles aduciendo que la monarquía en Israel no era hereditaria, sino carismática. Su teoría no parece exacta<sup>76</sup>. Israel tenía una concepción hereditaria de la realeza, igual que Judá. Las causas de revueltas y asesinatos habría que buscarlas, según Ishida en: 1) los fracasos militares de la dinastía reinante; recuérdese que todos los usurpadores fueron militares; 2) las rivalidades entre las tribus; 3) el antagonismo entre la clase dirigente y el pueblo, con su exigencia de justicia social y de reforma cultural.

<sup>76</sup> Cf. T. C. G. Thronton, *Charismatic Kingship in Israel and Judah*: JTS 14 (1963) 1-11; G. Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria* (1967) 200ss. El estudio más detenido sobre el tema es el de T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel*: BZAW 142 (Berlín 1977).

## 2. El reino de Judá

La separación de las tribus del Norte al comienzo del reinado de Roboán supuso un serio revés para la economía judía. La corte de Jerusalén, acostumbrada a vivir de los impuestos a los doce distritos, se vio obligada a prescindir de ellos. Con Edom y Siria tampoco se podía contar, ya que habían obtenido cierto grado de independencia incluso en tiempos de Salomón. Para colmo, a los cinco años de la división, el faraón Sisac invade Judá. En este caso sí nos informa la Biblia: «Sisac, rey de Egipto, atacó a Jerusalén. Se apoderó de los tesoros del templo y del palacio, se lo llevó todo, con los escudos de oro que había hecho Salomón. Para sustituirlos, el rey Roboán hizo escudos de bronce» (1 Re 14,25-26). Símbolo del cambio de los tiempos.

Ya hemos hablado de las luchas continuas entre Judá e Israel, que obligaban a gastos innecesarios (1 Re 15,18) para lograr una efímera tranquilidad. Sólo en tiempos de Josafat (870-848), que mantiene buenas relaciones con los omridas, se consigue un primer período de apogeo desde la muerte de Salomón. Los filisteos y árabes le pagan tributo (2 Re 17,11) y se fortifica el país (2 Cr 17,1-2). Este dato es interesante, porque está muy relacionado con los bienes de la corona. Se dice que Josafat «instaló guarniciones en todas las fortalezas de Judá y nombró gobernadores en el territorio de Judá» (2 Cr 17,2); «todo Judá le pagaba tributo y llegó a tener gran riqueza y prestigio» (v. 5); «construyó fortalezas y ciudades de avituallamiento en Judá. Tenía muchas propiedades en las ciudades de Judá» (vv. 12-13). En resumen, Josafat robustece tremendamente su poder (el alto número de soldados de que se habla en los versos 14-19 es exagerado, pero sintomático de la importancia del ejército) y lo emplea para asegurar el pago de tributos de «todo Judá». Asusta también el número de «gobernadores» (*n<sup>o</sup> sîbîm*) y guarniciones. Deben vivir a costa de los campesinos. Un siglo más tarde, la dura situación condenada por Miqueas podría estar muy relacionada con estos pequeños focos de poder. El libro de los Reyes no presenta a Josafat como un déspota; todo lo contrario. Más tarde hablaremos de sus medidas judiciales. Pero sin duda tuvo un gran deseo de enriquecerse —el texto afirma el resultado, no la intención— y lo consiguió en parte a costa del pueblo. Encontramos de nuevo el mismo fenómeno constatado en el reino Norte. Una época de esplendor durante el siglo IX pone las bases de las grandes injusticias del siglo VIII.

Si la decadencia de Israel comienza el 853, la de Judá no tarda mucho. Durante el reinado de Jorán (848-841) se independizan Edón y Libna (2 Re 8,22). Clara muestra de debilidad, confirmada por las devastaciones que llevan a cabo filisteos y árabes en territorio judío (2 Cr 21,16s). El reinado de Joás (835-796) es testigo de derrotas ante los sirios (2 Cr 24,33), que se apoderan de Gat y sólo se aleja de Jerusalén después de recibir «todas las ofrendas votivas de los reyes de Judá... más todo el oro que había en el tesoro del templo y del palacio real» (2 Re 12,18-19).

Israel comenzó a recuperarse a comienzos del siglo VIII. Judá tardó más. En parte, por la insensatez de Amasías (796-767), que, después de derrotar

a los edomitas (2 Re 14,7), desafía al rey de Israel. Ya hemos hablado del duro castigo que éste le infligió (2 Re 14,8-14). El malestar llegó a ser tan grande que tramaron una conspiración contra Amasías, asesinándolo en Laquis (2 Re 14,19).

Los reinados siguientes de Azarías (= Uzías) y Jotán nos trasladan a la época de Isaías, que estudiaremos más despacio al hablar de este profeta. Es una nueva etapa de esplendor, con la reconquista de Elat (2 Cr 26,2) y las victorias sobre filisteos, árabes y meunitas, mientras los amonitas pagan tributos (2 Cr 26,6-8). Se llevan a cabo nuevas construcciones en Jerusalén (2 Cr 26,9) y el rey amplía y mejora sus posesiones agrícolas y ganaderas. «Levantó torres en el desierto y cavó muchos pozos para el abundante ganado que poseía en la llanura y la meseta; también tenía labradores y viñadores en los montes y las huertas, porque a Uzías le gustaba el campo» (2 Cr 26,10). No es un amor bucólico. Es el campo como fuente de ingresos. Ambos detalles —edificaciones en Jerusalén y ampliación de los recursos agrícolas— coinciden con la situación denunciada años más tarde por el profeta Miqueas.

Los decenios que siguen los conoceremos por las introducciones a este profeta y a Isaías. Con el siglo VII nos pondrán en contacto Sofonías y Jeremías.

### 3. *Visión de conjunto*

La división del reino a la muerte de Salomón, las guerras fratricidas y la amenaza de los países vecinos repercuten negativamente en la economía de Israel. A estos datos debemos añadir otros imprevisibles, como la sequía, con sus terribles repercusiones para la agricultura. Son más los períodos de decadencia que los de prosperidad. Y, cuando estos últimos se producen, no sirven para poner término a las diferencias surgidas en etapas anteriores. El abismo entre ricos y pobres aumenta. Un abismo que se manifiesta ya de forma clara en el siglo IX y que alcanza dimensiones alarmantes en el VIII. Esta desigual distribución de la riqueza es el principal problema de la monarquía. Junto a él detectamos estos otros de especial interés:

a) *El latifundismo*<sup>77</sup>, cuya base pudo ponerse en el primer momento del reparto de la tierra, pero que adquiere matices nuevos al formarse el patrimonio de la corona. La mayoría de los historiadores y comentaristas de los profetas no culpan de esta situación al rey. Piensan más bien en la clase alta, o en los altos mandos militares, con deseos de conseguir cada vez más posesiones. Los datos que conocemos sobre Azarías (Ozías) obligarían a revisar esta postura. Parece que llevó a cabo una actitud de latifundista, y pone en tela de juicio la teoría de Bardtke de que el latifundismo comenzó en Judá cuando los israelitas ricos, que huían de la catástrofe inminente del Norte, se establecieron en territorio judío, comprando casas y campos.

<sup>77</sup> Sobre el tema del latifundismo, véase la bibliografía citada en la nota 69 del capítulo sobre Isaías. Es frecuente tratarlo también en los estudios sobre el asesinato de Nabot; véase la nota 44 del capítulo de Miqueas.

Es probable que, antes que ellos, los mismos oficiales de la corte de Jerusalén y las personas importantes imitaran la conducta de Azarías.

El deseo de apoderarse del campo del vecino es tan antiguo como el agricultor. Ya el dodecálogo siquemita pronunciaba la maldición sobre «quien corra los mojones de su vecino» (Dt 27,17), idea que recoge el Deuteronomio: «No correrás los mojones de tu prójimo, plantados por los mayores» (19,14), y típica también de la sabiduría: «No remuevas los linderos antiguos que colocaron tus abuelos» (Prov 22,28); «no remuevas los linderos antiguos, ni te metas en la parcela del huérfano» (Prov 23,10). Pero el siglo VIII supone una experiencia nueva. No es sólo el uso de la violencia para ampliar las posesiones; lo denuncia Miqueas, pero ya lo hizo Ajab. Lo más grave es que la práctica se ha difundido y que se emplean recursos legales. La tierra y el poder político se acumulan en pocas manos, mientras cada vez son más los que deben asalariarse o venderse como esclavos.

b) *La administración de la justicia.* Las tradiciones sobre los hijos de Samuel, el Código de la Alianza y la acusación de Absalón contra David dejaron clara la importancia de este tema. La cuestión resultaba cada vez más compleja<sup>78</sup>. En los primeros tiempos, el patriarca administraba justicia en su propia familia, y los «ancianos» eran los responsables de solventar los conflictos surgidos en la *mišpabâ*; los «jueces» de Israel cumplen, al menos en parte, esta función; no para todas las tribus, sino para una región determinada. En tiempos de David existe un tribunal de apelación en Jerusalén, que, a juicio de Absalón, no se caracteriza precisamente por su eficacia (2 Sm 15,2-4).

En Judá, la situación debía ser algo caótica a mediados del siglo IX, y Josafat llevó a cabo una reforma con dos aspectos complementarios. Por una parte, «estableció jueces en cada una de las fortalezas del territorio de Judá» (2 Cr 19,5), advirtiéndoles que «Dios no admite injusticias, favoritismos ni sobornos» (v. 7). Discuten los autores la misión concreta de esos jueces y los posibles conflictos que pudieron surgir entre ellos y los ya existentes, herederos de la organización tribal. Entre las diversas opciones, la de Whitelam parece la más válida: «Esta reforma pudo ser un intento de acabar con las debilidades inherentes a la administración local de la justicia, abierta a abusos y manipulaciones por parte de las familias locales poderosas. El motivo de que la reorganización tomara como base las fortalezas quizá se debe a que el rey podía usar a los jefes de la leva y de otras unidades militares como jueces reales para los diversos distritos administrativos y usar el ejército como forma de exigir el cumplimiento de la ley»<sup>79</sup>.

La segunda medida de Josafat se centra en Jerusalén, donde «designó a algunos levitas, sacerdotes y cabezas de familia para que se encargaran del

<sup>78</sup> Sobre la historia de la organización de la justicia, cf. K. W. Whitelam, *The Just King. Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel* (Sheffield 1979), con amplia bibliografía. Añadir H. Reviv, *The Traditions Concerning the Inception of the Legal System in Israel*: ZAW 94 (1982) 566-575.

<sup>79</sup> *The Just King*, 196.

derecho divino (*mišpat Yhwh*) y de los litigios, residiendo<sup>80</sup> en Jerusalén» (2 Cr 19,8). También se discute la misión de este tribunal. De acuerdo con una corrección frecuente, basada en los LXX y la Vulgata, se encargaría del derecho divino y de los pleitos de los habitantes de Jerusalén (véase nota 80). Sin embargo, el v. 10 les asigna una tarea distinta: solucionar los problemas que les presenten sus hermanos de otras ciudades, sobre casos de asesinatos o posibles dudas sobre la interpretación de leyes, preceptos, mandatos o decretos. No parece un tribunal destinado a los habitantes de Jerusalén ni un tribunal de apelación al rey, sino un grupo que resuelve causas religiosas (*d<sup>e</sup>bar Yhwh*) y contenciosas (*d<sup>e</sup>bar hammelek*).

Ambas medidas buscan mejorar la administración de la justicia. El cronista subraya las buenas intenciones del rey, que aconseja a los jueces: «temed al Señor y proceded con cuidado» (19,7); «actúa con temor de Dios, con honradez e integridad» (19,9). No menos importante para nuestro tema es el hecho de que los sacerdotes forman parte del tribunal jerosolimitano (19,8). Algunas de las denuncias proféticas contra ellos, muy vagas en su formulación, pero dentro de un contexto de injusticia, podrían interpretarse como contravención de esta tarea capital que les incumbe y que, según Dt 17,8-13, abarca casos de homicidio, pleitos, lesiones. Siempre que surja alguna duda en uno de esos casos hay que acudir al tribunal de Jerusalén y consultar a los sacerdotes. Al hablar de la justicia o injusticia en los tribunales no podemos perderlos de vista, al menos en Judá.

Del reino Norte no poseemos datos equivalentes. Si admitimos que el Deuteronomio surge allí, como deseo de actualizar y ampliar la legislación del Código de la Alianza<sup>81</sup>, constatamos, sin embargo, idéntica preocupación. Pero todo se centra en el problema de los testigos falsos. El decálogo (Ex 20,16) y el Código de la Alianza (Ex 23,1.2) advertían del peligro que suponen. Para evitarlo dentro de lo posible se introduce ahora una nueva norma: «Sólo por la deposición de dos o tres testigos se procederá a la ejecución del reo; no se lo ejecutará por la deposición de un solo testigo. La mano de los testigos será la primera en la ejecución y seguirá todo el pueblo» (Dt 17,6-7). «No es válido el testimonio de uno solo contra nadie, en cualquier caso de pecado, culpa o delito. Sólo por la deposición de dos o tres testigos se podrá fallar una causa» (Dt 19,15). Además se adoptan severas medidas contra los falsos testigos, infligiéndoles el mismo castigo que pretendía para su conciudadano (Dt 19,16-21).

<sup>80</sup> Vocalizando *yešbā*. TM: «y volvieron a Jerusalén». La corrección más frecuente, siguiendo a los LXX y Vg, es *ūl<sup>r</sup>ribé yošbé y<sup>r</sup>rāšalaim*, «y de los pleitos de los habitantes de Jerusalén», lo cual supone una concepción distinta de este tribunal, como indico en el texto.

<sup>81</sup> Véase, sobre la historia del Deuteronomio, la interesante obra de E. W. Nicholson *Deuteronomy and Tradition* (Oxford 1967). La historia de la investigación, en S. Loersch, *Das Deuteronomium und seine Deutungen*: SBS 22 (Stuttgart 1967); M. Weinfeld, *Deuteronomy - The Present State of Inquiry*: JBL 86 (1967) 249-262. Sobre el «Libro de la ley» encontrado en tiempos de Josías, N. Lohfink, *Die Bundesurkunde des Königs Josia*: «Bib» 44 (1963) 261-288 y 461-498; W. Dietrich, *Josia und das Gesetzbuch* (2 Reg. XXII): VT 27 (1977) 13-35.



Los buenos deseos no siempre se hacen realidad. El caso de Nabot demuestra que es posible comprar a dos testigos, y a todo un pueblo si hiciera falta. Los defectos del antiguo sistema se mantuvieron y quizá se ampliaron en el nuevo. La situación denunciada por los profetas lo confirma.

c) *El comercio.* Será también una gran fuente de injusticias. Importante en tiempos de Salomón, decayó bastante en los años siguientes, para adquirir de nuevo grandes proporciones durante la época de los omridas y en el siglo VIII. A veces suministraba artículos de lujo a los poderosos, como cobertores de Damasco o lechos de marfil. Pero este intercambio internacional no es el más grave para el problema de la injusticia. El mayor peligro radica en la venta de productos esenciales para la supervivencia y el trabajo agrícola. Los pequeños campesinos y los pobres se ven sometidos a una dura ley de oferta, que se aprovecha para vender los peores productos; al mismo tiempo, los comerciantes engañan en pesos y medidas. Es curioso que la legislación antigua no contiene ninguna norma sobre el comercio. La sabiduría se interesa por el tema de las pesas y balanzas falsas (Prov 11,1; 20,10.23). Pero hemos de esperar al Deuteronomio para encontrar una ley: «No guardarás en la bolsa dos pesas: una más pesada que otra. No tendrás en casa dos medidas: una más capaz que otra. Ten pesas cabales y justas, ten medidas cabales y justas» (Dt 25,13-15). Esto demuestra que la situación se ha ido agravando.

Al hablar del comercio y del fraude hay cosas que, por desgracia, no quedan claras. Algunas personas actuarían como las del siglo V a. C., en tiempos de Nehemías: cargaban en mulos vino, uvas, higos y toda clase de cargas y vendían su mercancía en Jerusalén o cualquier otro lugar importante (cf. Neh 13,15). No sabemos si también siglos antes había tirios residentes en Jerusalén que traían «pescado y toda clase de mercancías» (Neh 13,16). Lo cierto es que las ciudades agrupan gran cantidad de personas que no trabajan el campo y deben comprar los productos necesarios para comer. Es fácil engañarles en pesos y medidas o venderles incluso «el salvado del trigo» (Am 8,4s), sabiendo que los pobres tendrán que comprarlo a la fuerza. Era una forma inmoral de ganarse la vida, aunque las ganancias no debían ser excesivas.

Sin embargo, Amós, Miqueas, Sofonías, dan a entender que existen comerciantes ricos. Es difícil imaginarlos cargando un burro y ofreciendo a voces sus productos. Es más probable que este tipo de comerciante se identifique con el gran propietario, que obtiene de sus tierras lo necesario para vivir e incluso puede vender parte de la semilla a otros campesinos. Estas ventas sí se prestan a grandes fraudes y a hacer grandes fortunas. Sobre todo si el propietario no sólo vende, sino que también presta a interés. El procedimiento puede convertirse en una trampa mortal para el pequeño campesino. Si no puede devolver la cantidad recibida o pagar los intereses, perderá sus tierras, sus hijos y su propia libertad. Así, no extraña que las denuncias de Amós contra los comerciantes traten también de la esclavitud por deudas. Y se comprende que la antigua norma del Código de la Alianza, que prohíbe cobrar intereses por el dinero prestado (Ex 22,24), se actualice

ahora, ampliándola: «No cargues intereses a tu hermano: ni sobre el dinero, ni sobre alimentos, ni sobre cualquier otro préstamo» (Dt 23,20).

Tenemos la impresión de que los comerciantes-prestamistas encontraron la forma de cumplir la norma sin atenerse a su espíritu. Se deduce de una ley que aparece en Lv 25,36-37, donde se prohíben «interés» (*nešek*) y «recargo» (*tarbît*). Aunque no se ha llegado a una explicación satisfactoria de la diferencia entre ambos términos, parece que la evolución fue la siguiente. Al principio se prohíbe algo permitido por la legislación babilonia antigua: cobrar interés desde el mismo momento en que se hace el préstamo, se trate de dinero (Ex) o de cualquier otro producto (Dt). Sin embargo, los comerciantes descubren el procedimiento para aumentar sus ganancias sin transgredir la letra de la ley. Prestan dinero o trigo sin cobrar nada de inmediato, pero a un plazo de tiempo bastante corto. A partir de ese momento, si no se devuelve lo prestado, entra en funcionamiento el «recargo» (*tarbît*), una especie de «pena convencional», fijada de antemano por acreedor y deudor. Esta práctica, tan funesta como la otra, es la que prohíbe el Levítico.

d) *La defensa de los pobres*<sup>82</sup>. Las normas anteriores no lograron frenar una evolución desfavorable para los grupos más modestos. Es cada vez mayor el número de personas que han perdido sus tierras y deben trabajar por cuenta ajena<sup>83</sup>. Los legisladores intentan ayudarles con esta nueva ley, sobre el salario: «No explotarás al jornalero, pobre y necesitado, sea hermano tuyo o emigrante que vive en tu tierra, en tu ciudad; cada jornada le darás su jornal, antes que el sol se ponga, porque pasa necesidad y está pendiente del salario» (Dt 24,14).

El Deuteronomio, profundamente humanitario, defiende a estos grupos más pobres. Permite que entren en la viña del prójimo y coman hasta hartarse (sin meter nada en la cesta) o que espiguen en las mieses del prójimo, pero sin meter la hoz (Dt 23,25-26). Manda a los propietarios: «cuando siegues la mies de tu campo y olvides en el suelo una gavilla, no vuelvas a recogerla; déjasela al emigrante, al huérfano y a la viuda, y así bendecirá el Señor todas tus tareas. Cuando varees tu olivar, no repases las ramas; déjaselas al emigrante, al huérfano y a la viuda. Cuando vendimies tu viña, no rebusques los racimos; déjaselos al emigrante, al huérfano y a la viuda» (Dt 24,19-21).

El problema de los emigrantes (*gerim*) debió crecer con la invasión del reino norte por los asirios. Muchos israelitas buscaron seguridad en el sur. Por otra parte, huérfanos y viudas no encuentran la antigua protección de la familia patriarcal y de las *mišpaḥôt*. Esa sociedad ha desaparecido, los vínculos se han roto, mientras el número de viudas aumenta con las guerras.

<sup>82</sup> Estas ideas pueden ampliarse en L. Epsztein, *La justice sociale dans le Proche-Orient Ancien et le peuple de la Bible*, 171-216; M. Schwantes, *Das Recht der Armen*, 53-83; C. van Leeuwen, *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne*, 42-116 (aunque no trata sólo de la legislación, sino también de otras tradiciones, como la sapiencial y la profética).

<sup>83</sup> Cf. M. Sulzberger, *Status of Labor in Ancient Israel*: JQR 13 (1922-23) 245-302 y 397-459.

El Deuteronomio hace más rigurosa la antigua ley de Ex 22,25, que permite tomar en prenda la capa del prójimo, con tal de devolverla antes de ponerse el sol; ahora se prohíbe «tomar en prenda la ropa de la viuda» (Dt 24,17). Dentro del mismo espíritu encontramos otra disposición, inimaginable en el Código de la Alianza, con su acendrada defensa de la propiedad privada: «Si un esclavo se escapa y se refugia en tu casa, no lo entregues a su amo; se quedará contigo, entre los tuyos, en el lugar que elija en una de tus ciudades, donde mejor le parezca, y no lo explotes» (Dt 23,16). Supone, por parte del legislador, la conciencia de una injusticia de base, de una sociedad arbitraria, donde a veces sólo cabe el recurso de escapar de ella; aunque se infrinjan las normas en vigor, el Deuteronomio comprende esa postura y defiende al interesado.

No sólo las leyes, sino también la sabiduría y el culto inculcaban unas rectas normas de conducta que hiciese más llevadera la situación<sup>84</sup>. Las liturgias de acceso al templo, con el mismo espíritu de otras babilonias, recuerdan que sólo el hombre «que procede honradamente y practica la justicia, habla sinceramente y no calumnia con su lengua, no presta dinero a usura ni acepta soborno contra el inocente» puede hospedarse en el monte santo (Sal 15; véase también Sal 24 e Is 33,14-16). Por desgracia, este ideal no se mantuvo, y el templo se convirtió en cueva de ladrones (Jr 7,1-15). Legisladores, sacerdotes y sabios, más que solucionar los problemas, dan testimonio indirecto de la grave situación a la que se ha llegado.

#### 4. *Tres explicaciones posibles de una crisis fatal*

Todos los problemas sociales anteriores confluyen y estallan de manera alarmante a mediados del siglo VIII. ¿Qué motiva esta crisis tan honda? No existe una sola causa que la explique. Más bien debemos hablar de una conjunción de factores. Pero es interesante conocer algunas opiniones propuestas.

a) Algunos autores conceden mucha importancia al influjo de la mentalidad cananea. Israel, un pueblo sencillo, amante de la igualdad y la justicia, se dejó arrastrar por la forma de vida de las poblaciones que ocuparon. Los cananeos no tenían un ideal nómada, austero y duro; su ideal era la riqueza y el lujo. Por otra parte, la monarquía cananea era absolutista, no admite límites de ningún tipo. El modo en que actúa Jezabel en el caso de Nabot lo demuestra: nada ni nadie puede oponerse a los deseos del rey. También en otro aspecto habrían influido los cananeos: en las leyes sobre

<sup>84</sup> Sobre la literatura sapiencial, véanse D. Cox, *Sedaqa and Mišpat: The Concept of Righteousness in Later Wisdom*: StBibFranc 27 (1977) 33-50; B. V. Malchow, *Social Justice in the Wisdom Literature*: BThB 12 (1982) 120-124; Ph. J. Nel, *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs*: BZAW 158 (Berlín 1982), con amplia bibliografía; W. Richter, *Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches* (Munich 1966); G. von Rad, *La sabiduría en Israel* (Madrid 1973) 103-130. El libro de J. W. Gaspar, *Social Ideas in the Wisdom Literature of the Old Testament* (Washington 1947) trata exclusivamente del matrimonio, el padre, la esposa, los hijos, la educación, la comunidad y su función social.

la tierra. Según los israelitas, la heredad recibida de los antepasados no puede venderse, pertenece al Señor, ellos son simples administradores. El cananeo cree que la tierra puede venderse y cambiar de propietario. Esta mentalidad terminará difundándose entre los israelitas, con graves consecuencias, como la aparición del latifundismo.

Esta teoría resulta demasiado maniquea. Como si los cananeos fuesen el conjunto de todos los males e Israel sólo se hubiese dejado coger en la trampa. Y conviene andarse con cuidado cuando se habla de las diversas concepciones sobre el derecho de propiedad de la tierra. Horst y Bohlen, entre otros, niegan que estuviese prohibido a los israelitas vender sus posesiones.

b) Alt ha influido mucho en los historiadores y comentaristas con su teoría de la «burocracia piramidal»<sup>85</sup>. Según él, todo comienza con la formación del patrimonio de la corona y del reparto de tierras entre los militares, ministros y funcionarios. Estos últimos, sobre todo, son de origen cananeo, con una mentalidad distinta. Poco a poco se forma la pirámide burocrática, los cargos se heredan y surge el deseo de ampliar las posesiones. Esto resulta fácil a dichas personas, ya que ocupan cargos estratégicos y pueden sobornar a los jueces, y convertir en esclavos a sus súbditos, incluso por motivos triviales. El rey no es el principal responsable de la situación, al menos en épocas posteriores a la aparición de la monarquía; por eso los profetas no los atacan.

Esta teoría coincide en gran parte con la anterior, ya que pone la raíz de los males en la existencia de una burocracia «cananea» o «cananeizada». Para Alt la cosa es clara en el caso de Samaría, ya que Omrí construye esta ciudad para satisfacer los deseos de sus súbditos cananeos. Donner, uno de los mayores seguidores de Alt, aplica a Jerusalén el mismo esquema<sup>86</sup>. Que el aparato administrativo es especialmente responsable de las injusticias no lo duda nadie. Pero que esta burocracia y altos cargos estén en manos de cananeos es más discutible. Al menos los profetas no los acusan por ello. Miqueas, el más duro enemigo del *establishment* jerosolimitano, habla siempre de sus miembros como de celosos yahvistas.

c) Según Loretz<sup>87</sup>, para comprender la crítica profética no basta con fijarse en lo que ocurre dentro de Israel, como hicieron Alt y su escuela. La situación que ellos denuncian forma parte de un fenómeno más amplio, común a todo el antiguo Oriente. El término más adecuado para describirlo es el creado por Bobek, «capitalismo de rentas» (*Rentenkapitalismus*), que quiere expresar el predominio de las ciudades sobre la economía campesina.

Loretz explica el «capitalismo de rentas» de manera tan confusa que es preferible seguir a otros autores. Por ejemplo, a B. Lang, que lo sitúa muy

<sup>85</sup> A. Alt, *Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda*: Kl. Schriften, III, 348-372.

<sup>86</sup> H. Donner, *Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung in Israel*: OrAnt 2 (1963) 229-245.

<sup>87</sup> O. Loretz, *Die prophetische Kritik des Rentenkapitalismus*: UF 7 (1975) 271-278.

bien dentro del contexto de las «sociedades campesinas»<sup>88</sup>, o a R. B. Coote, que interpreta en el trasfondo de esta teoría el mensaje social de Amós<sup>89</sup>. Para entender el «capitalismo de rentas» debemos tener presente —en el caso de Israel— que durante la monarquía se da el paso de un sistema patrimonial de posesión de la tierra a un sistema de prebendas. El patrimonio se ejerce cuando una persona o familia hereda la propiedad de la tierra. La prebenda, cuando los funcionarios de un estado reciben de sus soberanos un terreno como donación. Este segundo sistema se fue imponiendo en Israel desde el año 1000. El propietario no vive generalmente en el campo, sino en la ciudad; allí goza de los beneficios de un terreno que no cultiva, encomendado a colonos. Estos no sólo deben pagar tributo por el uso de la tierra, sino que también deben pagar rentas por los distintos medios o factores de producción: agua, simiente, animales, instrumentos, etc. El ideal del «capitalismo de rentas» consiste en dividir la producción en el mayor número posible de factores, que el campesino debe pagar por separado.

A esta opresión del campesino se puede llegar también cuando la tierra es suya, basándose en el sistema de préstamos e intereses. Una mala cosecha, una sequía, la enfermedad del cabeza de familia, provocan fácilmente que deba pedir prestado el dinero suficiente (o la semilla) para sobrevivir. La historia de José ilustra muy bien lo que ocurría (más bien en Israel que en Egipto) durante un período de hambre (Gn 47,13-22). En primer lugar, José, que ha almacenado víveres durante los años de abundancia, los vende por dinero a la población. Cuando se acaba el dinero, entrega el pan a cambio del ganado. Cuando se acaba el ganado, da de comer a cambio de la tierra. «Tómanos a nosotros y a nuestros campos a cambio de pan, y nosotros, con nuestros campos, seremos siervos del faraón; danos semillas para que vivamos y no muramos, y nuestros campos no queden desolados», dicen los egipcios a José (v. 19). Y la historia termina: «José compró para el faraón toda la tierra de Egipto, pues los egipcios vendían sus campos, porque arreciaba el hambre» (v. 20). De esta situación se salvan, naturalmente, los sacerdotes (v. 22). Este episodio refleja lo que debió repetirse a menudo en Israel; el protagonista, más que el rey, debió ser en muchos casos un propietario rico, un gran mercader de Jerusalén o Samaría, un personaje importante. Siguen residiendo en la ciudad, y el antiguo propietario pasa a convertirse en colono, sometido a ese duro sistema de tributos y rentas que comentábamos antes.

Las teorías de Alt y Loretz no resuelven todos los problemas y dejan sin explicar ciertos aspectos de la denuncia profética. Pero subrayan el valor capital de la posesión de la tierra en el antiguo Israel. Ahí, en gran parte, radica la gran crisis del siglo VIII. Los textos proféticos, que pasamos a considerar, son testigos directos de esta trágica situación<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> B. Lang, *The Social Organisation of Peasant Poverty in Biblical Israel*: JSOT 24 (1982) 47-63.

<sup>89</sup> R. B. Coote, *Amos among the prophets*, 24-32.

<sup>90</sup> No he podido consultar el artículo de J. B. Kipper *A evolução econômico-social em Israel e a pregação dos profetas*: RCB 20 (1977) 309-351, muy relacionado con el tema del capítulo.