



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

**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 1**

# **CB 106 SOCIOLOGÍA DEL PERIODO BÍBLICO I**

Kessler, Reiner. “Introducción. El método de la historia social”. En *Historia social del antiguo Israel*, 11-29. Salamanca: Sígueme, 2013.

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.

## INTRODUCCIÓN

# EL MÉTODO DE LA HISTORIA SOCIAL

### 1. LA HISTORIA SOCIAL COMO DISCIPLINA Y COMO MÉTODO

La historia social del Antiguo Israel se aborda aquí como una disciplina de la ciencia histórica. Pero, a la vez, es una disciplina esencialmente teológica, pues la Biblia hebrea, como documento teológico fundamental del judaísmo y el cristianismo, narra la historia de Dios, pero no «míticamente», en el sentido de historia de los dioses, sino como historia de Dios con los hombres, centrada en la historia de Dios con su pueblo Israel. Sin conocer la historia de este pueblo no se puede comprender la historia de Dios con este pueblo. La historia social de Israel es necesaria para entender tanto la entidad histórica llamada Antiguo Israel como la entidad teológica llamada Biblia hebrea, que es un documento de ese Antiguo Israel.

#### a) *La historia social como parte de los estudios históricos*

La historia de un pueblo en un determinado espacio de tiempo –aquí, la historia de Israel en el tiempo al que se refieren los escritos de la Biblia hebrea y en el que fueron compuestos– es siempre historia social en tanto que un pueblo es una entidad social. No obstante, la historia social como disciplina de la ciencia histórica tiene un objeto especial. Se halla en la línea de otras historias especiales, como la historia de la religión, la historia de la literatura o la historia del arte.

Sin embargo, cuál sea su objeto propio es menos patente que en otras disciplinas especializadas de la historia. No es posible hablar sobre las estructuras de una sociedad sin tener en cuenta su sistema económico, que es objeto de la historia económica. Pero tampoco se puede prescindir de la constitución jurídica,

objeto de la historia del derecho. Otro tanto hay que decir de las estructuras y las instituciones políticas, cuya historia es una de las tareas de la política como ciencia.

A pesar de cierta vaguedad –que debemos reconocer–, el objeto de la historia social se puede restringir cuando *no* está relacionada con determinadas *manifestaciones* de una sociedad, ni primariamente con determinados *acontecimientos*. El objeto de la historia social es más bien la *forma* de la sociedad misma. En todo caso, la palabra «forma» sugiere algo estático, cosa que no es cierta en este caso. La forma de una sociedad está sujeta a un constante cambio, en ocasiones imperceptible y en otras vertiginoso. Por eso la historia social –como su nombre indica– estudia siempre la forma de una sociedad en su historia.

#### b) *La historia social como método exegetico*

En el debate sobre la historia social de Israel sostenido en las últimas décadas, no se ha contemplado esa historia social como disciplina parcial de la historiografía que retrata la sociedad del antiguo Israel. Como disciplina teológica, como disciplina parcial de la exégesis veterotestamentaria, esa historia social tiene que ver siempre con los textos bíblicos. Y la reciente exégesis basada en la historia social no solo indaga aquí el *Sitz im Leben* o situación vital de un género particular, como hizo ya la antigua «historia de las formas», sino los *intereses* que subyacen en los textos. Esa exégesis conecta esta cuestión con la pregunta inversa: cómo las ideas religiosas que se condensan en los textos influyen en el proceso social de la época<sup>1</sup>.

Con su pregunta por los intereses que se condensan en los textos, esta exégesis que trabaja en línea socio-histórica viene a subrayar que en cada sociedad hay una serie de intereses que en parte se solapan y en parte se apoyan mutuamente, pero que también pueden actuar disociados o en fuerte confrontación. Y tal exégesis parte del supuesto de que también los textos participan en esa red de intereses, aunque generalmente no en el sentido de simple reflejo de un determinado interés en un deter-

1. Cf. Otto, *Sozialgeschichte Israels*. La referencia completa de las obras citadas se encuentra en la bibliografía final, p. 291ss.

minado texto. «Las contradicciones entre diversos enunciados de la Biblia suelen estar condicionadas por el diferente origen social de esos textos»<sup>2</sup>. Si ese esta la vía de investigación, hay que poner de relieve esa red de intereses, buscar los condicionamientos de los diversos intereses y comprender la interacción entre ellos así como sus procesos de cambio.

Hay que aludir aquí a las consecuencias que tiene esta idea de la exposición socio-histórica de la Biblia. Afectan a la relación con los textos bíblicos, de suerte que la exposición socio-histórica de la Biblia, «frente a las tendencias ideológicas al encubrimiento, atenuación y armonización, que se dan también en determinados ámbitos de los escritos bíblicos..., trata de los conflictos sociales de entonces como de hoy, y viene a ser una crítica de las ideologías»<sup>3</sup>. Las consecuencias de una interpretación socio-histórica de la Biblia así entendida alcanzan hasta las cuestiones ético-sociales y de praxis teológica, de modo que cabe afirmar que «la propia interpretación socio-histórica de la Biblia» evidencia «un asomo de teología de la liberación»<sup>4</sup>.

No es posible ampliar aquí estas líneas<sup>5</sup>, ni es necesario en modo alguno detallar todas las implicaciones y consecuencias de esta idea de la exégesis socio-histórica de la Biblia para poder realizar los desarrollos siguientes. Pero subrayo mis propios intereses teóricos cuando hago constar que la «historia social de Israel» abarca, a mi entender, algo más que mi intento inmediato de reconstruir la historia social de Israel como disciplina parcial de la historiografía del antiguo Israel.

## 2. HISTORIA DE ACONTECIMIENTOS Y «A LARGO PLAZO»

La definición de historia social como investigación de la estructura de una sociedad a lo largo su historia, comporta el intento de conectar entre sí un elemento estático y otro dinámico. En la existencia de los organismos vivientes, el tiempo no discurre como un continuo uniforme, sino con diversa intensi-

2. Schottroff, *Thesen zur Aktualität*, 2.

3. *Ibid.*, 3.

4. *Ibid.*

5. Algunas notas se encuentran en la parte final de este libro.

dad. Tiempos de cambio brusco se alternan con largas fases de relativa estabilidad, en las que apenas cambia nada, al menos en la superficie visible.

Todo estudio histórico debe tener en cuenta estas variaciones. Desde el trabajo pionero del historiador francés Fernand Braudel sobre el Mediterráneo (1946), se distinguen tres ritmos diferentes en el devenir histórico: en la «historia a largo plazo» se aborda la relación del hombre con su entorno natural; cuando el entorno le es favorable, esa historia transcurre inmóvil, por decirlo así (eso sucedía, al menos en cierta medida, cuando Braudel escribió su libro). En la «historia de acontecimientos», objeto de la historiografía tradicional, se trata en cambio de sucesos concretos, de movimientos que cambian bruscamente en la superficie. La historia social –que Braudel denomina «la de los grupos y agrupaciones»– se sitúa entre ambas. Debe tener en cuenta las condiciones naturales que no son perceptibles en sí mismas. Pero debe tener en cuenta los «acontecimientos» –en nuestro caso, por ejemplo, las sucesivas conquistas de asirios, babilonios, persas y griegos– e investigar sus efectos en la organización social de la comunidad<sup>6</sup>.

Todo estudio histórico debe tener en cuenta estos diferentes ritmos; pero cada uno tiene también un enfoque diferente. En el campo de la historia de acontecimientos hay, por ejemplo, una controversia sobre el año de la conquista babilónica de Jerusalén, 587 o 586. Para la historia social, la diferencia de un año es irrelevante. Para la historia de la literatura es importante averiguar si profetas como Amós o Miqueas escribieron sus proclamas verbales o fue obra de discípulos y adeptos tras la muerte de los profetas. Para la historia social que toma los textos como fuente, la cuestión es, en cambio, accesorio.

Los ejemplos se podrían multiplicar sin dar la impresión de arbitrariedad. Que un texto profético sea preexílico o contenga solo retroproyecciones del tiempo posterior al destierro, es sin duda relevante para la historia social<sup>7</sup>. Interesa también a la his-

6. Braudel, *Schriften zur Geschichte*, 21.

7. Chaney, *Systemic Study*, 58 utiliza para tales distinciones de épocas el concepto de «divisoria hidrográfica sistémica» (*systemic watershed*).

toria social averiguar si los acontecimientos militares, diplomáticos o político-comerciales que se relatan a propósito de David y Salomón son hechos históricos o ficciones literarias.

Hay que señalar, no obstante, que *la historia social es «una historia de ritmo lento»*<sup>8</sup>. En tanto que historiografía, trata obviamente de transformaciones. Pero busca ante todo captar la forma –o, mejor, las diversas formas– que adoptó la sociedad por ella investigada y que permanecieron estables durante periodos bastante prolongados. De ahí que no necesite interesarse por cada acontecimiento, ni tenga que datar exactamente por décadas cada fuente consultada. La historia social puede permitirse cierta imprecisión controlada en lo que respecta a la datación de acontecimientos y fuentes.

### 3. DESCRIPCIÓN DE LA HISTORIA SOCIAL

Puesto que la tarea de investigación socio-histórica es combinar el momento concreto –estático– en el que se describe la forma de una sociedad con la descripción dinámica de su desarrollo histórico, son posibles dos puntos de partida. La exposición socio-histórica puede comenzar con la forma de la sociedad y dar cuenta de ese fenómeno amorfo que es la «forma de la sociedad», o puede arrancar con el desarrollo histórico y ofrecer una división por épocas «de ritmo lento».

#### a) *Historia social como historia de las instituciones*

«Sociedad» es un concepto muy amplio y abstracto. Si se intenta caracterizar una determinada sociedad con un único concepto –para épocas pasadas podemos utilizar conceptos como «sociedad agraria» o «sociedad feudal»; para las actuales, expresiones como «sociedad de consumo» o «sociedad de vivencias»–, con él nos referimos solamente a un determinado rasgo de esa sociedad, aunque nuestra intención sea destacar el rasgo típico. Pero de ese modo no se muestra todo el entramado de relaciones sociales.

8. Braudel, *Schriften zur Geschichte*, 21.

De ahí la necesidad de diferenciar el fenómeno abstracto y amorfo llamado sociedad. Si se entiende el conjunto de la sociedad como un gran sistema, cabría hablar, por ejemplo, de subsistemas. Siguiendo la tradición de la sociología francesa, yo empleo el concepto de *institución*, que tiene un significado más amplio que la palabra alemana equivalente<sup>9</sup>.

Si en la exposición socio-histórica se comienza con las instituciones, predomina necesariamente el elemento estático. Sin embargo, el elemento dinámico no desaparece, porque, en primer lugar, cada institución tiene su historia y, por otra parte, determinadas instituciones, como la realeza en Israel y Judá, solo tienen un determinado lugar histórico. Estas dos circunstancias confieren solidez de una exposición histórico-social centrada en las instituciones. Tal exposición puede asimismo tomar en consideración el hecho de que diferentes instituciones tienen diferentes ritmos de desarrollo. Así, las estructuras familiares suelen permanecer estables durante bastante tiempo, mientras que las instituciones militares están sujetas a numerosos cambios durante la época relativamente breve de la monarquía. Esto ofrece la gran ventaja de que podemos establecer una cierta jerarquía de las instituciones. Así, por ejemplo, Erhard Gerstenberger antepone a su obra *Teologías en el Antiguo Testamento* un «sumario de la historia social de Israel», y lo distribuye como sigue: familia y clan; aldea y villa; agrupaciones tribales; el Estado monárquico; comunidades confesionales y parroquiales<sup>10</sup>. Las tres primeras instituciones son instituciones básicas que pueden modificarse; pero son relevantes para toda una época, coincidente con el Antiguo Testamento, mientras que el Estado monárquico o la comunidad confesional y parroquial son claramente secundarios respecto a ellas y solo existen en épocas concretas.

9. Los traductores alemanes de la obra de Roland de Vaux, que en el original francés lleva el título de *Les institutions de l'Ancien Testament*, procuraron tenerlo en cuenta traduciendo *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* (El Antiguo Testamento y sus ordenamientos de vida) (De Vaux, *Das Alte Testament*). Sin embargo, el concepto de «ordenamiento de vida» sugiere un elemento normativo, propio de una antropología teológica, ajeno al concepto sociológico de institución.

10. Gerstenberger, *Theologien im Alten Testament*, 21-25.

Este último ejemplo muestra que incluso una exposición de la historia social centrada en las instituciones debe tener una idea elemental de los periodos en que divide el espacio de tiempo en cuestión. Esto permite hacer de esa división de épocas el punto de partida de la exposición.

b) *Historia social como historia de periodos históricos*

La exposición de la historia social que tiene en cuenta los periodos o épocas es una forma alternativa de explicación; en ningún caso se trata del método «correcto» frente al «falso». Son complementarios, difieren solo los acentos. Así como la exposición de las instituciones debe tener siempre en cuenta la división de las épocas, la exposición por épocas debe tener siempre una idea de las instituciones que quiere presentar. Con el modo de exposición aquí elegido, por épocas, el acento recae en el proceso histórico; la descripción de las estructuras sociales de la sociedad queda subordinada a la división por épocas. De lo contrario habría que hablar no ya de una historia social, sino de una sociología de Israel. El peso de la exposición recae, pues, más en los grandes cambios y en lo característico de determinada época que en los rasgos de continuidad, por ejemplo, en las estructuras familiares. Por eso debemos ser conscientes de que una sociedad premoderna pasa también, durante mil años aproximadamente, por unos cambios dramáticos que es preciso describir.

La elección del modo expositivo por épocas no desestima una exposición basada en las instituciones, más bien la necesita y está relacionada con ella. Tal elección viene a ser una alternativa que implica un determinado posicionamiento ante la historia de la investigación. Lo veremos seguidamente.

#### 4. HISTORIA DE LA DISCIPLINA

La historia de Israel en tiempo bíblico y las denominadas «realia», es decir, los objetos materiales, lugares y también instituciones sociales mencionados en la Biblia, han despertado interés desde que existe un canon de escritos bíblicos necesitados de interpretación. Porque en todas las reflexiones sobre el



múltiple sentido de la Escritura, el *sensus litteralis* desempeña un papel decisivo y no es posible alcanzarlo sin conocimientos de historia y de esas realidades. En su exposición sobre la «arqueología hebrea», I. Benzinger ofrece un breve compendio de la historia de esta disciplina desde la antigüedad<sup>11</sup>.

Lo cierto es que esta disciplina experimenta un auge extraordinario desde el siglo XIX. El desciframiento de jeroglíficos y caracteres cuneiformes, las excavaciones en Oriente próximo, los numerosos viajes de investigadores europeos y las nuevas formas de documentación (fotografía) multiplican la cantidad de conocimientos hasta dar origen a una nueva cualidad. Si hasta ahora la Biblia era casi la única fuente para la historia y las realidades de Israel, ahora pasa a ser una fuente entre otras muchas, cuyo valor hay que determinar antes de nada.

Esta nueva situación hace que desde finales del siglo XIX aparezca toda una serie de obras recopiladoras que, por cierto, se encuentran aún dentro de la tradición de anteriores investigaciones sobre las antigüedades bíblicas.

#### a) *En la tradición de las antigüedades bíblicas*

El citado I. Benzinger comienza su *Arqueología bíblica* (1893) con una definición. Arqueología bíblica sería el nombre de «una disciplina histórica especial que tiene por objeto la exposición científica de todas las relaciones vitales, de las costumbres y usos, de las instituciones religiosas de los hebreos»<sup>12</sup>. Por un lado, se trata de una idea de la arqueología mucho más amplia que la actual, circunscrita a las excavaciones y sus resultados. En segundo lugar, se trata solo de una disciplina parcial «de la totalidad, siempre anhelada, de una historia de la cultura», disciplina de la que se extraen, en una arqueología bíblica así entendida, «la historia política, la historia literaria y la historia religiosa»<sup>13</sup>. La estructura de la obra de Benzinger puede considerarse como ejemplar. Comprende cuatro partes: tierra y gente, antigüedades privadas, antigüedades públicas y antigüedades sagradas.

11. Benzinger, *Hebräische Archäologie*, 5-8.

12. *Ibid.*, 1.

13. *Ibid.*

Rudolf Kittel cumple en cierto modo la exigencia de Benzinger: una exposición completa debe incluir también «la historia política, la historia de la literatura y la historia religiosa». En su *Historia de Israel* –primera edición entre 1888 y 1892–, se propone integrar los elementos de una historia de la cultura y de la religión. Así, a cada sección de la obra, dividida cronológicamente según la historia política, agrega una exposición acerca de la cultura y la religión de la época<sup>14</sup>.

Lo que en Kittel es parte de la historia general de Israel, en Alfred Bertholet pasa a ser el objetivo prioritario: su obra, aparecida en 1919, se titula *Historia cultural de Israel*<sup>15</sup>. Pero el mayor impulso hacia una historia cultural de Israel se debe a la obra del danés Johannes Pedersen –cuyos primeros volúmenes se publican en danés en 1920–, gracias a la traducción inglesa, *Israel. Its Life and Culture*, en cuatro tomos, publicados entre 1926 y 1940<sup>16</sup>. Por ejemplo, en el tratado sobre la noción hebrea del alma<sup>17</sup> –que ocupa 160 páginas– se integra en la historia social lo que en la historiografía francesa se denomina «historia de las mentalidades». Algo similar se propone Salo Wittmayer Baron en su monumental *Historia social y religiosa de los judíos* (1937), aunque con escasa influencia en Europa<sup>18</sup>.

Los estudios de historia social en la tradición de las antigüedades bíblicas alcanzan una cierta cima con las *Instituciones* de Roland de Vaux. Si nos fijamos en el subtítulo de los dos volúmenes, volvemos a encontrar exactamente la misma estructura que tenía ya la *Arqueología bíblica* de Benzinger: el primer volumen trata de «supervivencia del nomadismo; estilo de vida familiar; instituciones civiles»; el segundo de «instituciones militares» y de «instituciones religiosas»<sup>19</sup>.

Todas estas obras presentan dos notas comunes. En primer lugar, exponen los temas de forma descriptiva y se abstienen de teorizar sobre la sociedad del antiguo Israel que describen.

14. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*.

15. Bertholet, *Kulturgeschichte Israels*.

16. Pedersen, *Israel*.

17. *Ibid.*, 99-259.

18. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*.

19. Vaux, *Das Alte Testament*.

Frants Buhl, que el año 1899 hace un análisis de las «condiciones sociales de los israelitas», expresa su idea diciendo que quiere ofrecer «una lisa y llana exposición del material existente en el Antiguo Testamento, lejos de todas las teorías y elucubraciones»<sup>20</sup>. En segundo lugar, las exposiciones –exceptuando la *Historia de Israel* de Kittel– se quedan en la superficie histórica. Paul Volz sostiene en sus *Antigüedades bíblicas* (1914): «Dentro de las distintas secciones se reúne, muchas veces sin previo examen, lo que está muy disociado en el tiempo»<sup>21</sup>. Aduce dos motivos: que el proceso diacrónico dentro de las instituciones sociales es con frecuencia difícil de rastrear; y que el modo de vida suele modificarse poco en el curso del tiempo. Hay que añadir un tercer motivo, aunque inconsciente: la imagen histórica de estas presentaciones es excesivamente bíblica, de modo que el periodo primitivo, que es equiparado a lo descrito en el Pentateuco, desempeña un papel decisivo. Se suelen considerar solamente dos épocas: la anterior y la posterior a la conquista de la tierra prometida. Y como consecuencia tardía del interés romántico por los orígenes, solo hay un verdadero interés por el periodo primitivo hasta el tiempo de la monarquía. Kittel pone así fin a su historia de Israel con la destrucción de Jerusalén el año 587.

Por tanto, frente a los autores que analizaremos a continuación, cabe caracterizar los trabajos realizados en la tradición de las antigüedades bíblicas como «obras descriptivas que se abstienen de cualquier construcción teórica»<sup>22</sup>. Este tipo de obras deberían clasificarse más como historia social orientada a las instituciones que como historia de los periodos históricos. En todo caso, así como la orientación hacia las épocas no descalifica la orientación hacia las instituciones, tampoco quedan desfasadas las exposiciones descriptivas de las condiciones de vida del antiguo Israel; por eso, tales exposiciones siempre vuelven a ser también necesarias en el estado actual de la investigación<sup>23</sup>.

20. Buhl, *Die sozialen Verhältnisse der Israeliten*, prólogo.

21. Volz, *Die biblischen Altertümer*, prólogo.

22. Welten, *Ansätze*, 212.

23. Como ejemplo reciente cf. Matthews - Benjamin, *Social World*.

b) *La sociología religiosa del judaísmo antiguo*

Para la arqueología bíblica que acabamos de presentar, la investigación de los hechos y condiciones sociales es siempre una mera ciencia auxiliar subordinada a la comprensión de los escritos bíblicos<sup>24</sup>. No ocurre así con los estudios del antiguo Israel a la luz de la sociología religiosa. Estos intentan conocer su religión y la sociedad que le dio origen. Para ello, los escritos bíblicos no son el auténtico objetivo del trabajo, sino fuente y, acaso, parte del tema investigado: religión y sociedad. Esto aparece ejemplarmente expuesto en la obra póstuma de Max Weber, editada el año 1921, sobre el judaísmo antiguo<sup>25</sup>. Ya el hecho de que apareciera como tercer volumen de los artículos reunidos sobre la sociología religiosa, indica que su lugar no es la ciencia bíblica, sino precisamente la sociología religiosa.

Max Weber se apoya obviamente en los estudiosos de la Biblia, como señala en una nota sobre «el judaísmo antiguo» que abarca seis páginas<sup>26</sup>. Pero plantea otras cuestiones, que parten de la constatación de que, sociológicamente hablando, los judíos eran un «pueblo paria»<sup>27</sup> –lo que, según Weber, es aplicable al judaísmo desde el destierro de Babilonia hasta el presente–. «El problema es, por tanto: ¿cómo llegaron a ser los judíos un pueblo paria con esa peculiaridad tan específica?»<sup>28</sup>.

Para responder la pregunta, Weber comienza con las clases principales de una sociedad preestatal: los beduinos, la población urbana, los campesinos y los seminómadas. Pero no se conforma con una descripción superficial de cada grupo, sino que encuentra una constelación de intereses: «Un mismo enfrentamiento con el patriciado urbano y con los beduinos mantenían los agricultores y los pastores; esta oposición propició la aparición de intereses comunes en estos últimos grupos frente a los

24. Schottroff, *Soziologie und Altes Testament*, 47: «La investigación de la realidad social del antiguo Israel no ha alcanzado hasta hoy más allá de la categoría de una ciencia auxiliar histórica».

25. De la bibliografía sobre Max Weber, cf. Kreuzer, *Max Weber*; Otto, *Hat Max Webers Religionssoziologie*; Id., *Max Webers Studien*; Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*; Talmon, *The Emergence of Jewish Sectarianism*.

26. Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, 234-240.

27. *Ibid.*, 241.

28. *Ibid.*, 244.

primeros»<sup>29</sup>. Weber, partiendo del concepto de «alianza», califica después como «confederación» la forma de sociedad en la que esa constelación de intereses alcanza un equilibrio relativamente estable<sup>30</sup>. Esta confederación es «una alianza bélica bajo y con Yahvé como el Dios guerrero de la alianza»<sup>31</sup>. «Tal alianza israelita, de escasa consistencia, no dispuso hasta el tiempo de la monarquía, que se sepa, de órganos políticos duraderos»<sup>32</sup>.

Esta caracterización implica ya que el auge de la monarquía inauguró una nueva época en la historia social del antiguo Israel. Esto no es válido aún para el reinado de Saúl y los primeros tiempos de David, pero sí «una vez modificada totalmente la estructura de la monarquía desde la residencia urbana de David y, definitivamente, desde Salomón»<sup>33</sup>. En esta nueva estructura tienen una importancia decisiva el asentamiento urbano y el «cambio en la organización del ejército que ello supuso»<sup>34</sup>. «A partir de la inoperante federación de campesinos, grupos pastoriles y pequeñas ciudades de montaña... Salomón intentó crear un artificio político rígidamente organizado»<sup>35</sup>.

Naturalmente, el final de la monarquía constituye el tránsito a la tercera época, la que Weber denominó del «pueblo paria», aunque las raíces de su existencia haya que buscarlas antes, sobre todo en los profetas preexílicos. Por «pueblo paria» hay que entender, según Weber, «un pueblo huésped, ritual, formal o fácticamente segregado de su entorno social», de lo que cabe derivar «los rasgos esenciales de su relación con el entorno, sobre todo su... voluntaria existencia como gueto y una especie de dualismo entre moral interior y moral exterior»<sup>36</sup>.

No podemos discutir aquí la tesis de Weber sobre el pueblo paria, que, en realidad, no tuvo seguidores<sup>37</sup>. Lo importante para nosotros es lo que se infiere de ella como estimación

29. *Ibid.*, 316.

30. *Ibid.*, 347.

31. *Ibid.*, 357.

32. *Ibid.*, 360.

33. *Ibid.*, 381.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*, 382.

36. *Ibid.*, 241.

37. Sobre la crítica a esta tesis de Weber, cf. ya Guttman, *Max Webers Soziologie*, 321; en detalle Cahnman, *Der Pariah und der Fremde*.

global del enfoque de Weber. A diferencia de las exposiciones descriptivas de las antigüedades bíblicas, Weber se interesa por la caracterización teórica de la sociedad investigada; él la denomina federación, monarquía y pueblo paria. Y a diferencia de las exposiciones ahistóricas, o que, a lo sumo, distinguen entre un tiempo previo al asentamiento y el tiempo del asentamiento, Weber estudia las características de la época como tales y las transiciones, de forma que no se detiene –al contrario que la *Historia de Israel* de Kittel–, en el final de la monarquía, sino que dedica la segunda de las dos partes de su investigación al tema del «origen del pueblo paria judío».

El trabajo de Weber influyó profundamente en los estudiosos alemanes del Antiguo Testamento, aunque rara vez lo hayan hecho explícito los autores. Sobre todo Albrecht Alt y Martin Noth asumen el interés teórico por las formaciones sociales y sus procesos y transiciones. También cabe atribuir a Weber teorías como la trashumancia de los nómadas del ganado menor, la alianza bélica tribal de la época preestatal, el peso del contraste ciudad-campo en la época monárquica o la descripción del Israel preexílico como comunidad cultural. A estas habría que añadir nuevas proposiciones, como la tesis de una anficiónía del Israel preestatal, o las categorías tomadas del feudalismo medieval para el tiempo monárquico (vasallaje, feudo, bienes de la Corona, etc.)<sup>38</sup>. Estas propuestas y categorías no se encuentran en Weber, pero son, sin lugar a dudas, «efecto... de la tesis de Weber»<sup>39</sup>. Como en éste, propician el intento de concebir la realidad social y religiosa del antiguo Israel con ayuda de la sociología y, de manera especial, de la sociología religiosa.

Desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX se desarrolla en Francia algo desconocido por mucho tiempo en Alemania: una imagen totalmente autónoma del antiguo Israel que, no obstante, puede compararse en sus postulados y estructuras básicas con la esbozada por Weber. Su fruto más impor-

38. Sobre el primero, cf. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*; sobre el último, las aportaciones en Alt, *Kleine Schriften*, que versan sobre la organización social en Israel.

39. Schottroff, *Soziologie und Altes Testament*, 54.

tante es la obra del veterotestamentarista protestante de Augsburgo Antonin Causse, aparecida en 1937, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Le problème sociologique de la religion d'Israel*. Ya la dedicatoria indica en qué tradición se sitúa el autor y en qué difiere esa tradición de la orientación alemana representada por Weber. El libro está dedicado al profesor Lévy-Bruhl como «maestro de los estudios sobre la mentalidad primitiva»<sup>40</sup>. Y en la deficiente «consideración de la estructura primitiva de la mentalidad, del orden social de Israel», es donde ve Causse la debilidad del estudio de Weber, aunque sienta verdadera admiración por su acierto «intuitivo»<sup>41</sup>.

A pesar de esa relevancia que la historiografía francesa atribuye incluso hoy a la historia de la mentalidad, Causse persigue una meta similar a la de Weber: «El problema capital consiste en conocer cómo se produjo el tránsito desde esta mentalidad primitiva, prelógica y rutinaria, a ideas éticas, racionales e individualistas más desarrolladas. Al estudiar en las siguientes páginas la crisis de la agrupación social en el antiguo Israel y los orígenes de la colectividad judía, he intentado determinar algunos aspectos de esa transición»<sup>42</sup>. Como en Weber, hay dos temas en este programa. Por una parte es preciso describir en términos sociológicos las estructuras sociales y las mentalidades asociadas con ellas en las distintas épocas («grupo étnico», «colectividad religiosa», «nación»<sup>43</sup>, «secta»<sup>44</sup>). Por otra parte, existe un interés fundamental por las transiciones. Lo muestra ya en el título la formulación, reiterada luego con frecuencia, «desde... hacia»; se habla constantemente de «tránsito», como en la cita anterior; y de la «crisis de la agrupación social» trata el título en dos de las cuatro partes principales<sup>45</sup>.

40. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, dedicatoria («le maître des études sur la mentalité primitive»).

41. *Ibid.*, 9, nota 1: Weber «no ha tenido en cuenta suficientemente la estructura primitiva de la mentalidad, la organización social de Israel».

42. *Ibid.*, 9: «...el problema esencial... es... saber cómo se ha verificado el paso de esta mentalidad primitiva, prelógica y gregaria... a concepciones éticas, racionales e individualistas más evolucionadas. En las páginas que siguen, intentaré describir ciertos aspectos de este paso...».

43. *Ibid.*, 183.

44. *Ibid.*, 236, 301.

45. *Ibid.*, partes I y II.

Resulta así plenamente correcto lo que hace Peter Welten cuando, tras las «obras descriptivas con amplia renuncia a la formación de teorías», reúne, como segundo «grupo objetivo» de precursores de la reciente historia social, los trabajos de Weber y Causse bajo el título «obras que hacen propuestas teóricas no marxistas»<sup>46</sup>.

c) *Desde 1968*

El tiempo posterior a la Segunda Guerra Mundial se caracteriza por la desatención inicial a las imágenes del antiguo Israel esbozadas en el periodo de entreguerras. Las referencias a Alt y Noth en el área lingüística germana, a Pedersen en el ámbito escandinavo-anglosajón-holandés, a Causse y autores afines en el territorio románico de impronta francesa<sup>47</sup>, indican un amplio consenso. Las voces críticas son minoritarias y, en general, se interesan poco por la historia social, tan poco que tras el alborear de la «reciente historia social» predomina a menudo la impresión de que aflora algo totalmente nuevo, sin precedentes<sup>48</sup>.

Este alborear de la reciente historia social va unido de dos formas al número –real y simbólico– del año 1968. Por un lado, 1968 es el año en que un movimiento político, social y cultural extraparlamentario salta al escenario de la mayoría de los países occidentales. Una parte –no muy considerable, desde luego– de este movimiento está constituida por estudiantes de teología en Alemania, miembros de agrupaciones estudiantiles, pero también por militantes de comunidades eclesiales. En su crítica al estado de cosas y su demanda de cambios en la sociedad y la Iglesia, redescubren especialmente, junto a otras tradiciones bíblicas, la crítica social de los profetas. Las «Kritische Blätter» (hojas críticas) aparecidas por aquellos años en Westfalia llevan el nombre programático de «Amós».

46. Welten, *Ansätze*, 213.

47. Para completar el mapa de los puntos difíciles en las investigaciones de la Biblia hebrea, conviene señalar que los investigadores suelen sentirse especialmente comprometidos con las tradiciones vigentes en su lugar de origen.

48. Welten, *Ansätze*, 207, habla correctamente «de un olvido en nuestra reciente historia de la ciencia» que afecta a los «inicios de la investigación sociohistórica del Antiguo Testamento en el siglo XX».



Pero 1968 es también –en una intensificación de lo simbólico– el año de nacimiento de la teología latinoamericana de la liberación<sup>49</sup>. En ese año, la segunda conferencia de obispos católicos celebrada en Medellín (Colombia), siguiendo las huellas del concilio Vaticano II, ratifica oficialmente la nueva relevancia de la Biblia y la dedicación a los pobres. En 1970 aparece en Lima (Perú) la programática *Teología de la liberación* de Gustavo Gutiérrez, que en 1973 es traducida al alemán<sup>50</sup>.

Buena parte de las declaraciones que hace el movimiento extraparlamentario en Alemania (y en los demás países occidentales), al igual que buena parte de lo que acontece en Latinoamérica bajo el nombre de *lectura popular* en las comunidades de base, pertenece al ámbito de la literatura gris<sup>51</sup>. Para la historia de la investigación científica especializada, el influjo de esa «literatura panfletaria»<sup>52</sup> es solo indirecto, pero también muy amplio. Se condensa en una serie de contribuciones sobre el tema de la crítica social profética<sup>53</sup>. Solo una pequeña parte de esos estudios recoge positivamente el interés recién despertado; la mayoría rechaza las presuntas o reales pretensiones de considerar a los profetas veterotestamentarios revolucionarios sociales o luchadores de la liberación<sup>54</sup>. La profusión de trabajos demuestra el efecto fecundante de una iniciativa que no pretendía en primer lugar afectar a los especialistas. En todo caso, esas propuestas tampoco son aceptables en términos absolutos, pues los estudios de finales de los 60 e inicios de los 70 tenían en cuenta a sus precursores en la ciencia especializada, con los que debatían<sup>55</sup>.

49. De Wit, *Leerlingen van de armen*, 25.

50. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*.

51. Cf. Welten, *Ansätze*, 208; para Latinoamérica, cf. el breve e instructivo panorama de Reimer, *Richtet auf das Recht!*, 11-17.

52. Reimer, *Richtet auf das Recht!*, 13.

53. Menciono solo algunos: Koch, *Die Entstehung*; Wanke, *Zu Grundlagen*; Fendler, *Zur Sozialkritik des Amos*; Stolz, *Aspekte*; Loretz, *Die prophetische Kritik*; Holm-Nielsen, *Die Sozialkritik der Propheten*. La enumeración no es completa y cesa a mediados de los años 70.

54. Una frase típica es, por ejemplo, el resumen de Holm-Nielsen, *Die Sozialkritik der Propheten*, 22: «Los profetas no son subversivos y revolucionarios en sentido marxista, y por eso no habría que utilizar su predicación para cimentar una concepción marxista de la sociedad».

55. Mencionemos aquí solamente a Kraus, *Die prophetische Botschaft*; Alt, *Der Anteil des Königtums*; Donner, *Die soziale Botschaft*.

Tras la primera reacción a los nuevos procesos sociales, que se concreta de entrada en contribuciones más bien breves, aparecen desde mediados de los 70 unos trabajos que retornan a las cuestiones esbozadas ya desde los años 20. Se revisan los viejos enunciados y algunos se desmontan, tal como hacen C. H. J. Geus (1976) con la «anfictionía» de Noth, y Christa Schäfer-Lichtenberger (1983) con la «federación» de Weber. Sin embargo, al margen de cualquier crítica a planteamientos anteriores, se acoge positivamente el interés por la concepción teórica de las formas de sociedad. En especial, se asume el planteamiento de Max Weber, de orientación sociológica, como demuestra la colaboración de numerosos científicos de la Biblia en los dos volúmenes editados por W. Schluchter sobre los estudios de Weber sobre el judaísmo antiguo y sobre el cristianismo primitivo publicados en 1981 y 1985—.

No se trata solo de destruir antiguos teoremas, sino de realizar nuevas propuestas. Apoyados en los trabajos del sociólogo y antropólogo Christian Sigrist, Frank Crüseman y Rainer Neu describen el Israel preestatal como linaje-sociedad segmentaria y como una anarquía regulada<sup>56</sup>. Para los temas sociales, que constituyen el trasfondo de la crítica social profética, O. Loretz introduce el concepto de capitalismo de rentas, asumido por Hans Bobek, mientras que Hans G. Kippenberg prefiere hablar, apoyado en Karl Marx, de antigua sociedad de clases<sup>57</sup>. El Israel postexílico, en cambio, es descrito por Joel Weinberg como una comunidad de ciudadanos-templo<sup>58</sup>.

La influencia del marxismo en las nuevas teorías es relativamente escasa<sup>59</sup>. Es cierto que se utiliza a menudo el concepto de clases sociales y se intentan explicar procesos históricos desde

56. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum*; Neu, *Von der Anarchie zum Staat*.

57. Loretz, *Die prophetische Kritik*; Kippenberg, *Die Typik antiker Entwicklung*. Sobre el debate, cf. Kessler, *Frühkapitalismus*.

58. Weinberg, *The Citizen-Temple Community*.

59. En ocasiones se juzga esto de otro modo con pasión antimarxista, pero apenas cabe demostrarlo. Cf. el recelo de Loretz, *Die prophetische Kritik des Rentekapitalismus*, 272 de que en el debate reciente se enjuicie a los profetas «a partir de su influencia, por ejemplo, en K. Marx como cofundadores del socialismo moderno», con la nota explicativa destinada a documentar esto: «Cf., por ejemplo, las alusiones, casi siempre imprecisas, en la bibliografía».

la dinámica de la lucha de clases; también se ha atribuido gran peso a los datos económicos y sociales, y se ha tenido en cuenta especialmente lo relativo a la propiedad. Pero todo eso se encuentra también en Max Weber. Así, resulta una excepción el estudio decididamente marxista del profesor moscovita M. Lurje sobre las «condiciones económicas y sociales en el reino israelita-judío» –publicado en 1927 en los suplementos a la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*–<sup>60</sup>. Habrá que partir, entonces, de una vaga influencia del marxismo, transmitida por trabajos aparecidos en controversia con Marx.

Obviamente, el renacido interés por la historia social no se limita a la propuesta de modelos teóricos. El trabajo principal se realiza en una serie de estudios particulares. Se concentran en determinadas épocas –por ejemplo, sobre la formación del Estado del antiguo Israel o sobre la sociedad y el Estado en el Judá preexílico<sup>61</sup>–; investigan determinadas instituciones –por ejemplo, los funcionarios en la época de la monarquía israelita, o el concepto social típico del «extranjero» (*ger*)<sup>62</sup>; o examinan determinados textos bíblicos por su especial interés social –por ejemplo, la crítica social del libro de Amós en perspectiva histórico-crítica, socio-histórica y arqueológica», o la justicia social en los profetas de Israel<sup>63</sup>–. Son ejemplos del amplio número monografías, por no hablar de la multitud de ensayos y artículos de diccionarios.

Sin embargo, se tardó bastante en realizar una visión de conjunto sobre la historia social de Israel. Una primera e importan-

60. Lurje, *Studien*. En una primera reacción, el entonces profesor en Marburgo W. Baumgartner elogia con énfasis: «El punto de vista que aparece aquí constantemente está tan justificado y es tan subjetivo como cualquier otro moderno, y no es difícil demostrar su unilateralidad. Basta con preguntar si ese punto de vista puede promover, en su unilateralidad, la comprensión del Antiguo Testamento, al ver cosas que antes no se habían visto, al menos con suficiente claridad» (reseña a M. Lurje 1927, 316). Cuarenta años después no quedaba ya nada de esa apertura en Kraus, *Die Anfänge*: «En la investigación veterotestamentaria, este libro, que intenta ‘demostrar’ con argumentos manidos la existencia del capitalismo en tiempo de los Jueces, y sobre tal ‘demostración’ construye la imagen económico-antagonista de la sociedad, es tratado con toda razón como un *outsider* indiscutible».

61. Frick, *The Formation*; Kessler, *Staat und Gesellschaft*.

62. Rütterschwörden, *Die Beamten der israelitischen Königszeit*; Bultmann, *Der Fremde*.

63. Fleischer, *Von Menschen Verkäufern*.

te iniciativa se la debemos a Niels Peter Lemche, cuya obra *Ancient Israel* (1988) lleva el siguiente subtítulo: «A New History of Israelite Society». En el área germana hemos de mencionar las obras de Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels* (1992) y de Erhard Gerstenberger, *Theologien im Alten Testament* (2001). Es cierto que se sitúan en un campo diferente, pero perfilan su objeto sobre el trasfondo de los procesos socio-históricos en las distintas épocas de la historia de Israel. En el área de lengua inglesa son dignos de mención los dos trabajos que aparecieron en la serie americana «Library of Ancient Israel»: el de Paula McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel* (1999), y el de Norman K. Gottwald, *The Politics of Ancient Israel* (2001). Y, como en el caso de Albertz y Gerstenberger, también el estudio de David Pleins sobre *The Social Visions of the Hebrew Bible* (2001), aunque dedicado a temas éticos, puede entenderse como historia social.