



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 3

CB 112 TEOLOGÍA BÍBLICA

Römer, Thomas. “Edición deuteronomista en el período asirio y propaganda real”. En *La llamada historia deuteronomista: Una introducción sociológica, histórica y literaria*, 63-96. Bogotá: San Pablo, 2014.

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.

CAPÍTULO IV

EDICIÓN DEUTERONOMISTA
EN EL PERÍODO ASIRIO
Y PROPAGANDA REAL

1. El comienzo de la producción literaria deuteronomista en el siglo VII a. C.

Bibliografía selecta

NA'AMAN, N. "The Kingdom of Judah under Josiah". *Tel Aviv* 18 (1991), pp. 3-71.

SWEENEY, M. A. *King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel*. Oxford University Press, Oxford, 2001.

Como ya se mencionó, el mismo Noth no consideró la posibilidad de una actividad deuteronomista antes del exilio –posición asumida aún por muchos estudiosos alemanes–. Un marco global exílico para todos los textos deuteronomistas desde el *Deuteronomio* hasta los *Reyes* dificulta la explicación de las siguientes observaciones: el tono optimista en algunas historias de la conquista, como también la visión positiva de la dinastía davídica, y el elogio de los reyes Ezequías y Josías, en particular. Estos elementos sugieren que por lo menos algunas partes de la Historia deuteronomista (DH) se originaron en un período en el que el reino de Judá no había llegado aún a su fin. Algunos eruditos sostienen que el reinado de Ezequías fue el inicio de la actividad literaria deuteronomista, ya que él es presentado como el rey más notable desde David (2R 18, 1-6)¹. Se dice también de él que removió los santuarios al aire libre (*bāmôt*), los cuales fueron dejados en sus lugares por los reyes davídicos posteriores, juzgados, por lo demás positivamente, desde Salomón (Hadad, 1R 11, 14; Josafat, 1R 22, 44; Joás, 2R 12, 4; Amasías, 2R 14, 4; Azarías, 2R 15, 35). Es claro que el reinado de Ezequías es el clímax primero en la DH que termina en alguna parte de 2R 18–20*. Ante

¹ Cf., por ejemplo, HALPERN, B. *The First Historians: The Hebrew Bible and History*. Harper & Row, San Francisco, 1988; EYNIKEL, E. *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*. OTS; Brill, Leiden, 1996.

todo, la declaración “No hubo entre todos los reyes de Judá semejante a él, ni antes ni después de él” (18, 5) tiene sentido solamente en un tiempo posterior a Ezequías². 2R 18, 5-6 es probablemente una adición del redactor que mira hacia atrás en la historia total y está descontento con la muerte vergonzosa de Josías. Históricamente, pudo haber habido un resurgimiento “sionista” y nacionalista en tiempos de Ezequías a causa del fallido sitio de Jerusalén por los asirios en el año 701. Ezequías fue también probablemente el primer rey judaíta que se benefició de la caída del reino del Norte, en el 722. Pero, por otra parte, tuvo que someterse al rey asirio Senaquerib y pagar un pesado tributo con el tesoro del templo (2R 18, 14-16). Tuvo igualmente que padecer la destrucción de la ciudad fuerte de Laquis y de cerca de unos 50 poblados judíos más; la mayor parte del sur del reino fue destruida y parece que sólo se reconstruyó bajo su sucesor Manasés, que fue un leal vasallo de Asiria³. Pudo haber habido un primer intento de centralización en el reinado de Ezequías, debido al hecho de que importantes santuarios fuera de Jerusalén eran inutilizables⁴. Sin embargo, hubo aún tan agobiante presión durante el tiempo de Ezequías, que parece más adecuado situar el comienzo de la literatura deuteronomista en tiempos de Josías, a no ser que se quiera hacer de los Deuteronomistas un “movimiento clandestino”. Esto parece bonito pero no es realista. Por lo tanto, la solución más plausible es la de situar el origen de la Escuela deuteronomista en tiempos de Josías⁵; esto también se ajusta a la autocomprensión deuteronomística como se expresa en 2R 22-23. Aunque este relato no pueda tomarse como una fuente histórica (al menos en su estado actual): claramente se propone colocar a Josías dentro de los reyes como un “nuevo David” (2R 23, 25); también los altos funcionarios mencionados en este relato pueden ser figuras líderes de los Deuteronomistas. Después de todo, el final del s. VII ofrece el marco histórico más plausible para la aparición de la literatura deuteronomista.

Aunque toda reconstrucción detallada del reinado de Josías, que depende mucho del relato de 2R 22-23, ha de ser muy precavida, hay bastante prueba de un cambio en la situación política de Oriente en el s. VII a. C. Del s. IX en

² Por consiguiente, I. W. Provan (en *Hezekiah and the Book of Kings: A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History*. BZAW 172; de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1988) postula una primera edición de DH que termina con Ezequías, pero coloca esta edición en tiempos del reinado de Josías.

³ Cf. STERN, E. *Archaeology of the Law of the Bible, II. The Assyrian, Babylonian, Persian Periods 732-332 BCE*. ABRL; Doubleday, Nueva York, 2001, p. 130-131.

⁴ Swanson hace la verdadera sugerencia interesante de que históricamente la llamada reforma de Ezequías pudo haber consistido en la remoción de los símbolos culturales egipcios (la serpiente) para simbolizar su sometimiento a Asiria; cf. SWANSON, K. A. “A Reassessment of Hezekiah’s Reform in Light of Jar Handels and Iconographic Evidence”. *CBQ* 64 (2002), pp. 460-469.

⁵ Naturalmente, la actividad de los escribas existía bajo Ezequías (cf. *Pr* 25, 1) y se puede, por ejemplo, postular una primera edición de *Reyes* en su reinado (MOENIKES, A. “Beziehungssysteme zwischen dem Deuteronomium und den Büchern Josua bis Könige”. En: BRAULIK, G. (ed.). *Das Deuteronomium*. Österreichische Bibelstudien 23; Peter Lang, Frankfurt am Main, 2003, pp. 69-85, argumenta sobre el rollo que va de 1R 15, 8 a 2R 19*). Pero es difícil reconstruir la extensión y los contenidos del rollo.

adelante, la influencia del Imperio neasirio fue creciendo continuamente en la región y a partir del reinado de Teglathfalasar (745-727) todo los reinos de Siria y Palestina estuvieron *de facto* bajo la dominación asiria. El Reino del norte (Israel), que tenía una economía y una estructura política más desarrolladas que Judá y era por lo mismo más atractivo, fue forzado más rápidamente a convertirse en un Estado vasallo. Él perdió su autonomía política definitivamente en el año 722, cuando su capital, Samaria, fue conquistada y todo el reino fue integrado a las provincias asirias. El fin del Reino del norte causó cambios demográficos y sociales importantes en Judá. Investigaciones arqueológicas sugieren un alza en la población y una ampliación de la ciudad de Jerusalén en la segunda mitad del s. VII, probablemente después del año 722:

En el transcurso de pocas décadas –seguramente en una generación– Jerusalén se transformó de un poblado modesto de montaña de unos diez a doce acres en una gran ciudad de unos 150 acres, abarrotada de casas muy cercanas unas de otras, tiendas y edificios públicos. En términos de demografía, la población de la ciudad pudo incrementarse en más de quince veces, pasando de mil a quince mil habitantes⁶.

Estos cambios pueden relacionarse con la llegada de refugiados de Israel, pero sobre todo, con el hecho de que Judá fue integrada en el “mundo del mercado” asirio. Estos cambios exigían una reorganización de las estructuras sociales y políticas en el Reino del sur. Judá experimentó una “revolución económica”, el tradicional sistema de clanes basado en economías agrícolas era contrario a un poder estatal cada vez más centralizado. Podemos suponer, por lo tanto, que la administración judaíta experimentó un importante desarrollo durante el s. VII y llegó a profesionalizarse gradualmente. Todas estas observaciones sugieren que por primera vez la Corte real de Jerusalén pudo haber alcanzado un cierto grado de complejidad. Este desarrollo probablemente culminó en el reinado de Manasés, a quien la edición exílica de DH presenta como el peor rey de toda la historia de Judá (2R 21), pero que se las arregló para mantener una situación pacífica permaneciendo leal al Imperio asirio. Esta incontrovertible aceptación de la dominación asiria durante el largo reinado de Manasés (55 años según 2R 21, 1) debió haber jugado un papel importante en la difusión de la cultura y la propaganda neasiria en Judá. Ciertamente es muy plausible que una copia del tratado de vasallaje de Manasés con el rey de Asiria se guardara en Jerusalén⁸;

⁶ FINKELSTEIN, I. y SILBERMAN, N. A. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts*. Free Press, Nueva York, 2001, p. 243.

⁷ Según la expresión usada por Finkelstein, *Op. cit.*, p. 246.

⁸ Los asirios conservaban una copia de cada tratado en uno de los tres *pirru*, puntos de recolección de impuestos (los cuales estaban en Kahlú, Nínive y Dur Sarrukín) y es probable que hayan entregado otras copias a sus vasallos, cf. STEYMANS, H. U. “Die neuassyrische Vertragsrhetorik der Vassal Treaties of Esarhaddon und das Deuteronomium”. En: BRAULIK, G. (ed.). *Das Deuteronomium*. Österreichische Bibelstudien 23; Peter Lang, Frankfurt am Main, 2003, pp. 89-152; pp. 96-97.

los escribas de Jerusalén fueron indudablemente conscientes de la propaganda y la producción literaria asiria.

La ascensión de Josías al trono en el año 639 coincidió con el mayor cambio político en la región. Los conflictos internos y externos que tuvo que enfrentar el gobierno asirio (batallas por la sucesión al trono y disturbios en la frontera nororiental) hicieron que su presencia militar en Siria-Palestina disminuyera. Esta situación le permitió al Reino del sur aspirar a una cierta autonomía política o al menos animar sueños nacionalistas en ciertos círculos. Si es cierta la referencia bíblica que Josías llegó al trono a la edad de ocho años (2R 22, 1), esto significa probablemente que el poder real estuvo en manos de los sacerdotes, escribas y algunas familias importantes en la Corte real. La Escuela deuteronomista participó probablemente en esta coalición de miembros de diferentes grupos sociales, con una clara orientación nacionalista y sionista. Recordemos que la familia Safán jugó probablemente un papel preponderante dentro de los Deuteronomistas, pues ella es mencionada expresamente en 2R 22 y en Jr 36. Es interesante que se la mencione en ambos textos relacionados con la transmisión de un rollo que contenía instrucciones a las que el rey debía conformarse y que posiblemente reflejan la influencia que esta familia ejercía en la Corte real.

Si el origen de la actividad literaria de la Escuela deuteronomista debe colocarse en este contexto sociohistórico, la obra deuteronomista significa en primer lugar un apoyo y una animación de las políticas nacionalistas y expansionistas del “partido sionista” de Jerusalén; es decir, era una obra simplemente de *propaganda* literaria. Los primeros rollos deuteronomistas no necesitaban tener la temática y la consistencia cronológica de la minuciosa DH publicada más tarde en el exilio. Por lo tanto, no se debe pensar en una obra literaria unificada en tiempos del rey Josías sino más bien en una colección de diversos documentos (rollos) que expresaban las preocupaciones del partido nacionalista, que pudieron estar reunidos en una especie de biblioteca. Como se verá detalladamente, estos documentos consistirían en una colección de leyes referidas a las reorganizaciones políticas, económicas y religiosas de la sociedad judaíta a finales del s. VII (conservadas especialmente en Dt 12–25*); en un relato de la conquista que reflejaba ciertas ambiciones militares y reivindicaciones territoriales por Josías y sus generales (Jos 3–12*) y en una crónica de los reyes de Judá y de Israel que legitimaba a la dinastía davídica y presentaba a Josías como a un David *redivivus* (Samuel-Reyes*). Todos estos diferentes documentos tienen paralelos en la literatura cortesana neosiria y reflejan claramente la influencia de la cultura neosiria en los escribas judíos. Deuteronomio es muy cercano a los códigos legales asirios; Jos 3–12* tiene paralelos interesantes en los relatos de conquista neosirios; y los libros de los Reyes están influenciados por el género literario de las Crónicas reales.

Tales paralelos son otro argumento para ver los orígenes de la literatura deuteronomista en un contexto *real*. Los textos asirios confirman también la *independencia* literaria de los documentos que formaron más tarde la DH. Esta conclusión es fundamentada mejor por las observaciones de crítica literaria. El libro de los *Jueces* presenta una actividad deuteronomista editorial escasa, que a veces difiere considerablemente de las redacciones deuteronomistas de los libros anteriores y posteriores; y no hay razón concluyente para situar alguna redacción deuteronomista del libro de los *Jueces* en el tiempo de Josías.

Los discursos sintetizadores en *Deuteronomio-Reyes* que construyen y relacionan los sucesivos períodos de la historia de Israel y Judá, apuntan claramente a una fecha en el exilio, o incluso en el posexilio; estos textos mencionan frecuentemente o aluden a la pérdida de la tierra y a la deportación; también subrayan las consecuencias de la desobediencia del pueblo. Por lo tanto, la existencia de escritos deuteronomistas a finales del s. VII no implica que estuvieran dispuestos en una secuencia cronológica. Sin embargo, algunos de los documentos de la biblioteca hacían ya parte probablemente de una tradición más amplia que trataba de los orígenes de Israel. Éste es claramente el caso de la existencia de una tradición mosaica en el s. VII⁹ y resulta muy atractivo suponer que esta tradición debió haber pertenecido a la biblioteca deuteronomista. En tal caso, esta *vita Mosis* probablemente sirvió como un manifiesto antiasirio en cuanto presenta a Moisés en oposición a Sargón el (supuesto) fundador de la monarquía asiria (ver particularmente la narración del nacimiento de Moisés en *Ex 2*); la liberación de los trabajos forzados podría entonces aludir a los intentos de liberarse de las exigencias impuestas por el Imperio asirio a sus vasallos, en el reinado de Josías.

Ahora que hemos sugerido la posibilidad de la literatura deuteronomista y su naturaleza, en la segunda mitad del s. VII y situado brevemente esta actividad en su marco sociohistórico, podemos analizar los diferentes documentos que hemos atribuido a la biblioteca deuteronomista en tiempos del rey Josías.

2. La primera edición del Deuteronomio en el período asirio

Bibliografía selecta

LEVINSON, B. M. *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*. Oxford University Press, Nueva York-Oxford, 1997.

O'BRIEN, M. A. "The Book of Deuteronomy". *CRBS* 3 (1995), pp. 95-128.

⁹ BLUM, E. *Studien zur Komposition des Pentateuch*. BZAW 189; de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1990; OTTO, E. "Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr.". En: *Ídem* (ed.). *Mose: Ägypten und das Alte Testament*. SBS, 189; Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2000, pp. 42-83; Véase también RÖMER, T. *Moïse "lui que Yahvé a connu face à face"*. Découvertes 424; Gallimard, París, 2002.

PARPOLA, S. y WATANABE, K. *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*. SAA 2; Helsinki University Press, Helsinki, 1988.

RÖMER, T. "The Book of Deuteronomy". En: MCKENZIE, S. L. y GRAHAM, M. P. (eds.). *The History of Israel's Tradition: The Heritage of Martin Noth*. JSOTSup 182; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994, pp. 178-212.

En su forma actual, el libro del *Deuteronomio* es el resultado de un largo proceso redaccional, como se indica en los siguientes puntos: el libro tiene, por lo menos, dos prólogos (cc. 1-3 [4] y 5-11) y varias conclusiones (cc. 26; 27-28; 30-34). Numerosas leyes en el núcleo del libro (cc. 12-26) no presuponen las introducciones históricas (especialmente los cc. 1-4; 9-10) orientadas a integrar el *Deuteronomio* en una perspectiva histórica más amplia con muchas alusiones a episodios paralelos en los libros del *Éxodo* y de los *Números*. Estos capítulos experimentaron varias etapas en las ediciones, como puede verse por las declaraciones inconsistentes¹⁰ o por cambios en el estilo. En este contexto, se debe mencionar el llamado *Numeruswechsel*, término que designa la frecuente alteración de la segunda persona singular y las formas en plural del discurso¹¹. Este criterio es usado con frecuencia con el fin de determinar las etapas sucesivas de evolución en el *Deuteronomio*; así pues, con frecuencia, se alega que los textos en *plural* pertenecen a un redactor exílico, mientras los textos que aparecen en *singular* en la alocución deberían considerarse que pertenecen al libro original del *Deuteronomio*¹². Pero esta opinión es súper simplificada, como puede verse por el siguiente ejemplo:

Estos son los preceptos y las normas que *cuidarán de poner en práctica* en la tierra que Yahvé el Dios de tus padres te ha dado *en posesión todos los días que vivan en su suelo* (Dt 12, 1).

Es imposible reconstruir aquí una sentencia original en singular y no tiene mucho sentido postular para este versículo tres niveles redaccionales.

Por consiguiente, algunos eruditos consideran que la combinación de formas en singular y plural es, simplemente, un defecto de *estilo*. En el *Deuteronomio* hay numerosos textos en los que es imposible postular un nuevo estrato para cada cambio en la forma de la alocución; y el fenómeno del *Numeruswechsel*, que en la Biblia hebrea no se limita sólo al *Deuteronomio* (véase también *Ex* 23, 20-33; *Lv* 19) también aparece en textos no bíblicos, en la inscripción de Sefira como también en los tratados asirios. El siguiente ejemplo está tomado de un

¹⁰ Cf., por ejemplo, *Dt* 10: el informe de la permanencia de Moisés en el Monte de Yahvé parece terminar en los vv. 6-9 que relatan la partida del pueblo, la muerte de Aarón e instituciones relacionadas con los levitas; sin embargo, en los vv. 10-12 Moisés está aún en el Monte. Los vv. 6-9 son añadiduras claramente tardías (estos versos deben dividirse en vv. 6-7 y vv. 8-9).

¹¹ Este fenómeno desafortunadamente no aparece en las traducciones comunes especialmente en inglés.

¹² Esta opinión fue propuesta por G. Minette de Tillesse, "Sections 'Tu' et sections 'Vous' dans le Deutéronome, *VT* 12 (1962), pp. 29-87.

tratado de Asaradón¹³: "(92) Tú guardarás absoluta lealtad respecto de Asurbanipal... en cuyo nombre Asaradón, rey de Asiria, ha concluido (este) tratado con ustedes".

En el *Deuteronomio*, la oscilación entre el pronombre singular y el plural *puede* indicar, en algunos casos, la presencia de diferentes estratos diacrónicos, probablemente en las primeras etapas de desarrollo (cf. III, 3 *supra* acerca de Dt 12). Para los redactores más tardíos, la combinación ya existía y ellos fácilmente la imitaron.

2.1 El Deuteronomio y la literatura de los Pactos asirios

La conclusión de tratados de vasallaje es un tema bastante común en el Cercano Oriente, a partir del segundo milenio a. C. En estos tratados el rey soberano plantea diversas estipulaciones a las que debe conformarse el rey vasallo. La idea central es la de obligar a los vasallos a una absoluta lealtad para con su señor. Maldiciones, y con frecuencia bendiciones, son una parte importante en estos tratados, pues proporcionan las motivaciones para tener que someterse. El libro del *Deuteronomio* se parece, indudablemente, a estos pactos. Dado que aparecen tratados ya en tiempos de los emperadores hititas (segunda mitad del segundo milenio a. C.) algunos investigadores han usado esta analogía para reivindicar una fecha del segundo milenio para el *Deuteronomio*. Esta visión apologética es imposible: no hay situación social durante la segunda parte del segundo milenio a. C. adecuada para una edición de un documento tal en Judá o en Israel (que incluso no existían en ese tiempo).

Por el contrario, hay claros nexos entre el *Deuteronomio* y los juramentos de lealtad neosirios que sugieren dependencia literaria. Especialmente importantes son los *adé* (juramentos de lealtad) de Asaradón escritos en el año 672 a. C. Este documento se centra en el reconocimiento de Asurbanipal como legítimo sucesor de Asaradón, por parte de los reyes vasallos y comienza con una lista de testigos divinos. Las siguientes estipulaciones de lealtad insisten en el "amor" a Asurbanipal y en la necesidad para las futuras generaciones de guardar los preceptos:

(266-68) Ustedes amarán a Asurbanipal (...) rey de Asiria, al señor de ustedes, como a ustedes mismos.

195-97) Ustedes escucharán cuanto él diga y harán cuanto él ordene y no buscarán a otro rey u otro señor contra él.

(283-91) Este tratado (...) se lo dirán a sus hijos y a sus nietos, a su descendencia y a la descendencia de su descendencia que nacerán en el futuro.

¹³ Para la traducción inglesa, cf. PARPOLA, S. y WATANABE, K. *Neo-Assyrian Treaties*, pp. 28-58.

Estas estipulaciones son muy cercanas a *Dt 6, 4*, un texto considerado con mucha frecuencia como el inicio original del *Deuteronomio*:

Escucha Israel: Yahvé nuestro Dios, es el único Yahvé. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas... Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy. Se las repetirás a tus hijos (*Dt 6, 4-7a*).

Como ya lo hemos visto, el código deuteronomista original comenzaba con la ley de la centralización en 12, 13-18; esta ley estaba unida al capítulo siguiente, *Dt 13*, por la misma ideología de la centralización. Es interesante ver que *Dt 13* tiene un paralelo en las estipulaciones del tratado de vasallaje de Asaradón, que advierte contra los instigadores a la insurrección¹⁴. El versículo inicial, 13, 1: "Cuidarán de poner en práctica todo esto que les mando: no añadirán ni quitarán nada" probablemente se inspira en las declaraciones del tratado de Asaradón: (57) "Ustedes no cambiarán ni alterarán la palabra de Asaradón, rey de Asiria".

El texto original de *Dt 13* se refería a la alta traición contra Yahvé:

(2a) Si surge en medio de ti un profeta o un vidente en sueños (3*) y te dice: "Vamos detrás de otros dioses a servirles" (4a) no escucharás las palabras de ese profeta o de ese vidente en sueños. (5) A Yahvé su Dios seguirán y a él temerán, guardarán sus mandamientos y escucharán su voz, a él servirán y a él se apegarán. (6a) Ese profeta o vidente en sueños deberá morir por haber predicado la rebelión contra Yahvé tu Dios. (7ab) Si tu hermano o hijo de tu madre, tu hijo o tu hija o la esposa que reposa en tu seno o tu amigo que es como tu propia alma, trata de seducirte en secreto diciendo: "Vamos a servir a otros dioses" (9) no accederás ni le escucharás, tu ojo no tendrá piedad de él, no lo perdonarás ni lo encubrirás (10) sino que lo harás morir¹⁵.

Este mandamiento se comprende mejor como una adaptación de las prescripciones de Asaradón:

(108-123*): Si escuchan algo malo, impropio, una palabra fea que no sea correcta o buena para Asurbanipal... de la boca de sus hermanos, de sus hijos o de la boca de un profeta o un estático, un investigador de oráculos, o de la boca de cualquier ser humano, ustedes no lo ocultarán sino que van y lo informarán a Asurbanipal...

¹⁴ Para estos paralelos, véase especialmente a DION, P. E. "The Suppression of Alien Religious Propaganda in Israel during the Late Monarchical Era". En: HALPERN, B. y HOBSON, D. W. (eds.). *Law and Ideology in Monarchical Israel*. JSOTSup124; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991, pp. 147-216; OTTO, E. *Das Deuteronomium: Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*. BZAW 284; de Gruyter Berlín-Nueva York, 1999, pp. 14-90.

¹⁵ Para la reconstrucción de este texto, aunque con algunas diferencias, cf. OTTO, E. *Deuteronomium*.

[Véase también 201-11, especialmente: “No lo escucharán o lo dejarán ir, sino que lo guardarán fuertemente hasta que uno de ustedes que ame a su señor... vaya al palacio” y 502 “hablando traición contra Asurbanipal”] (138-40). Si ustedes pueden apoderarse de ellos y condenarlos a muerte, entonces ustedes exterminarán su nombre y su descendencia de la faz de la tierra.

El autor de *Dt* 13 que copió del tratado de Asaradón tenía la intención de aplicar la ideología de una fidelidad absoluta y exclusiva a las relaciones entre Yahvé e Israel¹⁶; en el *Deuteronomio*, Yahvé desempeña la posición del rey de Asiria. Otra parte del *Deuteronomio* es también una adaptación del mismo tratado; la lista de maldiciones en *Dt* 28, 20-44¹⁷. Limitémonos a algunos ejemplos:

Dt 28

(24) Yahvé dará como lluvia a tu tierra polvo y arena, que caerán del cielo hasta tu destrucción.

(26) Tu cadáver será pasto de todas las aves del cielo y de todas las bestias de la tierra sin que nadie se espante.

(27) Yahvé te herirá con úlceras de Egipto, con tumores, con sarna y con tiña de las que no podrás sanar.

(28) Yahvé te herirá de delirio, de ceguera y de pérdida de sentidos.

Tratado de vasallaje de Asaradón

(530) Precisamente como la lluvia no cae de un cielo descarado, así lluvia y rocío no caerán sobre tus campos y sus prados; en vez de rocío lloverán sobre tu tierra carbones encendidos.

(425-27) Pueda Ninurta, el principal entre los dioses, derribarte con sus flechas feroces; pueda él llenar la llanura con tu sangre y alimentar con tu carne al águila y al buitre.

(419-21) Pueda Sin, el radiante en el cielo y en la tierra, revestirte con lepra y prohibirte entrar en la presencia de los dioses y del rey. Vaga por el desierto como el asno salvaje y la gacela.

¹⁶ El término “Israel” designaba al Reino del Norte, cuya capital era Samaria, del s. X hasta el s. VII. Cuando Israel desapareció como entidad política, el término llegó a ser un término ideológico para “el pueblo de Yahvé” y quizá fue reivindicado por Josías (lo mismo sucedió con el “Sacro Imperio Romano”).

¹⁷ STEYMANS, H. U. *Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons: Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*. OBO 145; Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg (Switzerland)-Göttinga, 1995.

(422-24) Pueda Shamash, la luz del cielo y de la tierra, no juzgarte justamente. Pueda él quitar tu vista. Camina en tinieblas.

Estos y otros paralelos¹⁸ sólo permiten la conclusión de que una copia de este tratado estaba disponible en Jerusalén, el cual influyó grandemente a la primera edición del *Deuteronomio*, Otto piensa que *Dt* 13* y 28* existieron primeramente de modo independiente como juramento de fidelidad a Yahvé antes de que fueran combinados con otros textos del código de la ley. Pero se puede percibir influencia asiria también en otros capítulos del *Deuteronomio*¹⁹, aunque tal suposición es bastante especulativa.

2.2 Contenido, intereses e ideología en la primera edición del *Deuteronomio*

La primera edición del *Deuteronomio* comenzaba con *Dt* 6, 4-6 (6-7a) y terminaba con las maldiciones de *Dt* 28. En su centro estaban las leyes de la centralización y de la lealtad en los cc. 12 y 13*; como también las prescripciones que siguen, que, en cierto modo, pueden considerarse consecuencias de la ideología de la centralización. Muchas de estas leyes actualizan las antiguas prescripciones del Código de la Alianza y las adaptan a la nueva situación social y económica del tiempo de Josías. *Dt* 14, 21-29²⁰ centralizan el pago de los impuestos anuales (el "diezmo") que antes era recibido en los santuarios locales. Las prescripciones sociales en *Dt* 15* pueden comprenderse como una compensación por la pérdida de poder económico de los santuarios locales, pero de modo más general el capítulo se aplica a todos los pobres, en la sociedad judaíta. Este interés social resulta de la perturbación de las estructuras clánicas y familiares después de la destrucción del campo por los asirios, de la deportación de parte de la población rural y de la instalación de campesinos en las ciudades fortificadas en el reinado de Ezequías. El desarrollo de Judá bajo Manasés y Josías estuvo relacionado con el crecimiento de la población urbana, mientras que la población del campo experimentó dificultades económicas que no podían resolverse apelando a la solidaridad del clan. Por lo tanto, el poder central tuvo que preocuparse por la cohesión social.

En *Dt* 16, 1-17 la ley de la centralización se aplicó a las tres principales fiestas (Pascua, Semanas y Tabernáculos) como se ve por la cita de 12, 17-18 en 16,

¹⁸ Por ejemplo, *Dt* 28, 38-44 corresponde a los temas del Tratado de Vasallaje de Asaradón 490-93: comida, bebidas, unción, casa. Para más detalles y otros paralelos, cf. STEYMAN, H. U. *Deuteronomium* y OTTO, E. "Die Ursprünge der Bundestheologie im Alten Testament und im Alten Orient". *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 4 (1998), pp. 1-84, pp. 41-43.

¹⁹ Vimos que *Dt* 6, 4-7 depende también del mismo tratado de Asaradón.

²⁰ *Dt* 14, 1-20 es una inserción tardía que, en estilo sacerdotal, da información complementaria sobre los animales puros e impuros.

5-6 (cf. también los vv. 11 y 15). La ley sobre los jueces (*šōph^etîm*) y los funcionarios estatales (*šōph^etîm*)²¹ en 16, 18 y 17, 8-13*²² refleja muy probablemente la creación de jueces profesionales, que podían ya existir antes en Jerusalén, pero que ahora controlarían toda la jurisprudencia fuera de la capital. Esta ley está motivada por el deseo de controlar y uniformar.

El origen y la intención de la ley sobre el rey (*Dt* 17, 14-20) son bastante discutidos. Se ha dicho con frecuencia que debía pertenecer a la edición del *Deuteronomio* del tiempo de Josías²³. Según Dutcher-Walls esta ley refleja una estrategia de poder corporativo, revela el intento de los Deuteronomistas por crear un “cuidadoso equilibrio entre la fidelidad a Yahvé y la fidelidad a Asiria, es decir, que el rey sea un buen servidor de Yahvé y un buen vasallo del rey de Asiria”²⁴. En el Antiguo Oriente Medio, los altos funcionarios, especialmente los escribas, podían sin duda alguna ejercer cierto control sobre el rey, que con bastante frecuencia no sabía leer ni escribir, y esto es cierto de Josías. Pero la presencia de una “ley” tal en la edición del *Deuteronomio* en tiempo de Josías es un tanto sorprendente: no tiene paralelos en otros códigos legales en el Cercano Oriente. Y aunque la “reforma de Josías” haya sido muy apoyada por los Deuteronomistas, ellos no restringirían tan abiertamente el poder del rey en una publicación “oficial”. La “ley del rey” como está actualmente, no es tanto una ley sino más bien una introducción a la historia del fracaso de la monarquía como fue relatada en la edición exílica de los libros de *Samuel* y *Reyes*²⁵; por consiguiente, volveremos a este texto cuando tratemos de la monarquía en relación con la edición exílica de la DH. Las estipulaciones sobre los ingresos del

²¹ Es bien posible que este título y función haya sido tomado de la administración siria, cf. GERTZ, J. C. *Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz*. FRLANT 165; Vandenoek & Ruprecht, Gotinga, 1994, pp. 82-84.

²² 16, 19-17, 7 interrumpe la ley sobre los jueces y son adiciones tardías. 16, 19-20 es una exhortación general (dirigida en segunda persona) sobre la necesidad de buscar la justicia; 17, 1-8 presente un caso de culto a otros dioses y se inspira en *Dt* 13. En 17, 8-13, los vv. 9b y 10 fueron añadidos más tarde como también la transformación del sacerdote en sacerdote levítico (v. 9a). Para un análisis diacrónico de estos textos, cf. GERTZ, J. C. *Gerichtorganisation*; MORROW, W. S. *Scribing the Center: Organization and Redaction in Deuteronomy 14:1-17:13*. SBLMS 49; Scholars Press, Atlanta, 1995.

²³ Cf. KNOPPERS, G. N. “The Deuteronomist and the Deuteronomic Law of the King: A Reexamination of a Relationship”. *ZAW* 108 (1996), pp. 329-346; LEVINSON, B. M. “The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History’s Transformation of the Torá”. *VT* 51 (2001), pp. 511-534 y DUTCHER-WALLS, P. “The Circumscription of the King: Deuteronomy 17:16-17 in Its Ancient Social Context”. *IBL* 121 (2002), pp. 601-616.

²⁴ DUTCHER-WALLS, P. *Op. cit.*, p. 616. En publicaciones anteriores ella subraya la existencia de facciones en conflicto entre las clases de la élite en las sociedades agrarias (véase especialmente DUTCHER-WALLS, P. “The Social Location of the Deuteronomists: A Sociological Study of Factory Politics in Late Pre-Exilic Judah”. *JSOT* 52 (1991), pp. 77-94.

²⁵ Un marco exílico para *Dt* 17 es defendido también por OTTO, E. “Von der Gerichtsordnung zum Verfassungsentwurf. Deuteronomische Gestaltung und deuteronomistische Interpretation im ‘Ämtergesetz’ *Dtn* 16,18-18, 22”. En: KOTTSIEPER et al (eds.). *Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?: Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels*. Festschrift O. Kaiser; Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1994, pp. 142-155.

sacerdocio y la posibilidad de que los levitas locales fueran inscritos en el personal del santuario central (18, 1-8*) proceden de la edición del *Deuteronomio* del tiempo de Josías mientras la ley sobre los profetas se debe probablemente a un redactor exílico. La institución de las ciudades de asilo en 19, 2a.3b.4-6.11-12²⁶ es una consecuencia lógica de la ley de la centralización; tradicionalmente los santuarios locales eran lugares de asilo. Cuando fueron cerrados, tuvieron que ser sustituidos por otros que desempeñaran esta función. Las leyes sobre la guerra en el c. 20 probablemente no pertenecen a la primera edición del *Deuteronomio*, aunque la prohibición de la destrucción de los árboles frutales (20, 19-20) puede comprenderse como una polémica contra la práctica asiria. La función de Dt 20 es menos legal que programática. Prepara la narración de la conquista en el libro de *Josué*. Las leyes sociales y culturales en 21, 1-4.5-9*.15-21; 22*; 23, 18-26²⁷; 24, 1-25, 16 son bastante comunes en los códigos de leyes del Cercano Oriente (ver los paralelos con el código de la alianza, el Código de Hammurabi y también con los códigos asirios de leyes)²⁸. Esto concuerda muy bien con la ideología según la cual el rey es el protector del pobre y del débil en su reino. Dt 26, 2*.3a.10-11* concluye la primera edición de las prescripciones deuteronomistas. Estos versículos remiten a los temas principales del comienzo en Dt 12, 13-18; el único santuario elegido por Yahvé (cf. 26, 2 y 12, 18) y el ofrecimiento de los primeros frutos en el santuario, que son el signo de la munificencia de Yahvé (26, 10-11 y 12, 17-18). Así todo el código de la ley está dominado por la ideología de la centralización. El código termina con las maldiciones en Dt 28* (cf. *supra*)²⁹ y quizá con la invocación del cielo y de la tierra como testigos (divinos) en 30, 19a.

El código legal deuteronomista del s. VII puede ser comprendido como un programa para la reorganización del estado judaíta, con el fin de conceder más poder a su centro. Los numerosos paralelos con los documentos asirios, especialmente con el tratado de Asaradón, puede revelar también una intención subversiva o polémica. Al presentar al *Deuteronomio* como un pacto entre Yahvé y Judá ("Israel"), pueden subrayar el hecho de que el soberano judío no es el rey asirio y sus dioses, que él representa, sino Yahvé el "único" Dios (nacional) de Judá-Israel. Una intención bastante semejante puede detectarse en la primera edición del libro de *Josué*.

²⁶ Para esta reconstrucción de la ley original, cf. GERTZ, J. C. *Gerichtsorganisation*, pp. 118-127.

²⁷ La "ley" contra la prostitución (cultural) femenina y masculina en los vv. 18-20 se entiende en el contexto de una ideología del yahvismo exclusivo, ya que esta prostitución estaba asociada a la diosa Ishtar (tal vez la Aserá en Judá). Un interés semejante puede detectarse en la prohibición del travestismo en 22, 5 que también se relacionaba con el culto de la diosa Ishtar. Ya que este versículo interrumpe el tema del comportamiento con los animales en los vv. 1-4 y 6-7; 22, 5 puede ser una adición tardía.

²⁸ Para detalles, cf. OTTO, E. *Deuteronomium*.

²⁹ Si la edición del *Deuteronomio* en tiempos de Josías está inspirada principalmente por el tratado de Asaradón, podemos suponer que, siguiendo el modelo egipcio, contendría sólo maldiciones, no bendiciones.

3. Propaganda militar y política en el libro de Josué

Bibliografía selecta

- NELSON, R. D. *Joshua: A Commentary*. Old Testament Library; Westminster John Knox Press, Louisville, 1997.
- ROWLETT, L. L. *Joshua and the Rethoric of Violence: A New Historicist Analysis*. JSOTSup 226; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996.
- VAN SETERS, J. "Joshua's Campaign of Canaan and Near Eastern Historiography". *SJOT* 2 (1990), pp. 1-12.
- YOUNGER, K. L. *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*. JSOTSup 98; JSOT Press, Sheffield, 1990.

3.1 El problema de la composición de Josué

El libro de *Josué* puede dividirse fácilmente en dos partes principales, que contienen tipos muy diferentes de material. *Jos* 1–12 es principalmente un relato relacionado con la preparación y la realización de la conquista, mientras que la mayor parte de 13–22 contiene listas de territorios y límites de las tribus de Israel antes de su instalación. Todo el libro de *Josué* está estructurado por discursos de Yahvé y de Josué (*Jos* 1; *Jos* 13–24). La fecha y la procedencia de estos diversos materiales contenidos en las dos secciones, son muy discutidas actualmente pero, en todo caso, la obvia diferencia de género sugiere claramente que los cc. 2–12 y 13–22 conocieron un desarrollo independiente. Los discursos estructurales (*Jos* 1 y 23–24) son atribuidos generalmente a las ediciones deuteronomistas del libro; pero *Jos* 24 es, como se verá, probablemente más tardío (del posexilio).

Los orígenes de las listas preservadas en *Jos* 13–19 (20–21) son difíciles de determinar. Muchos eruditos los colocan en el contexto de la administración real y muchos incluso atribuyen partes de las listas de los territorios tribales al tiempo de los Jueces³⁰. Por otra parte, algunos eruditos consideran toda la lista de *Jos* 13–21 como una creación tardía del período posexílico, debido a la presencia del estilo y la terminología sacerdotal en estos capítulos³¹. Se debe estar de acuerdo en que la visión bíblica de la organización de Israel en doce tribus es una proyección tardía sin ninguna base histórica; de modo que debe abandonarse un marco más antiguo que la monarquía para la lista que incluye a las doce tribus. Pero, sin embargo, uno puede sorprenderse de que la atribución

³⁰ Especialmente Alt; para más detalles ver arriba la historia de la investigación.

³¹ Cf. VAN SETERS, J. *In Search of History: History in Ancient World and the Origin of Biblical History*. Yale University Press, New Haven, 1983, pp. 331-337.

de todas las listas en *Jos* 13–21 a autores del período babilonio o persa satisfaga plenamente; no puede excluirse que algunas de ellas provengan de archivos reales y puedan reflejar una reorganización territorial en tiempo de Josías. *Jos* 15, 20–62 y 18, 21–28 podrían reflejar los distritos de Judá hacia el 620 a. C. que incluía a Benjamín. Pero es claro que la forma presente de estas listas viene de un período mucho más tardío, como ya se indicó, por la combinación de los estilos sacerdotales y deuteronomistas en estos capítulos.

La sección narrativa de *Jos* 2–12 debió igualmente haber conocido un origen complejo. En todo caso, es claro que la visión tradicional respecto de los orígenes del relato de la conquista ya no puede seguir manteniéndose. Esta visión se fundamentaba en la observación de que los relatos detallados de la conquista en *Jos* 6–9 se desarrollaban en el territorio de Benjamín. A. Alt y M. Noth sacaron la conclusión de que tales relatos fueron originalmente tradiciones locales de finales del segundo milenio a. C.; su propósito fue el de explicar el asentamiento de la tribu de Benjamín. Más tarde, un editor judío quiso recoger y revisar estas etiologías aplicándoles una perspectiva panisraelita.

Dado que, en el relato actual, el héroe Josué viene del Norte, de la tribu de Efraín, Alt y Noth tuvieron que suponer que un héroe original benjaminita fue suprimido más tarde y reemplazado por Josué. Todo esto es mera especulación. Sin embargo, la existencia de una actividad literaria extendida en el sur de Palestina al comienzo del primer milenio se ha visto problematizada por las investigaciones socio-arqueológicas. Finalmente, la reconstrucción de Alt y Noth presupone una concepción del origen *exógeno* de Israel (mediante la conquista o una infiltración lenta), lo cual parece imposible de sostener. No hay duda razonable de que la aparición del primitivo Israel (mencionado en la estela de la victoria del faraón Merneptah a finales del s. XIII a.C.) fue el resultado de cambios socioeconómicos en Canaán. Muchos de los israelitas primitivos fueron gente local que habitaba en las montañas de Canaán³².

En cuanto al “asentamiento de Benjamín” de *Jos* 6–9 que aún necesita explicación, parece que los relatos de conquista neosirios y neobabilonios ofrecen un comienzo mucho más seguro para esta investigación que algunas dudosas consideraciones sobre el supuesto origen tribal de Israel.

3.2 *Relatos de conquista neosirios y su importancia para la primera edición del libro de Josué*

Relatos de conquista son bastante frecuentes en el Cercano Oriente y juegan un papel importante en la ideología de la Corte; tales relatos pueden encontrarse en la literatura hitita, egipcia y mesopotámica. Tenemos varios testimonios de

³² Sobre el asunto de los orígenes de Israel, cf. FINKELSTEIN, I. y SILBERMAN, N. A. *Bible Unearthed*, pp. 97–122.

la literatura asiria en particular, en la cual los relatos de conquista parece haber sido uno de los géneros mayores usados en la propaganda real³³. Es claro que estos relatos no son descripciones “realistas” u objetivas de acontecimientos históricos. Reflejan la autocomprensión nacionalista y militarista de los asirios y pertenecen a la estrategia de la “guerra psicológica”, como puede apreciarse por la gran cantidad de estereotipos presentes en dichos relatos. Es interesante anotar que los relatos asirios de conquista, en particular, revelan numerosos paralelos con las historias de *Jos* 6–12; este fenómeno sólo puede explicarse por dependencia literaria.

Los elementos que aparecen con mayor frecuencia en los relatos asirios son los siguientes:

- a. La conquista de lugares estratégicos son narrados detalladamente, mientras que otros lugares o países vencidos aparecen en declaraciones sintéticas.
- b. Antes de ir a la guerra, el rey recibe un oráculo de salvación del dios tutelar.
- c. Los relatos cuentan también la sumisión voluntaria de las poblaciones extranjeras, muchas de las cuales vienen incluso desde lejos a rendirse al rey.
- d. Los enemigos con frecuencia se han organizado en coaliciones impresionantes.
- e. El ejército asirio, sin embargo, es siempre victorioso debido a la intervención milagrosa de sus dioses.
- f. La victoria total implica, con frecuencia, la muerte de los reyes enemigos, quienes tratan, en vano, de escapar.

Todos estos elementos pueden encontrarse en el libro de *Josué*:

- a. *Jos* 6–12 relata detalladamente la conquista de Jericó, Ay y Betel (cc. 6–8), mientras que las otras victorias son narradas a modo de enumeración (10, 28–12, 24).
- b. *Jos* 10, 8 contiene un oráculo de salvación para Josué, dado por Yahvé a la vista de una batalla decisiva: “No temas, que los he entregado en tus manos; ninguno de ellos podrá estar en pie delante de ti” (cf. también *Jos* 1, 3-6; 11, 6). Este oráculo es muy parecido a los numerosos oráculos dirigidos a Asaradón por los profetas de la diosa Ishtar, para asegurarle la futura victoria, como en el siguiente ejemplo: (SAA 9 1.1) “Asaradón, rey del país, no

³³ Estos textos fueron convenientemente coleccionados y discutidos por YOUNGER, K. L. *Ancient Conquest Accounts*.

temas... Yo soy Ishtar de Arbela, yo haré huir a tus enemigos y te libraré de sus manos. Yo soy Ishtar de Arbela, yo voy delante de ti y detrás de ti"³⁴.

- c. El motivo de la sumisión voluntaria de las poblaciones extranjeras también está atestiguada en *Josué 9* en donde los gabaonitas, deseando ser vasallos de los israelitas, pretenden venir de lejos. Son integrados y "protegidos" por el ejército israelita, como si fueran vasallos de Asiria.
- d. *Jos 10*, 1-5 describe una coalición impresionante de cinco reyes "amoritas", a quienes Josué derrotará con la ayuda de Yahvé.
- e. *Jos 10*, 10-11 tiene un paralelo en un texto del rey asirio Sargón II, llamado "Carta a Dios". Este texto relata la victoria del ejército asirio gracias a la intervención del dios de la tormenta, Hadad. Ambos textos relatan una gran masacre de los enemigos en el descenso o en el ascenso de la montaña y a ambas historias les sigue una intervención divina militar. "El resto del pueblo, que había huido para salvar sus vidas... Hadad, el violento, hijo de Anu, el valiente, profirió su gran grito contra ellos; y con diluvio de nubes y de piedras del cielo, aniquiló totalmente a los que quedaban"³⁵. *Jos 10*, 11 cuenta de modo parecido: "Y mientras huían ante Israel por la bajada de Bet Jorón, Yahvé lanzó desde el cielo sobre ellos hasta Azecá grandes piedras y murieron. Fueron más los que murieron por las piedras que los que mataron los israelitas a filo de espada".
- f. Todas las campañas del rey Senaquerib incluyen la aniquilación de los fugitivos y la muerte de los reyes o gobernantes enemigos: "Y los poderosos príncipes temieron mi terrible batalla; abandonaron sus lugares y como murciélagos (que habitan) en la cuevas, huyeron a lugares inaccesibles... los gobernantes (y) nobles que habían ofendido los condené a muerte; y colgué sus cadáveres de postes alrededor de la ciudad"³⁶. Estos textos son bastante cercanos a los de *Josué 10*, 16.26: "Aquellos cinco reyes habían huido y se habían escondido en la cueva de Maqedá... Acto seguido, Josué les dio muerte y los hizo colgar de cinco árboles, de los que quedaron colgados hasta la tarde".

Estos paralelos sugieren que los relatos de la conquista en el libro de *Josué* estuvieron influenciados directamente por el género y la ideología de los relatos de guerra neosirios; sin embargo, éstos difícilmente son anteriores al s. VIII o

³⁴ Tomado de NISSINEN, M. *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East. Writings from the Ancient World 12*; Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003, p. 102. (La traducción es nuestra).

³⁵ YOUNGER, K. L. *Ancient Conquest Accounts*, p. 210. (La traducción es nuestra).

³⁶ Tomado de YOUNGER, K. L. *Op. cit.*, pp. 221 y 223. (La traducción es nuestra). El informe de la campaña de Asurbanipal contra los elamitas también contiene paralelos interesantes con *Jos 10*. Cf. Nissinen, *Prophets*, pp. 146-150.

VII a. C.³⁷. De hecho, no sorprende que los escribas de Jerusalén hayan conocido los documentos neosirios y hayan optado por imitarlos en su intento por crear una literatura de conquista que legitimara la autonomía nacional de Judá, pues los asirios habían desarrollado unas estrategias notables de propaganda. Para manifestar la supremacía militar del rey neosirio, se implementaron documentos (como estos que se han examinado arriba) inscripciones, toda clase de recursos iconográficos (dibujos, bajorrelieves, etc.) e incluso rituales. Éste es el caso de las frecuentes representaciones de sitios de ciudades en las que los soldados asirios son pintados frecuentemente más altos que sus adversarios y en ocasiones incluso tan altos como la misma ciudad, todo esto para sugerir la abrumadora superioridad del ejército asirio. No sería una simple exageración hablar de una “guerra psicológica” sugiriendo a estas poblaciones sitiadas que la resistencia no tiene esperanzas y que sus dioses locales no las ayudarán. Esta estrategia asiria está documentada en la Biblia hebrea en 2R 18–19. Estos capítulos relatan el sitio de Jerusalén en tiempo de Ezequías (701 a. C.); según esta historia, el rey de Asiria envió a un alto funcionario. Éste dirigió un discurso a los habitantes de la capital de Judá diciéndoles que los dioses de las naciones eran incapaces de resistir al rey asirio y que abandonaran a su dios nacional y se entregaran a la supremacía asiria. El traslado de los dioses de las ciudades conquistadas a los templos asirios, que está bien atestiguado, tenía también la función de hacer ver el dominio de sus dioses sobre los de los países derrotados. Por lo tanto, los escribas de Jerusalén no podían ignorar esta propaganda masiva y es apenas lógico que ella fuera su principal fuente de inspiración cuando compusieron su primera versión de los relatos de la conquista en Josué.

3.3. La función de los primeros relatos de la conquista en el tiempo de Josías (Jos 5–12*)

Como ya se ha visto, el contexto social y político más favorable para el comienzo de la actividad literaria deuteronomista es el tiempo de Josías. Como en el *Deuteronomio*, la primera edición de *Josué* debería servir muy bien a la política de Josías y de sus consejeros. Es probable que esta edición estuviera conformada casi exclusivamente por los relatos de batalla y conquista; imitando el género de la propaganda asiria, se propuso principalmente afirmar la independencia política y militar de Judá, en un momento en el que la influencia asiria estaba en declive en la región. Como resultado, el Dios judaíta Yahvé era

³⁷ Como ya se mencionó, los relatos militares no se limitan a los textos asirios o babilonios, sino que pueden encontrarse casi en todo el Cercano Oriente. Los temas de la persecución de los enemigos derrotados delante de su pueblo y la aniquilación de los cautivos (que se supone habían sido condenados a muerte) aparece también, por ejemplo, en la estela de Meshá, rey de Moab (hacia el 840 a.C.). Sin embargo, los paralelos más precisos y directos a los relatos de la conquista de la Biblia hebrea son los documentos neosirios.

presentado apropiándose de las principales características del dios nacional Asur y por lo tanto como el garante de la autonomía política de su pueblo.

Ya no es posible reconstruir la extensión exacta de la primitiva versión del libro de *Josué*. Debía comenzar con la investidura de Josué en *Jos* 5, 3-14 aunque es obvio que el texto, como está actualmente, no puede ser el comienzo original de la historia de Josué; sin embargo, este breve episodio proporciona una buena introducción a los relatos siguientes, ya que Josué es designado divinamente como jefe militar. Este texto tiene además un paralelo cercano en el informe de la campaña de Asurbanipal contra Elam; esta campaña está precedida por una visión en la que un profeta ve a la diosa Ishtar armada y de frente al rey diciéndole que ella quiere pelear por él en su guerra contra los elamitas:

Ishtar, la que habita en Arbelas, entró, tenía unas aljabas que colgaban de su brazo derecho e izquierdo y sostenía un arco con su mano. Ella había sacado una afilada y puntiaguda espada, lista para la batalla. Tú estabas delante de ella y ella te habló como una madre que te concibió... Le dijiste: "A donde quiera que vayas, iré yo contigo". Pero la Dama de las damas, te respondió: "Permanece en tu lugar... mientras yo hago esta tarea"³⁸.

En el libro de *Josué*, la visión estaba seguida originalmente por 6, 2 que introduce la historia de la conquista de Jericó³⁹. Este relato abre el ciclo de las conquistas en *Jos* 5-12* con un relato ejemplar que muestra cómo las victorias de Israel se deben a la intervención milagrosa de Yahvé. La historia se limitaba probablemente a los siguientes versículos: 6, 2a.3.4b*.5.11.14-15.20b-21.27. Estos informan sobre los principales elementos para una conquista exitosa de acuerdo con los escribas de Jerusalén: la mediación de Josué que aquí aparece en lugar del rey como intermediario entre el dios nacional y el pueblo y que alude claramente a Josías, a la obediencia del pueblo y a la ejecución del exterminio de la ciudad conquistada como signo de consagración de la victoria a Dios. La conquista de Jericó estaba inicialmente seguida por la conquista de Ay en *Jos* 8*, mientras la historia de Acán parece una interpolación más tardía. Pero mientras *Jos* 6* enfatiza la intervención divina en la conquista de la ciudad, en la conquista de Ay el énfasis se pone en las estrategias militares usadas por Josué y el ejército de Israel. Así pues, el núcleo del episodio está formado por la descripción de la emboscada con la que Josué manejó la derrota de los habitantes de Ay y de Betel. La versión original incluía probablemente 8, 1-2*.10-12.14-16.19b.20-21.23.25.27.29.

³⁸ Tomado de NISSINEN, M. *Prophets*, pp. 147-148. (La traducción es nuestra).

³⁹ La réplica de Yahvé en 5, 15 no puede ser la respuesta original a la pregunta de Josué en 5, 14. Pero su declaración en 6, 2 puede ofrecer una buena respuesta a esta pregunta y sigue muy bien luego de 5, 14, de modo que es verosímil que 5, 15 y 6, 1 sean interpolaciones más tardías. 5, 15 al parecer pensaba establecer un paralelo entre Josué y Moisés, cf. *Ex* 3, 5.

La mención de Betel, junto a Ay, es particularmente notable (cf. 8, 12). A primera vista, esta mención sorprende en una historia acerca de la conquista de Ay. Sin embargo, tiene un perfecto sentido en tiempo del rey Josías, ya que esta ciudad junto con Jericó y Gabaón (cuyo sometimiento se narra en *Jos 9**) representan los centros culturales y políticos mayores en la región de Benjamín y debieron ser los blancos más inmediatos de las políticas de expansión nacional y territorial de Josías. Es difícil conocer el éxito de tal campaña de Josías. Según *2R 23, 15*, Josías destruyó el santuario de Betel, pero este informe puede ser una ficción tardía, sin base histórica alguna. Aunque no tenemos un informe histórico de la anexión de Benjamín en tiempo de Josías, Benjamín podría haber constituido la primera fase de una campaña que se proponía conquistar algo de los territorios del Norte que estaban bajo el dominio de Asiria. El hecho de que bajo el dominio de Babilonia, Benjamín y Judá pudieran agruparse bajo una sola entidad administrativa (cuya capital sería muy probablemente Mispá) podría también sugerir que los conquistadores neoasirios de alguna manera ya comprendían estas dos regiones como unidad política y territorial; esta situación se refleja también en algunos textos bíblicos, por ejemplo, *Jr 17, 26; 32, 44; 33, 13*.

La historia del tratado con los habitantes de Gabaón en *Jos 9* no es un relato de conquista, en sentido estricto, ya que refleja tanto una práctica contemporánea de las políticas neoasirias de conquista y ocupación, como un recurso literario frecuente en la tradición de propaganda de los escribas, donde los pueblos extranjeros son presentados sometándose espontáneamente al rey asirio. Según la ideología neoasiria, la conclusión de tales tratados garantizaba protección a los pueblos sometidos, que llegaban a ser así vasallos (en el lenguaje administrativo "amigos") del rey de Asiria. En el episodio original de *Jos 9*, que podría incluir *Jos 9, 3-6.8b y 9-15a**, los gabaonitas estaban representados de una manera semejante: habiendo escuchado la reputación de Josué luego de la victoria sobre Jericó y Ay, ellos eligieron someterse. Josué es presentado aquí a la manera de los soberanos asirios, quienes recibían la alianza de sus vasallos y los protegían en compensación, como se muestra en la historia que sigue (*Jos 10*). En este capítulo, Josué actúa como un soberano que defiende a los gabaonitas, que han llegado a ser sus vasallos, contra la impresionante coalición de los enemigos que fueron finalmente derrotados. La idea de grandes coaliciones de enemigos, cuyos reyes finalmente son condenados a muerte (*Jos 10, 1-5.16-27*), es un tema favorito en los relatos de conquista neoasirios, como también la proclamación de un oráculo divino que anuncia la victoria (10, 8) y la intervención del mismo dios (10, 10-11). Pero los autores deuteronomistas de *Jos 10** van más allá que sus modelos literarios; ellos describen, en esta ocasión, el control de Josué, incluso sobre el sol y la luna juntos (*Jos 10, 12-13*) que eran divinidades asirias importantes, de tal manera que implica la superioridad de Yahvé (y de su líder elegido) sobre el panteón asirio.

Así pues, *Jos 6–10** presenta al lector tres tipos diversos de relatos de conquista: uno, en el que la ciudad, sus habitantes y sus posesiones son aniquilados (*Jos 6**); otro, en el que la ciudad es destruida, pero se preserva algún botín (*Jos 8**) y un tercer tipo en el que aparece una especie de “ideal” de guerra deuteronomista, que puede encontrarse también en la estela de Mesha, por ejemplo. Este monumento que celebra la victoria del rey de Moab sobre Israel afirma que todo “Israel” fue exterminado y aniquilado en honor de Camós, el dios nacional de Moab. Sin embargo, Mesha indica un poco después el número de cautivos que tomó, lo cual significa que la aniquilación de Israel no fue completa y que tiene, por lo tanto, más una importancia simbólica e ideológica. Una estructura parecida puede observarse cuando se pasa de *Jos 6* a *Jos 8*. Este último relato también sugiere que la destrucción de la ciudad no fue absoluta, ya que el ganado fue separado por los israelitas como botín. Finalmente, los cc. 9–10* sugieren que hay una alternativa a la destrucción en los casos de sometimiento al ejército israelí. Es tentador interpretar la alternativa construida por estos dos capítulos en el contexto de la propaganda del tiempo de Josías dirigida al antiguo reino de Israel, especialmente si Josué es una especie de clave para Josías mismo, como lo han sugerido algunos autores. El relato de conquista de *Jos 6–10** invitaría entonces a los habitantes del Norte a que aceptaran a Josías como a su nuevo señor.

Sin excluir por completo la posibilidad de que algún material presente en la lista de *Jos 13–19* provenga del s. VII, y haya podido pertenecer a la primera edición de *Josué* en tiempo de Josías, ya se ha visto que los cc. 13–19 en su forma actual son de origen más tardío. Si la primera edición de *Josué* no contenía textos tales como *Jos 15** o *18** era posible que terminara con la declaración de 11, 23 (“Así Josué conquistó todo el país... y lo dio como herencia a Israel, según su asignación tribal. Y el país quedó en paz), que es una conclusión adecuada. De otro modo, el final de la edición del tiempo de Josías, se encontraría probablemente en *Jos 21, 43–45**⁴⁰, pues estos versículos insisten, ante todo, en el hecho de que Yahvé dio todo el país al pueblo de Israel y derrotó a todos sus enemigos⁴¹.

Así pues, la versión original del libro de *Josué* adopta la ideología real asiria para construir una narración militar que legitimaba la ocupación del país por parte de Israel. Esta narración se opone a otros mitos de origen de Israel, que pueden encontrarse en los relatos de los Patriarcas (*Gn 12–36*) y en algunos salmos como también en *Oseas*. En todas estas tradiciones, la ocupación del país

⁴⁰ Como se verá más adelante, la mayor parte de los cc. 20–24 pertenecen a redacciones más tardías, en el exilio o posexilio.

⁴¹ Es posible que la referencia a la promesa divina hecha a los padres en estos versículos sea una inserción tardía, que buscaba crear un nexo redaccional entre el libro de *Josué* y el *Deuteronomio*. El texto original de *Jos 21, 43–45* se habría limitado, por lo tanto, al v. 43* (sin “que él hubiera jurado dar a sus padres”) y al v. 44. Se discute si los libros del *Deuteronomio* y el de *Josué* hayan constituido ya una composición coherente en tiempo de Josías.

por parte de Israel se describe como si hubiera sido pacífica, o Israel es considerado como una población nativa como sucede en las antiguas historias del Génesis o llega de afuera y es conducido por Yahvé al país (Os 13, 4-6). Respecto de esto, la versión original de Josué carece de la base ideológica nacionalista característica de la Escuela deuteronomista en relación con el final de la monarquía israelita. Es bien posible que la llamada “tradición de la conquista” no sea otra cosa que una construcción de los escribas deuteronomistas.

4. Jueces, Samuel y Reyes

4.1 El libro de los Jueces

Como ya se dijo, *Jueces* es el libro que tiene menos pasajes típicamente deuteronomistas, dentro de los Profetas anteriores. Estos textos (*Jc* 2, 6-3.6; 6, 11-18; 10, 6-16) son considerados generalmente como composiciones tardías y, por lo tanto, no pueden ser atribuidos a escribas reales a finales del s. VII a. C. Esto no significa necesariamente que todo el libro de los *Jueces* sea una construcción tardía. La observación de que todos los jueces, excepto uno (Otoniel) sean del Norte ha llevado a la convincente hipótesis de que en el actual libro de los *Jueces* hay una colección de relatos sobre los “salvadores” de Israel originados en el reino del Norte. Aunque esta colección haya sido muy reelaborada por la Escuela deuteronomista, cuando el libro de los liberadores fue integrado en un tiempo posterior a la Historia deuteronomista, es apenas lógico suponer que no fue empleada por los escribas reales en tiempos de Josías, ya que la orientación que tenía esta colección no seguía, en modo alguno, la propia política nacionalista de Judá. Esto implica que, en tiempo de Josías, no había aún una “historia” deuteronomista, propiamente hablando, dado que los libros del *Deuteronomio* a *Reyes* no estaban relacionados mutuamente por una estructura cronológica coherente y por la sucesión de los diversos períodos. La obra deuteronomista, en aquel tiempo, fue en cambio una colección más bien suelta que contaba la historia sobre los orígenes de Israel (*Deuteronomio* y *Josué*) y sobre la monarquía davídica hasta Josías (*Samuel* y *Reyes*).

4.2 Los libros de Samuel

Bibliografía selecta

DIETRICH, W. y NAUMANN, T. *Die Samuelbücher*. Erträge der Forschung 287; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995.

MCCARTER, P. K. "The Books of Samuel". En: MCKENZIE, S. L. y GRAHAM, M. P. *Op. cit.*, pp. 260-280.

MCCARTER, P. K. *I Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*. AB 8; Doubleday, Garden City, 1980; *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*. AB 9; Doubleday, Garden City, 1984.

De ordinario en los libros de *Samuel* se distinguen varias unidades. *1S* 1–3 (1, 1–4, 1a) informa sobre el nacimiento de Samuel y su servicio en el santuario local de Siló. *1S* 4–6 (4, 1b–7, 1) narra la pérdida del arca de Yahvé (probablemente un paladín de combate) en una lucha contra los filisteos. En *1S* 7–15 se describen el establecimiento de la monarquía en Israel (8–12) y los primeros años de Saúl, primer rey de Israel (13–15). La introducción del personaje David en *1S* 16, quien reemplazará finalmente a Saúl en el trono de Israel, marca el comienzo de una nueva sección, designada de ordinaria como "Historia de la ascensión de David" [*History of David's Rise* = HDR], que comienza en *1S* 16 y concluye tradicionalmente en *2S* 5, cuando el judaíta David es consagrado rey sobre "todo Israel" (cf. v. 3). *2S* 5–8 relata varios episodios centrales del reinado de David: la conquista de Jerusalén, futura capital de David (*2S* 5), el regreso de David a Jerusalén (*2S* 6), los deseos de David de construir un templo para el arca para que resida en él y la promesa de una dinastía perdurable que David recibe a cambio de parte de Yahvé (*2S* 7) y, finalmente, las batallas de David y su administración (*2S* 8).

Los cc. 9–20 de *2 Samuel* son descritos de ordinario como "Relato de la sucesión" [*Succession Narrative* = SN], ya que los hijos de David y el problema de la sucesión son el foco principal de la historia (en particular, el relato sobre el intento de Absalón por reemplazar a su padre en el trono, *2S* 13–20). Finalmente, *2S* 21–24 presenta una colección de diversas tradiciones sobre David, que forman una especie de "apéndice" al reinado de David y a los libros de *Samuel* en su conjunto.

Como lo hace ver este rápido resumen, los libros de *Samuel* son los menos unificados y los menos homogéneos de los Profetas anteriores. *1S* 1, 1 ofrece una buena introducción al nuevo período que comienza después del período de los Jueces, pero la historia de *1S* 1–6 tiene poca relación directa con la introducción del gobierno monárquico en Israel. La división en dos libros es también algo artificial: la conclusión de *1 Samuel*, el c. 31, con la muerte de Samuel está de acuerdo con el uso bíblico (cf. *Gn* 50; *Dt* 34; *Jos* 24, etc.) pero rompe en dos la HDR. El final de *2 Samuel* es especialmente problemático: el Relato de la Sucesión (SN) se continúa claramente en *1R* 1–2 con la información sobre la sucesión y muerte de David, que habrían formado la conclusión lógica de los libros de *Samuel*. En cambio de esto, *2S* 21–24 interrumpe la historia de la sucesión (SN). Estos capítulos forman una colección de tradiciones de David sin mucha unidad y con poca ilación temática, aunque la actual disposición

del material no carezca de coherencia⁴². La artificialidad de la división entre los libros de *Samuel* y de los *Reyes* es también clara por el hecho de que la tradición griega agrupa en una sola colección *Samuel-Reyes* (1-4 de los *Reyes*). Estas observaciones confirman la opinión tradicional de que los libros de *Samuel* no son el resultado de un único autor o redactor, sino más bien son la integración de varias colecciones de tradiciones. La opinión de que la mayoría de estas tradiciones fueron escritas poco tiempo después de los acontecimientos en los s. X o IX a. C. es aún muy común. Pero tal opinión ha de ser abandonada definitivamente⁴³. No hay pruebas extrabíblicas contemporáneas de un imperio unificado y enorme de David y Salomón, y Jerusalén, en ese tiempo, era apenas una modesta aldea de montaña. La evaluación del David y del Salomón históricos es tan difícil como la del rey Arturo. Hay quizá una mención de David fuera de la Biblia en una inscripción descubierta en 1993 en Dan, proveniente del s. IX u VIII a. C. que se refiere a la “Casa de David”. Si la interpretación es correcta⁴⁴, muestra que del mismo modo que Omrí en el Norte, David fue considerado como el fundador de la dinastía judaíta. Pero esto no garantiza la ubicación de las historias de Samuel poco después del reinado de David. En su forma escrita, la mayoría de las historias presuponen la caída del reino del Norte en el año 722 al que alude el destino del rey Saúl. Probablemente los autores conocieron antiguas tradiciones, por ejemplo, la amenaza filisteá. Sin embargo, este tipo de memorias no garantizan la interpretación de que las colecciones de los libros de *Samuel* provengan del contexto del s. X.

Unas cuantas de estas colecciones pudieron haber sido parte de la biblioteca del tiempo de Josías. Aunque el relato del arca en *1S* 4, 1b–7, 1, que contiene muy pocas trazas del lenguaje deuteronomista, preserva probablemente una tradición más antigua (la importancia del santuario de Siló indica un origen del Norte y el núcleo de *1R* 8 posiblemente relata la instalación del arca en el templo de Jerusalén) la presente disposición de *1S* 1–6 parece reflejar ya la destrucción del templo de Jerusalén de los años 587/586 a. C. El comentario

⁴² La disposición de *2S* 21–24 presenta una estructura circular:

- A 21, 1-14: peste (sequía)
- B 21, 15-22: Héroe de David
- C 22: salmo de David
- C' 23, 1-7: Últimas enseñanzas de David
- B' 23, 8-39: Héroe de David
- A' 24: Peste (pesteplencia)

⁴³ Véanse también los argumentos arqueológicos e históricos en FINKELSTEIN, I. y SILBERMAN, N. A. *Bible Unearthed*, pp. 128-145.

⁴⁴ El significado alternativo podría referirse al santuario de la divinidad “Dod”; sin embargo, pocos estudiosos han seguido esta opinión; para la discusión, cf. CYRER, F. H. “Of Epistemology, Northwest-Semitic Epigraphy and Irony: The *bytdwd*/House of David Inscription Revisited”. *JOT* 69 (1996), pp. 3-17 y NA'AMAN, N. “Beth-David in the Aramaic Stela from Tel Dan”. *BN* 79 (1995), pp. 17-24; ATHAS, George. *The Tel Dan Inscription. A Reappraisal and a New Interpretation* (Copenhagen International Seminar 12). Sheffield Academic Press, Londres-Nueva York, 2003.

redaccional sobre la pérdida del arca en *1S* 4, 21 (“La gloria fue barrida de Israel”) está muy cerca de la descripción de la partida de la Gloria del templo en *Ez* 8–10, sugiriendo que la historia de la pérdida del arca anuncia la posterior destrucción del templo de Jerusalén. También el hecho de que Samuel es constituido sacerdote en el santuario de Siló pero luego llega a ser profeta (*3*, 19–4, 1a) y sobrevive a la destrucción del santuario *en su función de profeta* e intercesor por “todo Israel” (cf. *1S* 7, 2-14) recuerda también la sustitución del templo por la palabra profética como medio para acceder a la voluntad de Dios, un tema central de la teología deuteronomista en los períodos del exilio y del posexilio. Es igualmente difícil imaginar que todo lo de *1S* 7-15, que contiene varios textos muy críticos respecto de la monarquía como una institución (cf. sobre todo *1S* 8, 10.17-27; 12) hubieran sido compuestos por los escribas de Josías, aunque estos capítulos conserven antiguas tradiciones sobre Saúl, quizá de origen benjaminita (*1S* 9, 1–10, 16*; 11*; 13–14*). La historia del nacimiento de Samuel en el c. 1 era probablemente el comienzo original de la historia de Saúl, ya que la palabra *sha’al* (“preguntar”, cf. *1S* 1, 20) se ajusta mejor al nombre de *Saûl* (Saúl) que a *Semu’el* (Samuel). Puede ser que la tradición original sobre Saúl haya sido narrada probablemente como una historia fundacional de la monarquía del Norte.

El asunto de la composición del Relato de la Sucesión (NS) es actualmente discutido, ya que algunos autores desearían considerarlo como una composición tardía (exílica o comienzo del posexilio) en su conjunto⁴⁵. En todo caso, la presentación de David en el Relato de la Sucesión (SN), en el que aparece como un personaje débil, si no imperfecto (*2S* 11–12) hace muy improbable que el Relato de la Sucesión (SN) hiciera parte de la biblioteca de Josías. Sin embargo, es posible que un relato más breve de la historia de la Corte, sin los escandalosos capítulos de *2S* 11–12; 15–17* y 19^{46*} ya existiera en el s. VII. La finalidad

⁴⁵ Cf. en particular VAN SETERS, J. “The Court History and DtrH: Conflicting Perspectives on the House of David”. En: PURY, A. de y RÖMER, T. (eds.). *Die sogennante Thronfolgegeschichte Davids: Neue Einsichten und Anfragen*. OBO 176; Universitätsverlag and Vandenhoeck & Ruprecht, Friburgo (CH) y Gotinga, p. 70-93. Según Van Seters, *2S* 7* estaba colocado originalmente al final de la vida de David. El oráculo divino estaba originalmente seguido por la incuestionable sucesión de Salomón (*2R* 2, 1-4.10-12*, Salomón ya había sido mencionado en *2S* 5, 14).

⁴⁶ Para *2S* 11–12, como una interpolación tardía, cf. MCKENZIE, S. L. “The So-called Succession Narrative in the Deuteronomistic History”. En: PURY, A. de y RÖMER, T. (eds.). *Die sogennante Thronfolgegeschichte*, pp. 123-135. Otros eruditos afirman que la historia del adulterio de David en *2S* 11–12 hacía parte de una edición de SN sea del s. VIII, sea del s. VII escrito con el fin de contrarrestar la sospecha de que el Salomón histórico no era hijo de David (véase, por ejemplo, KNAUF, E. “Le roi est mort, Vive le roi! A Biblical Argument for the Historicity of Solomon”. En: HANDY, L. K. (ed.). *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millennium*. Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 11; Brill, Leiden, Nueva York y Colonia, 1997, pp. 81-95. Esta idea, sin embargo, sigue siendo muy especulativa. Para un Relato de la Sucesión del s. VII, sin *2S* 15-17* y 19*, cf. FISCHER, A. A. *Von Hebron nach Jerusalem: Eine redaktionsgeschichtliche Studie sur Erzählung von König David in II Sam 1–5*. BZAW 335; de Gruyter, Berlín-Nueva York, 2004, esp. p. 317. Fischer rechaza la idea de una historia de la Corte independiente y una historia independiente del ascenso de David. Según él, una “redacción de David” judaíta, del s. VII creó la primera edición de Samuel.

de este relato de la sucesión habría sido la de introducir a Salomón como sucesor de David. El hecho de que esta sucesión fuera bastante dificultosa, quizá sea problemática para la concepción de la historia escrita premonárquica, que tiene el lector moderno. Pero comparada con lo que las fuentes asirias informan acerca de la sucesión de Senaquerib (y del papel de la madre del último rey) o de Asaradón, quien favorecía al hijo más joven frente al “normal” sucesor, un auditorio judaíta del s. VII se habría molestado poco por ciertos hechos narrados sobre la sucesión de David.

La colección de material que aparece como el candidato más probable para un marco en tiempo de Josías es la “Historia del ascenso de David” (HDR). Aunque el lenguaje deuteronomista se encuentra esparcido en 1S 16–25, 5* la HDR nunca conoció una edición deuteronomista, lo que es claro, por ejemplo en la fórmula regia de 2S 2, 4; 3, 2-5; 5, 4-5. La descripción, extremadamente positiva, que hace la HDR de David puede fácilmente comprenderse como una pieza de propaganda del tiempo de Josías. En la HDR David siempre tiene éxito, dado que goza del apoyo del Dios nacional, Yahvé. Uno de los temas recurrentes en la HDR es la declaración de que “Yahvé estuvo con David” (1S 16, 18; 17, 37; 18, 12; 14, 28; 20, 13; 2S 5, 10) y la divina presencia hace que David sea irresistible. La ascensión del judaíta David al trono, no sólo de Judá (2S 2, 4), sino también de Israel (2S 5, 3) es, por lo tanto, presentada como consecuencia de la voluntad divina. Por otra parte, David incluso no tiene que luchar contra los territorios del Norte con el fin de establecer su reino sobre Israel sino que las tribus israelitas, según la HDR (5, 1-2), vienen donde David para ungirlo rey de Israel (5, 3). Puede fácilmente verse cómo un relato tal podía convenir a las ambiciones del partido nacionalista en la corte de Josías. Josías, al que los escribas reales describen como un *David redivivus*, un “nuevo David”, aparece como el heredero natural elegido por Yahvé con el fin de restaurar la antigua gloria del Estado israelita. Su política de expansión nacional es presentada como una restauración de la “Edad de Oro” del imperio davídico –restauración que sólo Josías podía realizar.

En esta perspectiva, la HDR aparece como un llamamiento directo a las provincias del Norte, y en especial a Benjamín, para que se sometan a Judá. En efecto, los autores de la HDR presentan a David de Judá como el natural heredero de Saúl el benjaminita: incluso es reconocido como tal por los hijos de Saúl, especialmente por Jonatán, el legítimo sucesor de Saúl, quien está listo inmediatamente para jurar lealtad a David, y a ser su vasallo (1S 18, 1-3; 20, 8; 23, 16-18)⁴⁷. De modo general, se ha hecho notar con frecuencia el recurso al verbo *ahab* (“amar”) en la HDR (1S 16, 18; 18, 1.3.16.20.22.28; 20, 17; 2S 1, 26). Aquí el verbo tiene un sentido político claro, como en los tratados asirios

⁴⁷ Hay algunos ligeros matices eróticos en la relación de Jonatán y David, que evoca la de Gilgamesh y Enkidu. La *epopeya de Gilgamesh* fue muy popular en el período asirio.

y se refiere a la lealtad del vasallo para con su soberano. Explicitando que toda la casa de Saúl (excepto Saúl mismo) pagó tributo a David y lo reconoció como el legítimo rey de Judá e Israel, la HDR afirma con claridad la legitimidad de las pretensiones de la casa de David sobre los territorios del Norte en el tiempo del reinado de Josías⁴⁸. Es bastante claro que esto presupone ya la integración y la transformación negativa del antiguo material sobre Saúl, dado que su carácter (ahora negativo) es necesariamente el de legitimar el ascenso de David al poder. El final de Saúl en la batalla contra los filisteos (1S 31) puede reflejar, de alguna manera, la campaña asiria que terminó con la caída de Israel. La ocupación de las ciudades israelitas en ambos lados del Jordán, puede fácilmente relacionarse con la política asiria de ocupación de territorios⁴⁹.

La versión del tiempo de Josías de la HDR debió ser transmitida, originalmente, con una primera versión de la promesa de 2S 7*. En efecto, es improbable que la esperanza de una dinastía duradera pudiera ser una simple creación de la Escuela deuteronomista en el período asirio o babilonio y este tema debió fortalecer la ideología davídica heredada por la administración de Josías. Sin embargo, es difícil, si no imposible, recubrir toda la extensión del documento original en el texto actual de 2S 7, 1-17, que presupone el traslado del arca a Jerusalén (2S 6*) y un enlace redaccional con el libro de los *Jueces* (v. 11) y que se refiere en primer lugar al templo de Jerusalén.

Sintetizando: después de la caída del reino del norte en el año 722 a. C. los escribas de Jerusalén transformaron la tradición sobre su primer rey Saúl en una introducción a la historia del ascenso de David, el “verdadero” rey elegido de Israel. Esta HDR mayor (que contiene partes de 1S 1; 9, 1–10, 16; 11, 1-15; 13–14; 16–27; 29; 31; 2S 2–5) fue concebida como propaganda y legitimación del reinado de Josías, el “nuevo David”. Funcionaba como el comienzo de la historia de la monarquía, que debe encontrarse en los libros de los *Reyes*.

4.3 Los libros de los Reyes

Bibliografía selecta

MCKENZIE, S. L. “The Books of Kings in the Deuteronomistic History”. En: MCKENZIE, S. L. y GRAHAM, M. P. (eds.). *The History of Israel's Tradition: The Heritage of Martin Noth*. JSOTSup 182; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994, pp. 281-307.

⁴⁸ Puede también anotarse que la historia de la victoria de David sobre Goliat, que contiene pocos elementos deuteronomistas, podía seguir muy bien a la propaganda nacionalista de la corte de Josías. La descripción del equipo de Goliat (17, 5-7) corresponde probablemente al típico equipo de los mercenarios de Egipto, en el s. VII. La derrota de Goliat por David, no obstante su equipo y su superioridad militar, sugiere que Judá no tiene nada que temer al poderoso vecino Egipto en cuanto él se beneficia de la protección de Yahvé (cf. en particular 17, 36.45) –una certeza, sin embargo, contradicha por la muerte de Josías causada por el faraón de Egipto (2R 23, 29).

⁴⁹ Cf. FISCHER, A. A. *Hebron*, pp. 283-284.

MCKENZIE, S. L. *The Trouble with Kings: The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*. SVT 42; Brill, Leiden, 1991.

NA'AMAN, N. "Sources and Composition in the History of Solomon". En: HANDY, L. K. (ed.). *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millennium*. Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 11; Brill, Leiden, 1997, pp. 57-80.

PROVAN, I. W. *Hezekiah and the Books of Kings: A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History*. BZAW 172; de Gruyter, Berlín, 1988.

Aunque en la tradición griega los libros de *Samuel* y *Reyes* están íntimamente relacionados (1-4 *Reyes*), ellos pertenecen a géneros literarios muy diferentes.

La estructura básica de los libros de los *Reyes* está constituida por la cronología seguida de los reyes de Judá e Israel, desde David hasta Sedecías, el último rey de Judá. En total, los libros de los *Reyes* están divididos claramente en tres partes: el reinado de Salomón (1R 1-11), la historia de Israel y de Judá hasta la caída del reino del norte (1R 12-2R 17) y la historia de Judá hasta el exilio y el fin de la monarquía del Sur (2R 18-25). La descripción del reinado de Salomón es más explícita que la de los otros reinados; esto puede explicarse sobre todo por el relato de la construcción e inauguración del templo de Jerusalén en el reinado de Salomón (1R 5-8). De hecho, el templo ocupa un papel central en los libros de los *Reyes*⁵⁰. Jeroboán, el primer rey del reino del Norte después de su separación de Judá, está descrito como el constructor de dos santuarios en Dan y en Betel, que aparecen en los libros de los *Reyes* como una competencia ilegítima al templo de Jerusalén (1R 12). Por consiguiente, todos los reyes posteriores del reino del norte son sistemáticamente culpados por lo que se llamó "el pecado de Jeroboán". Los reyes del Sur serán comparados con David "su padre" (1R 15, 3; 11; 2R 14, 3; 16, 2; 18, 3; 22, 2) y evaluados, por su parte, por su lealtad al templo de Jerusalén y su condenación de los otros lugares de culto (los llamados "altozanos", *bāmôt*). Significativamente, muchos relatos describen los diversos intentos de los reyes del Sur por reformar el templo de Jerusalén (2R 12: Joás; 18: Ezequías; 23: Josías) que en general fueron seguidos por una vuelta a la idolatría anterior (2R 16, 10-18: Ajaz; 21: Manasés). Pero sólo la reforma de Josías corresponde a una completa restauración del templo de Jerusalén (2R 23). Sorprende observar, sin embargo, que en el caso de estos dos reyes, la mayor realización de su reinado se relaciona con el templo. Finalmente, el templo está también en el centro del informe de la conquista de Jerusalén por el ejército babilonio (2R 25) y existe un obvio paralelo entre la destrucción del templo y el final de los reyes y la *construcción* al comienzo. Este paralelismo se hace ex-

⁵⁰ La historia de Elías y la de Eliseo, que no tienen relación con el problema del templo y la centralización del culto, forma una discreta unidad en los libros de los *Reyes* (1R 17-2R 13*) y probablemente pertenece a un estadio bastante tardío de edición de los libros de los *Reyes*, como sucede con la mayor parte del material profético.

plícito por la mención, en 2R 24–25, del ejército babilonio que se lleva muchas vasijas de Salomón (2R 24, 13; 25, 13–17).

El hecho de que la construcción y la inauguración del templo tengan una doble conclusión –en la historia del templo en 2R 23 y de su destrucción en el c. 25– es una indicación más de la presencia de al menos dos redacciones en conflicto en *Reyes*, una del s. VII en tiempos de Josías y otra exílica. Esto confirma la idea común de que la historia de la reforma de Josías en 2R 23 fue originalmente la conclusión de la primera edición de los libros de los *Reyes*. Queda ahora por ver qué puede atribuirse a esta edición para cada una de las principales secciones de los libros de los *Reyes*.

Aunque haya aún algunos intentos de reconstruir una historia de Salomón, que sea del s. X y refleje al supuesto rey histórico, este acercamiento debería ser abandonado definitivamente. Es verdaderamente claro ahora que la idea de un “imperio de Salomón” es una completa ficción y que 1R 3–11* proyecta realidades del imperio neoasirio con el fin de construir un pasado glorioso para “Israel”. La relación de Salomón con los fenicios, quienes proporcionaron la madera necesaria para la construcción de su obra, puede compararse con la situación que prevaleció en tiempos neoasirios. La representación de Salomón como un rey sabio, amigo y protector de las artes, toma elementos de la ideología real común en Egipto y Mesopotamia, pero también puede ser relacionada más específicamente a la representación de varios soberanos neoasirios como Senaquerib, Asaradón y Asurbanipal. La descripción de los trabajos forzados impuestos por Salomón a Israel (1R 5, 27–32*) puede estar inspirada en la imposición de trabajo forzado por parte de Asiria a Judá en el s. VII a. C.⁵¹. Algunas etapas en el relato de la construcción del templo de Salomón (1R 6–8) pueden hallarse también en la literatura mesopotámica, pero la historia “es particularmente semejante a los relatos de construcción asirios”⁵². Esto es cierto, en particular para las etapas siguientes: decisión de construir (1R 5, 15–19), adquisición del material de construcción (5, 20–26), descripción de los trabajos forzados (5, 27–32), descripción del templo y de su mobiliario (1R 6–7), dedicación del santuario (1R 8).

Estos paralelismos sugieren la existencia de una primera versión de la historia de Salomón en el período neoasirio. Sin embargo, es difícil la reconstrucción

⁵¹ Cf. KNAUF, E. A. “King Solomon’s Copper Supply”. En: LIPÍNSKI, E. (ed.). *Phoenicia and the Bible*. OLA 44 (Studia Phoenicia 11); Departement Oriëntalistiek and Peeters, Lovaina, 1991, pp. 167–186; p. 175. Un redactor más tardío encontró este paralelismo entre Salomón y los reyes asirios bastante escandalosos y trató en 9, 22 de exonerar a los israelitas de los trabajos forzados.

⁵² HUROWITZ, V. A. *I Have Built you an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*. JSOTSup 115; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992, cita p. 313; para más detalles, cf. pp. 130–310. Para paralelos entre 1R 6–8 y los informes de la construcción del templo de Senaquerib, véase también a McCORMIK, C. M. *Palace and Temple: A Study of Architectural and Verbal Icons*. BZAW 313; de Gruyter, Berlín-Nueva York, 2002, quien entiende a 1R 6–8 “como un ícono verbal relacionado con el ícono arquitectónico del palacio de Senaquerib”, p. 194.

detallada de esta historia. En 1R 1–11, como en el resto de 1-2 Reyes, la presencia de redacciones sobre la explicación del exilio que conducen al lector a la catástrofe de la caída final de Jerusalén, es convincente. No es necesario suponer que redactores más tardíos, cuando revisaron documentos más antiguos, hayan conservado sus fuentes originales. Además, la reconstrucción del relato original sobre Salomón es muy complicada por el hecho de que el texto griego más antiguo de 1R 1–11 refleja probablemente un texto hebreo original diferente, que pudo haber conservado una versión más antigua de estos capítulos que la tradición masorética. La edición neo-asiria de 1R 1-11 difícilmente puede concordarse con lo que sigue⁵³. 1R 3, 1a.4*.5.6aa (“dijo Salomón”), 7*.8a.9a.11*.12aβ (“Te daré un corazón prudente”), 13.15*; 4, 1-6 (¿7-19?); 5, 9-16*.19*.20.22-32*; 6, 1-36*; 7, 15-51*; 8, 1-6*.12-21*.62.63b; 9, 15-19.23; (¿10, 1-13*)⁵⁴; 10, 14-29*; 11, 41-43*.

Así pues, la primera versión de 1R 3–11* debía comenzar con el sueño de Salomón en el santuario de Gabaón, cuando Yahvé se le apareció y le garantizó divinamente un “corazón prudente”⁵⁵. 1R 3, 4-15, por lo tanto, funciona como comienzo a toda la historia de Salomón, colocada bajo el título de “el rey sabio”, un motivo clásico de la ideología real del Cercano Oriente. Le sigue un informe breve que da un elenco de los funcionarios de Salomón y detalla la organización del reino en el c. 4. El relato de la fama de Salomón por su sabiduría en 1R 5, 9-14, que confirma el cumplimiento de la promesa divina hecha en 3, 4-15, sirve como introducción al informe acerca de la construcción en 1R 5–8, el centro verdadero de la historia de Salomón. La construcción del santuario de Jerusalén implica una colaboración internacional con los fenicios del rey Hiram, quien proporciona la madera necesaria para la construcción (1R 5, 15-32*). El relato de la construcción misma se halla en 1R 6–7*: le sigue inmediatamente el informe acerca del traslado del arca al santuario (8, 1-13*)⁵⁶ y una oración de Salomón (vv. 14-21*) que propone un vínculo entre la dinastía de David y el

⁵³ Para una reconstrucción parecida, aunque no idéntica, cf. WÄLCHLI, S. *Der weise König Salomo: Eine Studie zu den Erzählungen von der Weisheit Salomos in ihrem alttestamentlichen und altorientalischen Kontext*. BWANT 141; Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Colonia, 1999.

⁵⁴ La historia sobre la reina de Saba se parece a uno de los cuentos de *Las mil y una noches*. El “reino de Saba” comenzó hacia el 730 a. C. Pero el marco más adecuado para la historia bíblica es probablemente el periodo persa. Lo mismo puede ser cierto para “el juicio de Salomón” en 1R 3, 16-28. Aunque esta historia, cuyo original no trataba de Salomón (nunca se menciona el nombre del rey), a veces es colocado en el s. VII a. C. fue insertado probablemente en 1R 3–11 al mismo tiempo que la historia de la reina de Saba (para ambos textos, véase también KNAUF, A. S. “Copper Supply”, pp. 174-175, nota 26).

⁵⁵ Algunos estudiosos han sugerido que 1R 3 reemplazó a un relato original en el que Yahvé le ordenó a Salomón la construcción del templo (cf., por ejemplo, KAPELRUD, S. A. “Temple Building: A Task for Gods and Kings”. *Or* 32 (1963), pp. 56-62. Pero no hay indicios claros que fundamenten esta idea interesante.

⁵⁶ No podemos discutir aquí el problema planteado por los vv. 12-13, que establecen que Yahvé desea habitar en las tinieblas. La versión griega cita este poema en otro lugar, después de 8, 53. Así podemos tener aquí un fragmento de un texto más antiguo. La mención de las tinieblas alude probablemente a las nubes en las cuales el Dios del tiempo, Yahvé, se oculta.

templo de Jerusalén. El énfasis puesto en la elección de Yahvé realizada “entre las tribus”, recuerda claramente la formulación de *Dt* 12, 14 que pertenece al estrato del tiempo de Josías de *Dt* 12. El relato concluye con los sacrificios para la dedicación del templo (*1R* 8, 62.63b). El texto más antiguo en los cc. 9 y 10 trae la descripción de las actividades reales de Salomón. Finalmente, el relato original sobre Salomón concluye con la noticia final que especifica la duración de su reinado (*1R* 11, 42-43). La referencia en el v. 41 al “Libro de los Hechos de Salomón” puede provenir de la edición exílica de la Historia deuteronomista. Podría designar la historia original de Salomón del tiempo del reinado de Josías e integrada parcialmente en *1R* 3-11.

Aparte de las listas administrativas y los informes de *1R* 4; 9 y 10, la historia original del reinado de Salomón se concentra en la presentación del rey como constructor del templo (*1R* 5-8). Todos los reyes del período neosirio y neobabilonio son presentados como constructores y reparadores de palacios y templos⁵⁷. De ahí que este relato original refleje típicamente la ideología de los escribas reales del s. VII que usan la literatura real neosiria con el fin de presentar a Salomón como el rey fundador. Puede sorprender que sea Salomón y no David –el fundador de la dinastía– el que sea presentado, en la versión original de *1R* 3-11*, como el rey ideal de acuerdo con los criterios neosirios y que su reinado sea descrito como reinado de paz, prosperidad y renombre para su reino. Al parecer, hubo más tradiciones existentes acerca de David en el s. VII que acerca de Salomón, que pudieron ser claramente elaboradas más fácilmente sobre el modelo neosirio. Según los escribas del tiempo de Josías, la “grandeza” del reino “israelita”, en el período de Salomón, es presentada claramente como el resultado de la construcción del templo. Esta ideología puede igualmente encontrarse en el relato del reinado de Josías, en el cual la renovación del templo en *2R* 23 es presentada como el preludio de la recuperación de la antigua grandeza de la monarquía davídica.

La reconstrucción de la forma original de la historia posterior de los dos reinos de Israel y Judá, desde la muerte de Salomón hasta Josías, es más complicada aún. Las importantes divergencias entre el texto más antiguo griego de *1R* 12 (= *3R* 12, 24a-z) y la tradición masorética hacen de la recuperación del texto original algo muy complicado, lo cual no puede ser discutido aquí⁵⁸. En

⁵⁷ Se ha observado que las actividades de la construcción en *1R* 5-7 se parecen mucho a una restauración más que a una nueva construcción. (Rupprecht, K. *Der Tempel von Jerusalem: Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?* BZAW 144; de Gruyter, Berlín, 1977). Esto puede ser una reflexión sea sobre realidades históricas, sea sobre el hecho de que los reyes asirios son descritos con frecuencia como restauradores de templos más que como constructores de los mismos.

⁵⁸ Para detalles, cf. SCHENKER, A. “Jeroboam and the Division of the Kingdom in the Ancient Septuagint: LXX 3 Kingdoms 12, 24 a-z, MT 1 Kings 11-12; 14 and the Deuteronomistic History”. En: PURY, A. de; RÖMER, T. y MACCHI, J. D. (eds.). *Op. cit.*, pp. 214-257 y MCKENZIE, *Trouble*, p. 22-40, quien es más escéptico sobre la reconstrucción de una fuente más antigua para *3R* 12, 24 a-z.

todo caso, el relato original debía incluir una primera versión de la rebelión de Jeroboán contra Roboán, el hijo de Salomón, quien llevó a la separación de las tribus del Norte y a la construcción de los santuarios del reino del Norte. Debía contener igualmente un relato de la construcción de los dos santuarios del Norte, en Dan y Betel (y la introducción de las dos estatuas de toros) por Jeroboán (cf. 1R 12, 26-33), ya que el motivo (llamado “pecado de Jeroboán”) sirve continuamente para la evaluación posterior y la crítica de los reyes del Norte, después de Jeroboán. Este motivo encuentra un final en 2R 23, 15 cuando Josías destruyó el altar de Betel, poniendo así fin (de acuerdo con la ideología bíblica) a la innovación cultural de Jeroboán.

Toda la historia de los dos reinos fue reescrita a fondo y ampliada considerablemente por la adición de numerosas historias especialmente de aquellas que introducen material profético, como los relatos acerca de Elías y Eliseo. La mayor parte del relato original debió consistir en una lista de informaciones sobre los reyes tanto del Norte como del Sur, que informaban acerca del nombre del rey, la fecha de la ascensión al trono y la duración de su reinado y establecían una cronología relativa entre los reyes del Norte y del Sur. Hay diferencias de detalles entre el modelo de las informaciones de los reyes del Norte y del Sur, que pueden indicar que los escribas judaítas tenían mucha más información acerca de los reyes de Judá que de los reyes de Israel.

Reyes de Judá	Reyes de Israel
Sincronismo introductorio	Sincronismo introductorio
Edad del rey en su entronización	-
Duración del reinado	Duración del reinado
Nombre de su madre	-
Juicio ideológico	Juicio ideológico
Referencia final de las Crónicas sobre los reyes de Judá	-
Muerte del rey	Muerte del rey
Entierro	-
Nombre del sucesor	Nombre del sucesor

Los escribas de Josías al parecer tenían a su disposición crónicas reales sobre los reinos del Norte y del Sur, a las que se refieren como “Libro de los Anales del rey de Judá/Israel”. Los Anales de los reyes de Israel debieron llegar a

Jerusalén luego de la caída de Samaria, en el año 722. Sin embargo, su empleo en los libros de los *Reyes* refleja con claridad una perspectiva sureña sobre los reyes del Norte, cuyos reyes son culpados sistemáticamente de haber seguido “el pecado de Jeroboán” y de no respetar el templo de Jerusalén. Los reyes del Sur, por su parte, son juzgados conforme al modelo davídico, el fundador de la dinastía de Jerusalén. Aunque la evaluación de estos reyes varía, ninguno de ellos se conformó con el modelo davídico, excepto Ezequías (2R 18, 3-6) y Josías (2R 22, 2). De este modo, las informaciones reales preparan el clímax de la edición de los *Reyes* en el s. VII, con el reino de Josías en 2R 22–23*. Como añadidura a las noticias reales, la edición original de *Reyes* debería haber incluido un informe sobre la destrucción de Samaria y la deportación en 2R 17, 1-6 y el comentario en 17, 21-23 que apunta hacia el comienzo del reino del Norte en 1R 12 y reitera el pecado de Jeroboán como explicación de la caída de Samaria.

Finalmente, la conclusión de la primera edición de los libros de los *Reyes* en el período neasirio terminaba con el relato de la reforma de Josías⁵⁹, que concluía con la siguiente declaración sobre Josías: “No hubo antes rey alguno que como él se volviera a Yahvé con todo su corazón, con toda su alma y con todas sus fuerzas” (2R 23, 25aα) que ofrece una conclusión adecuada a la edición de *Reyes* en tiempos de Josías. Dado que esta declaración es un paralelo literal de Dt 6, 5, que fue parte del comienzo original de la primera edición (en tiempos de Josías) del Código deuteronomista en Dt 6, 4-5. Josías, obviamente, es presentado como el único rey que practicó las instrucciones divinas promulgadas en este código. Más precisamente aún, el relato de la reforma de Josías en 2R 23 constituye junto con Dt 12 y 1R 5–8* el último de los tres pilares de la ideología deuteronomista de la centralización en el período neasirio. Mientras Dt 12, 13-18 fundamenta el requerimiento de la centralización del culto en Jerusalén, Salomón cumple la primera fase de este programa al edificar el templo, en tanto que Josías impone el templo de Jerusalén como el santuario central de Judá (sobre Ezequías como precursor de la reforma de Josías, cf. *supra* IV. 1.). El relato original de la reforma en 2R 22–23* debía tal vez comprender los siguientes versículos: 22, 1-7*.9.13aα; 23, 1.3-15.25aα. En todo caso, la conclusión original de 2R 23* proporciona un argumento contundente de que la edición neasiria de los libros de los *Reyes* fue compuesta por los escribas de la corte real de Jerusalén y pretendió fundamentar la política de la centralización administrativa, económica y religiosa de la Corte en el reinado de Josías.

⁵⁹ Para la versión más antigua de 2R 22–23, véase *supra* III.2.

5. Síntesis: Los orígenes de la biblioteca deuteronomista en el período neasirio

Sintetizando la investigación expuesta arriba, es bastante obvio que los orígenes de la producción literaria deuteronomista debe situarse en la corte de Jerusalén, durante el s. VII a. C. Los primeros deuteronomistas fueron altos funcionarios, la mayoría de ellos escribas. Un buen número de formas literarias, que aparecen desde el *Deuteronomio* hasta los libros de los *Reyes*, son imitación de convenciones literarias asirias. Esto es especialmente claro en el *Deuteronomio* y en el libro de *Josué*. La retórica del Código deuteronomista es tomada de los tratados asirios de vasallaje (los paralelos más claros provienen de los juramentos de lealtad de Asaradón, de los cuales probablemente existía alguna copia en Jerusalén). Las historias de la conquista en *Jos 5–12** se inspiraron también en la propaganda militar asiria, como lo han mostrado Van Seters y otros. Los primeros rollos del *Deuteronomio* y del libro de *Josué* fueron, por lo tanto, compuestos como respuesta judía a la retórica de poder y propaganda asirias. Estos libros reivindican para el Dios nacional judaíta, Yahvé, las funciones y la soberanía de los reyes y dioses asirios. Según Mann, la ideología asiria es militarista y nacionalista⁶⁰ y los mismos términos se aplican a las relaciones de Yahvé con su pueblo en el *Deuteronomio* y en el libro de *Josué*. Los libros de *Samuel* y *Reyes* revelan también paralelos con las convenciones literarias asirias. La descripción de Salomón como constructor o reparador del templo y de rey prudente y acaudalado (*1R 3–11**) depende de la propaganda real asiria y la estructura de *1R 12* hasta *2R 23* es semejante a la de las crónicas reales de Asiria y Babilonia. La historia del declive de Saúl y el ascenso de David (*1S 9–2R 2**) revela poca influencia de Asiria; esto puede señalar hacia tradiciones más antiguas, que aquí fueron reelaboradas. Sin embargo, la insistencia en una dinastía davídica estable podría entenderse como polémica contra las dificultades asirias que aparecían siempre después de la muerte de un monarca. Las historias de David y Salomón y las crónicas de los reyes que les siguieron, ¿se encontraban ya juntas en un rollo o existían aún independientemente, como colecciones sueltas? Es atractivo suponer que había ya una primera edición de un rollo que comprendiera desde la ascensión de David, la construcción del templo por Salomón, la *translatio imperii* del Norte al Sur y la presentación de Josías como un nuevo David y un nuevo Salomón. La finalidad de este rollo, como el de los rollos del *Deuteronomio* y del libro de *Josué*, habría sido la de dar un apoyo ideológico a la política de centralización y a la reivindicación de que el reino de Judá era el “verdadero Israel”. La ideología de la centralización afectó los dominios de la política, la economía y la religión. Después del año

⁶⁰ MANN, M. *The Sources of Social Power. I. A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*. Cambridge University Press, Cambridge, 1986, reimpreso en 1997, pp. 231-237.

722, Jerusalén llegó a ser la “capital real” que generó una concentración del poder político y económico. Esta nueva situación se reflejó en la ideología de la centralización y en el intento de los Deuteronomistas del tiempo de Josías por promover a nivel de religión estatal una veneración monolátrica de Yahvé.

La propaganda deuteronomista se vio cuestionada por la primera crisis en el 609 a. C., cuando el Faraón egipcio, cuyo vasallo había llegado a ser Judá mientras tanto, asesinó a Josías. Pero el verdadero drama sucedió en los años 597 y 587 cuando Jerusalén fue destruida por los babilonios y la familia real y la corte fueron deportadas a Babilonia.