



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

**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 3**

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

Kessler, Reiner. “La formación de Israel como sociedad basada en el parentesco”. En *Historia social del antiguo Israel*, 69-102.  
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.

## LA FORMACIÓN DE ISRAEL COMO SOCIEDAD BASADA EN EL PARENTESCO

Briend - Caquot - Cazelles, *La protohistoire d'Israel*; Cooté, *Early Israel*; Coote - Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*; Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum*; Engel, *Die Vorfahren Israels in Ägypten*; Finkelstein - Na'aman, *From Nomadism to Monarchy*; Fritz, *Die Entstehung Israels*; Gottwald, *The Tribes of Yahweh*; Halpern, *The Emergence of Israel in Canaan*; Lemche, *Early Israel*; Id. , *Die Vorgeschichte Israels*; Neu, *Von der Anarchie zum Staat*; Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*; Sigrist - Neu, *Ethnologische Texte zum Alten Testament I*; Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*; Thompson, *Early History of the Israelite People*; M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme*.

«Israel» no entra en el escenario de la historia como Estado adulto. Se va formando, en un proceso que dura alrededor de 200 años, a partir de diversos elementos (lo cual no significa que quedase definido de un modo permanente). Si la tarea de la historia social es describir la forma de una sociedad en su evolución histórica, entonces no hay ninguna época en la que se pueda distinguir entre el elemento dinámico del cambio y el elemento estático de la forma con más dificultad que en la época de la formación de Israel. Si la siguiente exposición aborda, no obstante, la génesis de Israel y, a continuación, las estructuras de la sociedad basada en el parentesco, es por razones de claridad. Si diera la impresión de que hay una época dinámica de génesis, que dio paso a una época estática con estructuras estables, la impresión sería falsa. La existencia de Israel a lo largo de la historia es un proceso en constante desarrollo.

### 1. LA GÉNESIS DE UNA REALIDAD LLAMADA ISRAEL

¿Cómo es el entorno político, social y cultural en el que nos encontramos cuando aparecen los primeros perfiles del naciente Israel?

a) *La sociedad de Canaán en la edad tardía del bronce (1550-1200)*

El territorio levantino de la edad del bronce, claramente reconocible para nosotros desde principios del segundo milenio a.C., está marcado por la coexistencia de numerosas ciudades-estado que son independientes y mantienen una tensa relación de cooperación y rivalidad. Así lo indican los textos de recusación del reino egipcio medio. Si ya estas desestimaciones muestran el interés egipcio por la región, los faraones del nuevo reino pasan ya a extender su hegemonía más allá del Levante. Es el faraón Tutmosis III (1479-1425) quien, con su primera campaña, asegura definitivamente la soberanía del nuevo reino sobre Palestina. A los egipcios les basta establecer puntos de apoyo en algunas ciudades para, aprovechando la rivalidad entre las distintas soberanías, justificar su dominio sobre la región. La correspondencia de Amarna –así llamada por su lugar de hallazgo– desde el palacio del faraón Amenofis IV Echnaton (1351-1334), confirma la imagen fragmentaria compuesta por ciudades-estado y la enriquece al mostrar que, en ese momento, especialmente en las zonas montañosas, existen ya esferas de dominio político que tienen el carácter de Estados territoriales. Tendremos que volver a esta imagen al hablar de la estatalización de Israel y Judá<sup>1</sup>.

Para la reconstrucción de las *condiciones sociales internas* en el Canaán de la época, son reveladoras las listas de prisioneros de los relatos de campaña de Amenofis II (1428-1397), hijo de Tutmosis<sup>2</sup>. Muestran –completadas por otras noticias y hallazgos arqueológicos– una sociedad compleja. Numerosas casas de soberanos de las pequeñas formaciones estatales reciben el apoyo militar de soldados profesionales con carros de combate, y se rodean de especialistas para el culto y la administración general. Están aliadas con gentes que en las listas de prisioneros se llaman cananeas y, debido a su escaso número, podrían ser traficantes y comerciantes acomodados. El conjunto de la población, los labradores, forma la base económica de las ciudades-estado.

1. Cf. *infra*, cap. 6, 2. Sobre el sistema de las ciudades-estado durante la edad del bronce en Siria-Palestina, cf. M. Weippert, *Die Landnahme*, 16-24.

2. Texto, traducción y elaboración en Edel, *Die Stelen Amenophis' II*, texto 113-136; Helck, *Urkunden der 18. Dynastie*, 32-42; COS II 19-23.

Junto a las ciudades-estado, con una organización monárquica y centralista, y muy semejantes entre sí, aparecen en las listas dos grupos distintos de la población asentada, y diferentes también entre sí: los 'apiru y los nómadas shasu. En las cartas de Amarna aparecen también los 'apiru como grupo social independiente. ¿Quién se oculta detrás de este relevante –a juzgar por las fuentes– grupo social?

Los shasu mencionados en las fuentes egipcias son nómadas<sup>3</sup>, más exactamente criadores de ovejas y cabras (los criadores de camellos, que serían comparables a los beduinos modernos, aparecen más tarde<sup>4</sup>). Estos pastores están atestiguados en Oriente próximo ya en el segundo milenio, como muestran sobre todo los textos de Mari<sup>5</sup>. Entre los extremos de asentamiento permanente y la pura trashumancia hay un amplio espectro de posibilidades de existencia nómada: trashumancia con los rebaños entre diversos asentamientos, alternancia de sedentarismo y nomadismo al compás de las estaciones, nomadismo irregular, etc.<sup>6</sup> Tampoco hay que ver en modo alguno la diferencia entre nómadas y sedentarios como una contraposición hostil, sino más bien como una relación simbiótica.

Michael Rowton ha descrito<sup>7</sup> la interrelación del sedentarismo urbano y el nomadismo intermitente como «dimorphic social and political structure», o, más breve, «dimorphic structure»<sup>8</sup>. Como este nomadismo está relacionado con las ciudades, Rowton lo denomina «enclosed nomadism», en contraste con el practicado en las estepas de Asia central y Arabia<sup>9</sup>. Al hablar de

3. Sobre el fenómeno del nomadismo, cf. Klengel, *Zwischen Zelt und Palast*; Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments*, 28-71; Rowton, *Urban Autonomy*; Id., *Dimorphic Structure and the Problem of the Āpiru-'Ibrīm*; Id., *Dimorphic Structure and the Parasocial Element*; Silva Castillo, *Nomads and Sedentary People*; Staubli, *Das Image der Nomaden*.

4. Cf. Staubli, *Das Image der Nomaden*, 184-199.

5. Sobre la mención de los nómadas en Mari, cf. ante todo Kupper, *Les nomades en Mésopotamie*; M. Weippert, *Die Landnahme*, 106-123.

6. Staubli, *Das Image der Nomaden*, 15s: «Así tiene que fracasar también una clasificación sistemática del nomadismo del Oriente próximo, al no haber un sistema de nomadismo en Oriente próximo».

7. Rowton, *Urban Autonomy*; Id., *Dimorphic Structure and the Problem of the Āpiru-'Ibrīm*; Id., *Dimorphic Structure and the Parasocial Element*.

8. Así, por ejemplo, Rowton, *Urban Autonomy*, 202.

9. *Ibid.*

«sociedad dimórfica», Rowton busca una expresión que pueda aplicarse, con un alto grado de abstracción, a todas las sociedades de Asia occidental durante un amplio espacio de tiempo. Dado que la ciudad y la tribu (nómada) constituyen la estructura básica de la sociedad, pero ese retículo es demasiado impreciso por el alto grado de abstracción que sugiere, es posible hablar también de «sociedad polimorfa» en vez de «dimorfa»<sup>10</sup>.

Sabemos que los nómadas de la región donde Israel se estableció más tarde –la que más nos interesa– se desplazaron a veces desde el sur de Palestina al delta del Nilo en busca de alimento. Hay constancia de ello en todo el segundo milenio. En una tumba de Beni Hasan, los nómadas aparecen pintados en el siglo XIX a.C. –con mujeres y niños, ganados y regalos–, conducidos por funcionarios egipcios al soberano del distrito<sup>11</sup>. Y todavía en el siglo XII, un funcionario fronterizo notifica en un escrito a su superior cómo registró las tribus shasu de Edom y las estableció en el territorio estatal asignado<sup>12</sup>. Pero las listas de prisioneros de Amenofis II muestran que tales shasu también pudieron llegar al territorio del Nilo como prisioneros de guerra.

Junto a los shasu, las listas de prisioneros mencionan a los ‘apiru. ¿Quiénes eran?<sup>13</sup> Lo primero que debe señalarse es que las fuentes siempre distinguen claramente a los ‘apiru de los shasu. No son idénticos, no tienen nada en común. Junto a los grupos asentados y a los nómadas –los elementos básicos de la sociedad cananea de la tardía edad del bronce–, los ‘apiru forman algo así como una «tercera fuerza» que se diferencia claramente de las otras dos<sup>14</sup>. En la correspondencia de Amarna se describe a los ‘apiru como elementos de agitación y enemigos de Egipto que se alían siempre con reyes sediciosos. A menudo son mencionados

10. Así Lemche, *Early Israel*, 198.

11. Diferentes gráficos en H. Weippert, *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, 13 y en Staubli, *Das Image der Nomaden*, il. 15b.

12. TGI n.º 16. Sobre las representaciones egipcias de los shasu en general, cf. Staubli, *Das Image der Nomaden*, 20-66.

13. De la copiosa bibliografía, cf. Bottéro, *Le problème des ‘Apiru*; Donner, *Geschichte des Volkes Israel* I, 80-82; Engel, *Die Vorfahren Israels*, 179-182; K. Koch, *Die Hebräer*; Lemche, *Die Vorgeschichte Israels*, 141-150; Loretz, *Habiru-Hebräer*; Rowton, *Dimorphic Structure and the Problem of the Apiru-Ibrim*; Vaux, *Le problème des Hapiru*; M. Weippert, *Die Landnahme*, 66-102.

14. «Une ‘troisième force», así Bottéro, *Les Habiru*, 89.

como habitantes de la serranía. Dado que los 'apiru aparecen en las fuentes de numerosas culturas de Oriente próximo del segundo milenio —además de a Egipto hay que mencionar a Nuzi y Mari, Ugarit y Alalach, junto a textos hititas y bíblicos que se refieren al segundo milenio<sup>15</sup>—, se puede completar el cuadro. Está claro que los 'apiru no representan una categoría étnica, sino social, formada por emigrantes que, por razones económicas o políticas, llevan un tipo de vida inestable. Viven como ladrones en los márgenes de la sociedad o, más integrados, como mercenarios al servicio de príncipes urbanos o como ciudadanos con los mínimos derechos.

Según indican las listas de prisioneros de Amenofis II, los 'apiru llegan en ocasiones a Egipto como prisioneros de guerra<sup>16</sup>. La suerte que allí les aguarda se deduce, por ejemplo, de dos cartas del tiempo de Ramsés II (1279-1213): «Da provisiones de trigo a la gente del ejército y a los 'apiru, que sacan piedras para el gran pilón de... Ramsés Miamun»<sup>17</sup>. Por tanto, los 'apiru se distinguen también en este aspecto de los shasu, que parecen obtener más bien un derecho de residencia temporal. Cuando el motivo de su migración a Egipto desaparece, pueden regresar a sus territorios. Para los 'apiru, en cambio, como trabajadores forzados, esa posibilidad apenas podría existir.

Hacia 1200 a.C. se inician en la sociedad de Canaán así esbozada unas transformaciones de gran alcance. Pero antes, a finales de la época designada como tardía edad del bronce, aparece ya el nombre «Israel» sobre una estela del faraón Merneftá. ¿Qué se desprende de esta mención?

#### b) «Israel» en una estela funeraria del faraón Merneftá

La estela del faraón Merneftá (1213-1203) contiene un largo informe sobre su expedición libia en su quinto año de gobierno, y un breve himno que enumera las victorias del soberano en el

15. Sobre los documentos bíblicos, cf. especialmente K. Koch, *Die Hebräer* y Loretz, *Habiru-Hebräer*.

16. Cf. Engel, *Die Vorfahren Israels*, 187-190; K. Koch, *Die Hebräer*, 67s; M. Weippert, *Die Landnahme*, 90-94.

17. TGI n.º 12, 35; cf. también Bottéro, *Le problème des 'Apiru*, 169s.

Levante<sup>18</sup>, designado generalmente como «Canaán». Sigue una lista de tres ciudades –Ascalón, Geser e Jenoam– a la que se añade esta frase: «Israel está desertizado; no tiene ninguna semilla». Al final aparece Khor, en referencia al país de los hurritas. Para la interpretación es decisivo el detalle de que el nombre de las tres ciudades lleva adjunto el determinativo jeroglífico para un territorio extranjero, mientras que junto a «Israel» aparece el signo que indica personas, haciendo referencia, pues, a un grupo humano. Es decir, por un lado están las tres ciudades que representan las ciudades-estado cananeas, mientras que, por otro, «Israel» designa un grupo humano que no está en un territorio delimitado geográficamente dentro de Canaán, y se distingue claramente de la población de las ciudades-estado<sup>19</sup>.

En la frase «Israel está desertizado, no tiene ninguna semilla», «semilla» parece significar metafóricamente «descendencia» humana<sup>20</sup>. Por eso no se puede referir a una población puramente agrícola; no debería excluirse un modo de vida seminómada<sup>21</sup>. En todo caso, llama la atención «el desvío del uso lingüístico anterior para designar elementos de población fuera de las ciudades-estado cananeas»<sup>22</sup>. Es obvio que el autor de la estela funeraria no considera adecuadas las expresiones ‘apiru o shasu para designar el grupo poblacional a las que alude. Y menciona a «Israel» como entidad junto a las tres ciudades-estado<sup>23</sup>.

18. Texto y traducción en Fecht, *Die Israelstele*, 107-120; Hornung, *Die Israelstele des Merenptah*; TUAT I (1985), 544-552; COS II, 40s. Dado que en el himno final de la estela aparece la palabra «Israel», a veces se da al conjunto el nombre de «Estela de Israel». Con ello se muestra la relevancia del documento para la investigación de la historia de Israel; pero esa designación no se ajusta de ningún modo al contenido de la estela. De la abundante bibliografía remito a Bimson, *Merenptah's Israel*; Engel, *Die Siegesstele des Merenptah*; Fecht, *Die Israelstele*; Fritz, *Die Entstehung Israels*, 73-75; Hasel, *The Structure*; Hornung, *Die Israelstele des Merenptah*; Rainey, *Israel*; Redford, *The Ashkelon Relief*.

19. Hasel, *The Structure*, concluye a partir del determinativo: «Israel es designado como una entidad socio-étnica...» (80s).

20. Cf. en Rainey, *Israel*, los documentos para el uso metafórico del término.

21. Del hecho de que la estela de Merneftá mencione la palabra «Israel» antes de empezar a extenderse durante el siglo XII el proceso de reasentamiento del país, Bimson, *Merenptah's Israel*, infiere: «Antes del comienzo de la Edad de Hierro Israel debe de haber sido ante todo un pueblo semi-nómada» (24).

22. Fritz, *Die Entstehung Israels*, 74.

23. Redford, *The Ashkelon Relief* – que compara la estela de Merneftá con el relieve de Ascalón en Karnak, de la época de Setos I (1290-1279/78) y Ramsés II (1279-1213) –, observa que todos los nombres del relieve aparecen en la estela.

A la pregunta por lo que el «Israel» de la estela de Merneftá pueda tener en común con el Israel posterior, caben diversas respuestas. La estela misma no puede dar ninguna. Es interesante que «Israel» tenga siempre como elemento nominal teológico «El», mientras que en documentos posteriores «Israel» va siempre estrechamente ligado al dios Yahvé. Esto es cierto no solo para la Biblia, sino especialmente para una inscripción muy cercana cronológicamente: la estela de Mesa (siglo IX). Esto indica, por un lado, que los adoradores de Yahvé del siglo IX llevan un nombre tomado de la tradición; pero, por otro, indica no tanto una identidad inquebrantable, sino que el «Israel» de la estela de Merneftá se unió más tarde con un grupo o quedó absorbido en él, y acogió como suyo al dios del grupo: Yahvé.

El hecho de que entre finales del siglo XIII y las menciones epigráficas más próximas, de mediados del IX, haya un vacío de casi 400 años, no puede interpretarse como si el Israel de la estela de Merneftá nada tuviera que ver con el de la estela de Mesa. Indica más bien que el Israel que encontramos desde el siglo IX, con variada y segura documentación extrabíblica, tiene ya detrás una historia de 400 años. Para reconstruirla hemos de recurrir al material arqueológico y a los textos bíblicos. El prolongado vacío de inscripciones no obedece a que el Israel de la estela de Merneftá hubiera desaparecido o acabase hundido en la insignificancia durante el tiempo intermedio<sup>24</sup>. Obedece más bien al hecho de que, con el tránsito de la edad tardía del

Pero mientras el relieve dice «Shasu», la estela pone «Israel»: «Todos los nombres del poema aparecen en la misma secuencia que en el relieve, salvo Israel. Así pues, el grupo étnico llamado 'Shasu' por los escribas de Setos I y Ramses II al comienzo del siglo XIII a.C. era conocido por el poeta de Merneftá dos generaciones más tarde como 'Israel'» (199s).

24. Bimson, *Merenptah's Israel*, 23: «este largo silencio no significa, obviamente, que Israel haya dejado de existir en el interin». Discrepan Thompson, *Early History of the Israelite People*, 274-276.310s, y Ph. R. Davies, *In Search of «Ancient Israel»*, 58-60, para los que no hay continuidad alguna. A mi juicio, los ejemplos de Davies muestran lo contrario de lo que él pretende. Es cierto que «los actuales 'británicos' no son los 'britanos' del periodo romano, y en su mayoría no descienden de ellos» (59). Pero ¿eso hace que los britanos celtas no formen parte de una «historia de Gran Bretaña»? Whitelam, *The Identity of Early Israel*, es consecuente con esas posiciones cuando exige renunciar a la expresión «Israel» y a la búsqueda de una «early Israel» –al menos «temporalmente» (76)–. Sobre la crítica del «minimalismo» y sobre la continuidad del nombre «Israel», cf. Rösel, *The emergence of Ancient Israel*.



bronce a la primera edad del hierro alrededor de 1200, la sociedad de Oriente próximo está sujeta a profundas transformaciones, una consecuencia (secundaria) de las cuales es que no existen prácticamente monumentos con inscripciones de la primera edad del hierro. Abordamos ahora estos cambios.

c) *Transformaciones de la sociedad cananea en el tránsito hacia la edad del hierro*

Lo que acontece hacia el año 1200 a.C. en el Levante meridional puede describirse perfectamente con términos como «desmoronamiento»<sup>25</sup>, «disolución»<sup>26</sup>, «decadencia»<sup>27</sup> o «revolución»<sup>28</sup>. El proceso tiene varios aspectos que se condicionan y refuerzan mutuamente.

Hasta finales del siglo XIII, los egipcios y los hititas comparten la soberanía sobre el Levante meridional y septentrional. Pero desde entonces decae rápidamente la capacidad interna de estas grandes potencias para salvaguardar sus intereses imperiales fuera de las fronteras. Tras la muerte de Ramsés II en 1213, aumentan las dificultades internas para mantener unido el reino. Merneftá puede aún intervenir con éxito en el Levante meridional, pero su estela de victorias atestigua sobre todo que ha de hacer frente especialmente a los libios, que avanzan contra Egipto desde Occidente. También los sucesores de Merneftá realizan incursiones en el Canaán meridional, como muestran numerosos documentos durante todo el siglo XII<sup>29</sup>. Pero la influencia egipcia en la región decrece constantemente, y no cabe hablar ya de soberanía.

El desarrollo interno en Egipto no cesa, sino que se refuerza con la llegada de los denominados *pueblos marinos*. Se trata de grupos que, partiendo del espacio egeo, buscan por la vía marítima una nueva área de asentamiento. Cuando Ramsés III (1183/82-1152/51) logra alejarlos de Egipto, un grupo, los filis-

25. Donner, *Geschichte des Volkes Israel* I, 48.

26. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels*, 141.

27. Fritz, *Die Entstehung Israels*, 67; Lemche, *Die Vorgeschichte Israels*, 148.

28. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels*, 150. Sobre los procesos en general, cf. también Soggin, *Ancient Israel*; Tadmor 1979.

29. Cf. el resumen en Fritz, *Die Entstehung Israels*, 69.

teos, se establece en la llanura de la costa meridional de lo que posteriormente se llamará, precisamente por ellos, Palestina, y forma allí ciudades-estado según el modelo cananeo. No es arriesgado suponer que Egipto ve con agrado este asentamiento, y que a los Estados filisteos hay que considerarlos como defensores de los intereses egipcios más que como rivales. Sin embargo, el proceso atestigua a la vez el declive de la influencia egipcia directa en el territorio cananeo<sup>30</sup>.

Estos cambios en la situación política de la región van acompañados de profundas alteraciones en las circunstancias internas de Canaán. Ciertamente es exagerado hablar aquí de «ocaso de las ciudades-estado cananeas»<sup>31</sup>, porque no todas las ciudades decaen, ni mucho menos. Pero la densa red de ciudades-estado, el sistema como tal, entra en una profunda crisis cuyo final –en el primer milenio– da lugar al paso de las ciudades-estado a Estados territoriales. El proceso no es igual en todos los lugares. Ciudades importantes como Hazor, Siquén y Afec son destruidas ya alrededor de 1200, y después apenas son habitadas, o con muy escasa población. Otros centros como Beth-Seán y Laquis, Meguido y Geser, siguen también aún poblados en el curso del siglo XII. En Meguido y en Beth-Seán cabe asegurar incluso, por la cultura material, que la población posterior a la decadencia del asentamiento en la edad del bronce está formada igualmente por cananeos. Otras ciudades, en cambio, siguen despobladas hasta el siglo X<sup>32</sup>.

Paralelamente a la decadencia de las ciudades cananeas en la edad del bronce y, sin duda, también en relación causal con ella, hay una repoblación del territorio durante los primeros años de la edad del hierro. En la montaña aparecen por todas partes nuevos asentamientos que difieren significativamente de las antiguas ciudades. Son más pequeños, carecen de murallas,

30. Con razón aconseja Thompson, *Early History of the Israelite People*, 236-274 mucha reserva frente a descripciones dramáticas del «huracán de pueblos navegantes», descripciones que tanto gustaban en el pasado. Cf. también Drews, *The End of the Bronze Age*, cuya explicación personal está marcada por su énfasis político-militar.

31. Así Fritz, *Die Entstehung Israels*, 67.

32. Sobre los ejemplos, cf. *ibid.* 69s. Sobre las ciudades cananeas, cf. también Gionen, *Urban Canaan*.

La verdad es que las fuentes arqueológicas, en las que nos hemos apoyado hasta ahora exclusivamente, nada dicen. Hay que evitar conclusiones apresuradas. Dado que la entidad «Israel» aparece documentada ya antes del comienzo de la repoblación en las estelas funerarias de Merneftá, y que en el tránsito a la segunda edad del hierro alrededor del año 1000 consta la existencia de «Israel», no es descaminado relacionar el asentamiento con «Israel». A partir de la estela de Merneftá cabe suponer que este «Israel» no es como las antiguas ciudades, sino que pertenece a las nuevas estructuras, aunque no hay que entender esto como una oposición excluyente. El hecho de que junto a ciudades antiguas, generalmente colonizadas, haya en la primera edad del hierro fundaciones nuevas y recolonizaciones de ciudades ya abandonadas, y desde el tiempo de los reyes israelitas se distinga entre ciudades israelitas y ciudades cananeas<sup>41</sup>, solo puede significar que, a partir de una cierta época, también los habitantes de ciudades pueden considerarse pertenecientes a Israel.

Pero hay otros extremos nada claros. Se ignora, por ejemplo, si todos los nuevos colonos pueden ser ya incluidos bajo ese nombre, o si hay variedad de grupos, de suerte que al final se imponga la designación de «Israel» para todos ellos<sup>42</sup>. Tampoco está claro si los nuevos colonos se consideran una unidad étnica, y desde cuándo ocurre esto. Y, en el fondo, no es ya posible aclarar el papel que jugaron eventuales emigrantes en este proceso transformador de la sociedad en toda una región<sup>43</sup>.

damente enraizada tradición bíblica sobre el origen de Israel en Egipto... Algunos de los colonos proceden del fuera del país... y una parte de la nueva población podría proceder incluso del desierto».

41. Cf. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, capítulo 7: «Asentamientos en periodo pre-estatal».

42. Me parece sensata la propuesta de Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, 27s, de distinguir entre la cuestión de la pertenencia étnica y la cuestión de la conciencia de los afectados: «Un israelita durante la primera edad del hierro era alguien cuyos descendientes... se describían como israelitas... Por tanto, incluso una persona que podría considerarse a sí misma hivita, gebionita, kenizita, etc. a principios del siglo XII, pero cuyos descendientes en su pueblo unas generaciones más tarde se considerarían como israelitas, será considerado aquí como un israelita». Cf. también la definición de Vieweger, *Überlegungen*, 20, n. 1: «Calificaremos como 'israelitas' aquellos grupos, clanes y tribus que (o cuyos descendientes) vivieron tras la institución de la monarquía bajo David/Salomón como estrato de población israelita en el gran reino de Israel/Judá recién fundado».

43. Sobre la cuestión de la etnicidad, cf. también el cap. 5, 2d.

d) *La génesis de Israel como proceso evolutivo*

Según se indica al comienzo de esta sección, en ninguna época de la historia social de Israel su forma es tan cambiante como en esta. Es fácil de explicar, al ser la época de la formación de Israel. Esta reconstrucción de la génesis de Israel contrasta con la imagen bíblica tal como se perfila en el libro de Josué, según el cual un pueblo entero se apodera, en una breve conquista, de un territorio que antes era habitado por otros pueblos.

Esto no significa que los textos bíblicos no contengan relatos históricamente fidedignos, pero es cierto que estos recuerdos aparecen solo cuando se separan del conjunto y se examinan uno por uno.

Respecto a las circunstancias en el país de Canaán, los textos bíblicos ofrecen una imagen según la cual «Canaán» no es una entidad políticamente unitaria, sino dividida en varios reinos. En los relatos de conquista del territorio, hay un «rey de Jericó» (Jos 2, 2s), un «rey de Ay» (8, 1-2.14.23.29), un «rey de Jerusalén» (10, 1.3.5.23) y varios más. De acuerdo con el relato de Jos 10, 1-27, el rey de Jerusalén no solo lucha contra los israelitas, sino que forma una coalición de cinco reyes, como después, según Jos 11, 1-15, también el «rey de Jator» reúne una coalición de varios soberanos. Esto se corresponde perfectamente con las cartas de Amarna, de las que podemos colegir la formación de tales alianzas. Cabe hablar también globalmente de «todos los reyes de los amoritas» y de «todos los reyes de los cananeos» (Jos 5, 1; cf. 9, 1), o de los «reyes de Canaán» (Jue 5, 19). También las listas deuteronomísticas de los anteriores habitantes del territorio (Gn 15, 19-21; Ex 3, 8; 23, 23 y *passim*), que forman una serie posterior de nombres de la más diversa clase y procedencia, dan con la realidad histórica al presentar la población anterior como no unitaria en lo étnico.

La imagen bíblica de la formación de Israel como pueblo es, según dan a entender sin dificultad los textos, una combinación de dos historias acerca del origen. La una reduce Israel a un grupo de pastores nómadas que proceden de Oriente. Según la otra historia, Israel procede de un grupo de «hebreos» que escaparon de la esclavitud egipcia. Todavía en Oseas (siglo VIII), esos dos

relatos sobre el origen aparecen desconectados entre sí (cf. en Os 12 yuxtapuestas la tradición de Jacob y la del Éxodo).

Ante todo, la imagen bíblica es ya interesante al sugerir que el pueblo de Israel no puede derivar directamente de un único antepasado. Está, por una parte, la tradición según la cual aquellos israelitas proceden de un grupo de «hebreos» evadidos de Egipto. Según Ex 1, 11, tuvieron que edificar para el faraón las ciudades-almacén «Pitón» y «Ramsés». Esto evoca obviamente la antes citada carta modelo de la época de Ramsés II<sup>44</sup>. La conexión entre el papiro y el dato de Ex 1, 11 explica también por qué el equivalente hebreo *'ibrî* en ningún pasaje aparece tan reiterado como en el desarrollo narrativo del tema sobre la estancia en Egipto que hace Ex 1–15 (Ex 1, 15-16.19; 2, 6-7.11.13; 3, 18; 5, 3; 7, 16; 9, 1.13; 10, 3). Solo existe una concentración similar del término en el relato de José y sus hermanos, que se localiza igualmente en Egipto (Gn 39, 14.17; 40, 15; 41, 12; 43, 32)<sup>45</sup>.

Como en las fuentes extraisraelitas se mencionan, junto a los *'apiru*, los beduinos *shasu*, así en la imagen bíblica de los primeros tiempos figuran, junto a los «hebreos», las familias nómadas de los antepasados. Si, a tenor de los documentos egipcios, se otorgaba la permanencia a tales pastores nómadas en tiempos de carestía –sin obligarlos por ello a prestar servicios de esclavos, como a los *'apiru*–, se narra también que las familias de antepasados encuentran refugio en Egipto en tiempos de escasez –y también esto, sin referencia alguna al peligro de esclavitud (Gn 12, 10-20; 42-46; cf. 26, 2)–.

En todo caso, la comparación entre la tradición del Éxodo y la de los antepasados, por una parte, y las fuentes extrabíblicas

44. Cf. *supra*, cap. 5, 1a. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels*, 62-65, ve en Ex 1, 11 y en el mencionado papiro las indicaciones «que se pueden relacionar muy concretamente con una estancia israelita en Egipto»; pero añade que «también esas indicaciones hay que emplearlas con gran cautela» (63). Su propuesta de explicar el dato de Ex 1, 11 como retroproyección de un tiempo posterior, debe operar, desde luego, con meras especulaciones: «En ese tiempo (de la época saíta), posiblemente el faraón Neco empleó a prisioneros de guerra israelitas... después de la campaña del año 609... para sus obras de construcción. Si esta teoría no satisface del todo, cabe contemplar también otras posibilidades...» (63).

45. Sobre los documentos de Ex 1–15 y el relato sobre José, cf. Kessler, *Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel*, 110, 143. El tercer bloque, con abundante presencia de la denominación «hebreos» en los relatos sobre los filisteos del primer libro de Samuel, se abordará en el cap. 6, 4a.

por otra, indica también lo artificial que resulta la construcción del texto bíblico final, desde un punto de vista histórico. En los textos extrabíblicos, los shasu y 'apiru son siempre entidades que difieren del todo entre sí. Por tanto, históricamente queda excluido que los nómadas huyan a Egipto por falta de víveres y allí se transformen en 'apiru. No obstante, la necesaria deconstrucción de la imagen bíblica global no autoriza a tachar automáticamente de ahistóricos cada uno de sus elementos. En este caso hay que decir: aunque no exista un «tiempo patriarcal» como época anterior a la estancia en Egipto y a la conquista de la tierra prometida<sup>46</sup>, eso no excluye que algunas fracciones del Israel posterior procedan de una zona semejante a la descrita en los relatos del Génesis.

Según la imagen bíblica, el Israel posterior se nutre de diversas fuentes. Junto a la línea de los 'apiru y los shasu, se señala que el origen de los israelitas tiene algo que ver con los arameos (Gn 11, 10-32; 24; 29-31; Dt 26, 5-9). La imagen de un origen mixto es históricamente muy probable. Pero, según el cuadro bíblico, el origen de Israel, en todo caso, no es autóctono. La Biblia presupone una clara secuencia: primero hay diversos pueblos como precursores en su tierra; luego llega Israel. Esta visión es ambivalente para el historiador. La desautoriza ya con seguridad la mención de un grupo, «Israel», en la estela de Merneptá, que no armoniza con el cuadro bíblico de un pueblo que va a Egipto y luego conquista la tierra prometida. Por otro lado, no es fácil desestimar la insistencia de los textos en un origen no autóctono<sup>47</sup>. Al fin y al cabo, otros pueblos afirmaron con igual tenacidad que habían vivido siempre –desde la creación del mundo– en el lugar donde se encontraban. Sin duda es más

46. Cf. la pregunta retórica en Lemche, *Die Vorgeschichte Israels*, 34: «¿Hubo alguna vez una época patriarcal?». Cf. más adelante Kamp - Yoffee, *Ethnicity in Ancient Western Asia*. En cambio Malamat, *The Proto-History of Israel*, siguiendo la visión tradicional orientada en la Biblia, sostiene la existencia de una época patriarcal como parte de la «proto-history» de Israel, con lo cual las memorias que se remontan a cientos de años, en el relato bíblico se reducirían, como el proceso de «telescoping» (307), a tres generaciones. Malamat no aclara, lamentablemente, cómo funciona una memoria cultural que transmite tales recuerdos en época pregráfica.

47. Weinfeld, *Historical Facts*, señala el asentamiento paralelo de los pueblos nómadas no autóctonos en la llanura costera.

fácil fundamentar así la reivindicación de determinado territorio que afirmando la emigración en un tiempo u otro.

Mientras que la narración bíblica trata de integrar las distintas tradiciones sobre el origen de Israel en una historia ininterrumpida, las teorías sobre la denominada conquista de la tierra prometida desarrolladas en el curso del siglo XX buscan el «auténtico» proceso en un modelo, ya sea el de una conquista bélica<sup>48</sup>, el de una lenta infiltración de pastores nómadas<sup>49</sup> o el de una revolución intracanánea<sup>50</sup>. Como resultado del debate de los tres modelos, cabe afirmar que, en todo caso, la idea de una conquista definitiva del territorio por un pueblo que llega de fuera se ha demostrado insostenible<sup>51</sup>. Por lo demás, los tres modelos adolecen de su monocausalidad. En realidad, es más bien improbable que el proceso llamado recolonización o conquista de la tierra, en ese amplio sentido, tuviera lugar en las diversas partes del territorio y en diversas épocas entre 1200 y 1000 a.C. aproximadamente, según un solo modelo<sup>52</sup>. Más aún: a la luz de la historia social, ese proceso apenas transcurre «según un plan», sino que se trata más bien de un acontecimiento con varias facetas en el que, de hecho, cada uno de los elementos que han sido absolutizados en los diferentes modelos de explicación contribuyeron<sup>53</sup>.

48. Albright, *The Israelite Conquest of Canaan*. M. Weippert, *Die Landnahme*, 51, califica este modelo como «solución arqueológica»; Fritz, *Die Landnahme*, habla de «hipótesis de la invasión». Cf. una exposición y crítica en Engel, *Die Vorfahren Israels in Ägypten*, 135-146; Fritz, *Conquest or Settlement?*

49. Alt, *Die Landnahme*; Id., *Erwägungen über die Landnahme*; Noth, *Geschichte Israels*, 67-82.

50. Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine*; Gottwald, *Domain Assumptions*; Id., *The Tribes of Yahweh*; Id., *The Israelite Settlement*.

51. Incluso en las destrucciones, demostrables a veces, por acciones bélicas, no se sabe documentalmente que fueran precisamente «israelitas» los que las causaron; cf. M. Weippert, *Die Landnahme*, 125: «La demostración sería más fácil si los conquistadores hubieran dejado en los escombros de las ciudades cananeas de la edad tardía del bronce sus estelas del triunfo».

52. Cf. Herrmann, *Basic factors*, 1985, 48, sobre los tres modelos: «Uno de los primeros errores... es la generalización de un único modelo y la asunción de que el proceso de asentamiento estuvo caracterizado por las mismas condiciones en todas las regiones».

53. Cf. Coote, *Early Israel*, 1990, 1-2: «Ahora está claro que no hubo conquista de las zonas altas de Palestina por invasores foráneos como cuenta la Biblia, ni infiltraciones de nómadas diferentes en las montañas de Palestina para formar una alianza de tribus como proponen Alt y Noth-, ni tampoco una

Lo obvio es entonces describir la formación de Israel como un proceso evolutivo<sup>54</sup>. Transcurre en diversas regiones y en diversos tiempos de diferente modo. Lo que en la primera edad del hierro nace paralelamente a la disolución del sistema de las ciudades-estado cananeas, se convierte en una mezcla, ya no reconstruible, de elementos procedentes del antiguo sistema de ciudades-estado, de pastores nómadas y 'apiru, pero quizá también de inmigrantes de la región aramea. Sobre la identidad étnica y religiosa de estas gentes carecemos de testimonios directos. Pero sabemos que ya a finales del siglo XIII un grupo llamado «Israel» es mencionado en la estela Merneptá junto a las ciudades-estado y, desde el siglo IX en adelante hay testimonios epigráficos de «Israel». Esto permite afirmar que lo acontecido en los siglos XII y XI fuera de las antiguas ciudades-estado, queda incluido en la exposición de la historia social de Israel. Pero ¿cómo concebir la forma social de esta entidad en desarrollo?

## 2. ESTRUCTURAS DE LA SOCIEDAD BASADA EN EL PARENTESCO

### ii) *La denominación de la época*

Hasta qué punto la descripción socio-histórica de épocas pasadas suele estar marcada por las experiencias del propio presente, rara vez se advierte con tanta claridad como en el intento de describir el periodo que aquí nos ocupa. Se suele hablar de «tiempo preestatal»<sup>55</sup>. Esto cabe entenderlo en sentido puramente temporal: la época en cuestión se sitúa, en todo caso, antes de surgir Estados en Israel y Judá. Pero eso tiene un valor relativo, porque en comparación con Egipto o con las ciudades-estado cananeas, la sociedad naciente es postestatal o solo incidentalmente posee características propias de un Esta-

tevolución campesina –como proponen Mendenhall y Gottwald–. Estos puntos de vista como tal ya no se aplican, aunque ingredientes de los tres continúan desempeñando un papel importante en la comprensión del primitivo Israel.

54. Cf. el concepto de «emergence» en Halpern, *The Emergence*; Cooté - Whitelam, *The Emergence of Israel*; Id., *The Emergence of Early Israel*; y «genesis» en Fritz, *Die Entstehung Israels*; cf. también Lemche, *Early Israel*, 411-435.

55. Así Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*.



do. En el fondo, cada una de esas designaciones presupone que la estatalidad es la condición normal de una sociedad y, por tanto, la denominación se hace teniendo en cuenta la ausencia de las características básicas de un Estado.

La dificultad no se atenúa tratando de comprender el Israel de esta época, no desde la estatalidad posterior sino en contraste con la estatalidad cananea coetánea. Se habla entonces del «Israel liberado»<sup>56</sup>, se caracteriza como «sociedad acéfala»<sup>57</sup> y su forma de gobierno como «anarquía regulada»<sup>58</sup>. Pero también estas formulaciones se orientan en la *kephalé* (cabeza) y en la *arché* (soberanía), y consideran su ausencia como algo característico.

Solo una visión más precisa de la estructura social, del sistema económico y de las relaciones de mando permitirá ensayar propuestas para la comprensión de la forma de Israel en esa época de su historia social. Como designación más general, empleo la de una sociedad basada en el parentesco<sup>59</sup>. Así se pone de relieve el contraste con la organización política cananea. En lo temporal suelo hablar de *época preestatal*, consciente de que esto se refiere solo a la historia del grupo «Israel» en el contexto social más amplio de Canaán y de que el concepto mismo sugiere ya una organización política.

La Biblia define la época como tiempo de los jueces, haciendo referencia a un periodo bien delimitado entre la conquista de la tierra prometida y el inicio de la monarquía israelita. Este cuadro ofrece pocas ayudas para una reconstrucción científica. Aunque el Libro de los jueces contiene, con sus figuras militares de liberación y sus relatos sobre los inicios de la organización política, noticias útiles para el historiador, el cuadro global de una época en la que unos jueces gobernaron a todo Israel sin interrupción, se orienta claramente hacia la monarquía posterior, al retroproyectar al tiempo premonárquico los elementos de una soberanía central y ejercida de modo continuo.

56. Así el subtítulo de Gottwald, *The Tribes of Yahweh*.

57. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum*, 203.

58. Cf. el título en Neu, *Von der Anarchie zum Staat*.

59. Schäfer-Lichtenberger, *Zur Funktion der Soziologie*, 186, habla de un «Estado organizado por vía de parentesco».

### b) *El estado de las fuentes*

Lo que acabamos de decir indica la precariedad del estado de las fuentes para la época preestatal. El propio Libro de los jueces no se limita a presentar los ya comentados elementos de gobierno central y continuado, sino que describe además la época de forma que desemboca necesariamente en la monarquía. De ahí que tampoco se puedan ordenar los distintos episodios cronológicamente. Hay que partir además, sin duda, de que los textos del Libro de los jueces encontraron su formulación, lo más temprano, en el tiempo de la monarquía, de modo que reflejan la imagen de la época precedente tal y como se elaboró en el período real. Hasta qué punto son reminiscencias históricamente fiables debe ser examinado en cada caso.

Sin embargo, cuando se trata de estructuras sociales, como aquí, un material tardío puede tener cierto grado de fiabilidad. Se constatará que las estructuras de parentesco, que forman la base de la sociedad preestatal, se dan también, al principio, durante las épocas siguientes. Esto nos permite sacar conclusiones sobre las épocas precedentes, aunque con extrema precaución pues, obviamente, se produjeron cambios.

Si ya el material bíblico es aprovechable solo en cierta medida<sup>60</sup>, las fuentes escritas de la época brillan por su ausencia. Esto no obedece a que no hubiera nada que relatar. Más bien junto al azar del hallazgo arqueológico, que siempre se debe tener en cuenta— la caída del antiguo sistema de ciudades-estado y la debilidad transitoria de los grandes reinos orientales, hacen que desaparezcan dos soportes de cultura escrita de los que cabría esperar posibles documentos. Solo después de la formación de Estados territoriales en el Levante meridional y el avance de los asirios tenemos de nuevo, desde el siglo IX y después en creciente densidad, testimonios escritos.

60. Para Soggin, *Probleme*, «los textos que informan sobre 'Israel' en tiempo premonárquico... son cualitativamente inapropiados en su mayor parte para transmitirnos un cuadro histórico sobre la formación de Israel y Judá como pueblos y como naciones» (261). Pero tal condición de las fuentes perfectamente descrita apenas puede justificar la conclusión: «Mi exposición de la pre- y protohistoria de Israel comienza, pues, con el gran reino davidico-salomónico» (259). Sobre la posición de Soggin, cf. también *supra*, al comienzo de este capítulo.

Quedan así como fuente primaria los hallazgos arqueológicos, que deben ser interpretados desde la historia social. Y como recurso heurístico, la etnología. A partir de sus descripciones y de las teorías consiguientes, hay que preguntar si ofrece modelos que nos ayuden a interpretar los hallazgos de la arqueología y el material bíblico estudiado críticamente.

c) *La estructura social de la sociedad basada en el parentesco*

En el intento de describir la estructura de la sociedad basada en el parentesco, podemos conectar con las observaciones sobre la repoblación del territorio que hacíamos al final del capítulo sobre el origen de esta sociedad<sup>61</sup>. La nota más llamativa de los nuevos asentamientos, tanto frente a los antiguos Estados cananeos como ante ciudades posteriores del tiempo monárquico judaíta e israelita, es la ausencia de construcciones defensivas, así como también de edificios representativos<sup>62</sup>. Por regla general –hay que contar con las excepciones<sup>63</sup>– las casas de esos asentamientos tienen aproximadamente el mismo tamaño. De ello se puede colegir que las distintas familias que habitan las casas y cultivan los campos del entorno no mantienen relaciones de subordinación y superioridad, sino que están en una comunicación relativamente igualitaria.

Sorprende, además, que los nuevos asentamientos sean muy pequeños<sup>64</sup>. En algunos casos, esto podría significar que los habitantes de esos asentamientos tienen relaciones de parentesco. Clan y asentamiento podrían coincidir. No obstante, hay que contar con que los habitantes de un asentamiento –sobre todo de cierta dimensión– puedan pertenecer a varias familias. En estos casos, tanto el parentesco como la vecindad desempeñarían un papel para la identidad y las condiciones sociales.

En dos textos que describen un procedimiento de designación por sorteo (Jos 7, 14-18 y 1 Sm 10, 18-21) se hace la siguiente estructuración de todo Israel: Israel - tribu (*shevet*) - familia

61. Cf. *supra*, cap. 5, 1c.

62. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, 30.

63. Cf. *supra*, cap. 5, 2g.

64. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, 30.

(*mispahah* o '*elef*) - casa (*bajit*) - hombre (*gever*). Con esta estructura, la *familia* es declarada unidad básica de la sociedad<sup>65</sup>. Como la palabra hebrea *bajit* es muy equívoca (vivienda, familia, dinastía, Estado, etc.), la familia suele ser designada concretamente como «casa del padre» (*bet'ab*), o como «mi casa», si se habla en la perspectiva del cabeza de familia<sup>66</sup>. De esta clase de designación se desprende, por un lado, que proviene de un asentamiento, porque de otro modo difícilmente se elegiría la «casa» como punto de referencia. Por otro lado, esa designación indica que la familia se define a través de su jefe masculino.

Sería apresurado, sin embargo, concluir directamente de la construcción patrilineal de la genealogía el puesto secundario de las mujeres en esas sociedades. Observaciones etnológicas en pueblos no organizados estatalmente sugieren más bien una simetría de sexos. El sistema económico prevalentemente agrario en condiciones modestas<sup>67</sup> exige el trabajo conjunto de hombres y mujeres (y niños). El cultivo del jardín y el trabajo en el campo cerca de la casa forman también parte de las tareas de las mujeres casadas con hijos, mientras las mujeres solteras aparecen también en los textos como pastoras (Gn 29, 6-9; Ex 2, 16). Los relatos bíblicos presentan generalmente a las mujeres de la época preestatal como personajes muy responsables: basta evocar a las matriarcas Sara, Rebeca, Lía y Raquel, o a mujeres como Débora, la madre de Sansón, Rut o Ana, que incluso deciden por su cuenta sobre la sexualidad de sus maridos (Gn 30, 14-16) y sobre la carrera de sus hijos (1 Sm 1).

Mientras la familia se define por su cabeza, que manda en ella, en el clan ocurre algo diferente. Su unión de parentesco proviene de un antepasado al que todos se remiten, pero que ya no vive como autoridad real. Cuanto más se ramifican las relaciones de parentesco, más hay que buscar al antecesor común en el pasado, hasta perderse en una lejanía mítica<sup>68</sup>.

65. Sobre la familia, cf. Bendor, *The Social Structure of Ancient Israel*; Fohrer, *Die Familiengemeinschaft*; C. Meyers, *Discovering Eve*; Perdue - Blenkinsopp - Collins - C. Meyers, *Families in Ancient Israel*.

66. Bendor, *The Social Structure*, 54-56, señala el uso fluido del lenguaje.

67. Cf. *supra*, cap. 5, 2f.

68. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 334: «Solo la familia extensa... de hecho, podría trazar su linaje hasta un antepasado común conocido. En todos los

Sobre el clan está, según el esquema de Jos 7, 14-18, la tribu. No es demostrable arqueológicamente. Etnológicamente es difícil definir lo que es una tribu. Y también los hallazgos bíblicos muestran un cuadro múltiple cuando dan a conocer claramente la existencia de tribus. La cuestión es solo qué importancia real tienen para las estructuras sociales<sup>69</sup>.

Se podría obtener de este cuadro la siguiente conclusión: cuanto más alejada esté la estructura social de la unidad de la familia vivida en la cotidianidad, tanto menos relevancia tiene. ¿Qué se sigue de ello para Israel? En los textos que hablan de la época preestatal está claro que solo en las tradiciones más recientes aparece Israel actuando como una entidad unitaria. El resto son tan solo tribus particulares o coaliciones tribales. Esto es aplicable también a la canción de Débora. En ella figuran diez tribus, de las que siete participan en una coalición anticaneana, mientras tres quedan al margen (Jue 5, 14-18). Como los relatos sobre el tiempo de los jueces, también la canción de Débora presupone a Israel como una entidad global, aunque su mención se reduce a los versículos marco e introductorios (v. 2.7-9.11). Sea que estos versículos se atribuyan a una elaboración posterior que presupone una situación estatal<sup>70</sup>, o que la canción proceda de los tiempos de la (temprana) existencia política<sup>71</sup>, en ambos casos solo aparecen las tribus como sujetos realmente activos para la época anterior a la monarquía. Pero ¿es, por tanto, «Israel» del todo irrelevante como punto de referencia común?

#### d) *La unidad de la sociedad basada en el parentesco*

Las tribus parecen ser la unidad social de acción más alta. ¿Qué es lo que las vincula? Parece muy probable, primero, que ese vínculo se simbolice en el nombre de «Israel». Así lo sugiere la mención de una entidad llamada «Israel» en la estela de Mer-

demás niveles de los lazos de parentesco se proyectaron ficticiamente por medio de una ascendencia paterna mítica o supuesta».

69. Sobre la problemática etnológica y bíblica de la categoría «tribu», cf. Martín, *Israel as a Tribal Society*. Dada esa problemática, evito calificar al Israel preestatal como «sociedad tribal» (así, por ejemplo, Lemche, *Ancient Israel*, 88).

70. Así Fritz, *Die Entstehung Israels*, 121s, 179-184.

71. Así Neu, *Von der Anarchie zum Staat*, 165-167.

neftá. Aunque apenas podemos decir nada sobre su forma, es la única unidad social mencionada junto a las tres ciudades cananeas. El segundo argumento guarda estrecha relación con esto. Tan pronto como hay Estado, hay también una entidad llamada Israel. A la luz de Merneftá nada indica que la designación del nuevo Estado como Israel pudiera ser una invención del siglo X. Y en tercer lugar, el canto de Débora, aunque en su origen no parece haber contenido el nombre de Israel, supone una unidad que va más allá de una arbitraria suma de tribus en coalición espontánea. El hecho de censurar a Galaad, Dan y Aser por no participar en la lucha común (Jue 5, 17) indica que se había esperado su colaboración. Pero esto implica un espíritu de solidaridad de las diez tribus mencionadas en la canción, espíritu que, en conexión con la antigua estela de Merneftá y con el posterior nombre estatal, solo cabe simbolizar en el nombre de Israel.

La verdad es que apenas podemos reconstruir la realidad social de este «Israel». Hemos de evitar, sobre todo, retroproyectar las ideas tardías sobre la época primitiva en las situaciones reales. Hay que tener en cuenta, así, que en el canto de Débora no se mencionan doce tribus, sino solo diez. Entre ellas dos, Maquir y Yael, que no figuran en ninguno de los elencos posteriores de doce tribus, mientras que, a la inversa, en esas listas posteriores faltan Judá, Simeón, Gad, Manasés y Leví. Si anticipamos las condiciones del tiempo del establecimiento del Estado, con Judá e Israel uno junto al otro, hemos de pensar que en el origen Judá no formaba parte de esa entidad llamada «Israel»<sup>72</sup>.

La escasez documental desaconseja aplicar excesivamente analogías de sociedades extraisraelitas al Israel preestatal. De Max Weber viene la propuesta de hablar de una *confederación*<sup>73</sup>.

72. En su detallado análisis de «all-Israelite tradition» (cap. 5) o de la «Israelite historical tradition» (cap. 6), Lemche, *Early Israel*, 384 concluye: «En ningún caso se daban las condiciones básicas para el surgimiento del concepto de Israel como una unidad antes del periodo de la monarquía. Además, en ningún caso podría este concepto de un Israel unido dar lugar a escritos históricos pan-israelitas antes del exilio». Sin embargo, Lemche ve también que la estela funeraria de Merneftá da a entender «que el Israel en cuestión era una sociedad tribal», «una colación de tribus» (430). La única novedad que se añade en el periodo monárquico es la tribu de Judá y su integración en el cuadro israelita global.

73. Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*; cf. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*.

Martin Noth ha tomado el modelo de alianzas sagradas de la antigua Grecia y la antigua Italia, y habla de una *anfitionía*<sup>74</sup>. Sin embargo, ni la propuesta de una alianza en el sentido de la confederación weberiana puede remontarse a la época preestatal, ni cabe demostrar, en el sentido de Martin Noth, una anfitionía con un culto central. Ambas analogías han resultado insostenibles.

En la investigación reciente se ha adoptado una manera de hablar más prudente; por ejemplo, se habla de una «naciente conciencia de homogeneidad en la entidad 'Israel'», de una «conciencia de homogeneidad de las tribus»<sup>75</sup> o, formulado en términos aún más restrictivos: «El fundamento para la acción común *solo* puede haber sido la conciencia de un vínculo común con raíces sociales y religiosas»<sup>76</sup>. El germen de esta conciencia fue en principio un sentimiento de separación. Rainer Noth escribe: «Por eso propongo entender el nombre de 'Israel' para la época preestatal como nombre colectivo que recibe su contenido únicamente de la contraposición Israel = no-XY, es decir, de la disociación frente a los vecinos considerados como 'extranjeros'»<sup>77</sup>.

Es probable que con la conciencia de homogeneidad de la entidad Israel esté relacionado originariamente el culto al dios Yahvé. Esto no debe significar que se excluyera el culto a otras divinidades en el marco de la religión familiar. Pero la función de Yahvé como dios del Estado de Israel, certificada en inscripciones para la época monárquica –la estela de Mesa– indica que este dios era ya anteriormente símbolo de la unidad de las tribus. Pero eso no significa que el culto a este Dios sea el único lazo de unión –en la línea de las «tribes of Yahwe» de Norman Gottwald; especialmente la idea de una conversión a Yahvé podría ser un anacronismo<sup>78</sup>.

74. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*; cf. Geus, *The Tribes of Israel*; Bächli, *Amphiktyonie im Alten Testament*.

75. Así Herrmann, *Geschichte Israels*, 157, o Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*, 136s. Por cierto que ambos parten aún de que esa conciencia cristaliza también en uno u otro género de alianza tribal.

76. Fritz, *Die Entstehung Israels*, 122, subrayado mío.

77. Neu, «Israel» *vor der Entstehung des Königtums*, 215.

78. A ello hace referencia Milgrom, *Religious Conversion*.

Aunque la conciencia de homogeneidad tampoco tenga por qué traducirse en instituciones políticas y religiosas –como sucede en los modelos de confederación o anficiónía–, necesita contar con una base material. Partiendo de las observaciones sobre la importancia de la familia, el clan y la tribu, algunas propuestas recientes hacen referencia a la investigación etnológica, que describe nuevas sociedades extraeuropeas y no indaga primariamente instancias centrales, sino las relaciones de parentesco que cohesionan la sociedad. A raíz de la investigación, sobre todo de tribus africanas, y de la formación de teorías<sup>79</sup> basadas en ella, Frank Crüsemann ha propuesto definir a Israel como «sociedad segmentaria»<sup>80</sup>. Rainer Neu lo denomina, con mayor precisión aún, «linaje-sociedad segmentaria»<sup>81</sup>.

La designación como linaje-sociedad segmentaria se orienta hacia las relaciones de parentesco, y describe la estructuración social tanto en profundidad como en amplitud. El linaje confiere la estructura en profundidad: todas las partes de la sociedad llevan a través de una procedencia agnaticia, es decir, en línea masculina, a unos antepasados comunes, a sus hijos, hijas, etc. A nivel sincrónico, la sociedad se divide en segmentos: todos los segmentos que llevan a los mismos ascendientes en igual distancia son pariguales, aunque en las sociedades africanas investigadas muestren enormes diferencias de tamaño<sup>82</sup>.

Si la unidad del Israel preestatal se simboliza en el nombre «Israel», es principalmente porque Israel es en el sistema genealógico el nombre del antepasado común más antiguo, a partir del cual se ramifica la genealogía. Los primeros padres de las distintas tribus son tan importantes como sus hijos; los cabezas de clan o de familia, tan importantes como sus descendientes<sup>83</sup>.

79. Cf. Sigrist, *Regulierte Anarchie*; Id., *Segmentäre Gesellschaft*. Sobre la crítica a este modelo, cf. Fiensy, *Using the Nuer Culture of Afrika*, en especial 76-80.

80. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum*, 194-222. Cf. propuestas similares en Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, especialmente 293-341, y Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, especialmente 18-37; en ambos sin referencia a Sigrist.

81. Neu, *Von der Anarchie zum Staat*, 179-189.

82. Un ejemplo ilustrativo es la descripción de los tiv africanos ofrecida por Bohanan, *Die Wanderung und Ausdehnung der Tiv*.

83. Rogerson, *Was Early Israel a Segmentary Society?*, 18, niega que el posterior Estado de Israel procediera de un linaje-sociedad. Entiende más bien la



Esta unidad creada a través de la genealogía se puede designar también como unidad étnica. Lo cual presupone que se abandonan nociones de etnicidad afianzadas en lenguaje y cultura comunes, en el territorio común o incluso en raza común. Se está en la línea de los propios textos bíblicos cuando se define la etnicidad, con Kathrin Kamp y Norman Yoffee, exclusivamente a partir de la genealogía: «Los sociólogos y los antropólogos culturales definen un grupo étnico como un conjunto de individuos que se ven como 'semejantes en virtud de un antepasado común, real o ficticio, y que así es considerado por otros'»<sup>84</sup>.

Con la designación del Israel preestatal como unidad étnica en este sentido genealógico, en modo alguno deben asumirse de nuevo conceptos que suponen un dualismo entre Israel y Canaán, y ven a Israel como contraimagen positiva de un Canaán valorado en términos absolutamente negativos. Canaán es una pluralidad étnica, y el Israel naciente es parte de esa pluralidad; pero es una parte autónoma e inconfundible. No se dice aquí más que eso<sup>85</sup>.

El concepto de una etnicidad constituida genealógicamente no se puede considerar como rígido. Si en el primer capítulo sobre la sociedad de parentesco se ha puesto todo el peso en que esa sociedad surgió de diversos grupos originarios, y su forma es una forma en devenir, eso no contradice este concepto<sup>86</sup>. En efecto, por una parte no está nada claro para nosotros desde

sociedad pre-estatal como coexistencia de diversos «clanes»; y el proceso de estatalización, como dominio «de uno de los clanes sobre los otros». Sin embargo, no consta la existencia de tales «clanes» en el Israel pre-estatal; cf. *supra*, cap. 5, 2f. Habría que mostrar, además, cómo surge de la coexistencia de soberanías concurrentes la conciencia de una homogeneidad. Sobre la crítica a ulteriores concepciones en torno al concepto de *jefatura* (*chiefdom*), cf. *infra*, cap. 6, 2b.

84. Kamp - Yoffee, *Ethnicity in Ancient Western*, 88. Sobre la categoría de etnicidad, cf. también Brett, *Israel's Indigenous Origins*.

85. Sobre la crítica al dualismo Canaán-Israel, cf. Thompson, *Early History of the Israelite People*, 310-316. Cf. también Rösel, *Israel in Kanaan*, 52: «... es importante... que este Israel, aun viviendo 'en el país de Canaán' (=Palestina), sea independiente de Canaán, es decir, de las... ciudades cananeas. Además, según el testimonio de la estela de Merneftá, Israel es una entidad independiente que no se puede equiparar simplemente con Canaán».

86. Tampoco encaja apenas, por lo demás, en las ideas modernas sobre etnicidad. El pueblo francés, por ejemplo, se compone de grupos de origen celta, romano, franco, normando y, en los límites, grupos vascos, germánicos y de otras procedencias, y se va modificando a través de la inmigración.

qué momento se consideran «hijos de Israel» los diversos grupos de los que nació «Israel». Por otra, la pertenencia a esa entidad es fluctuante. Así lo indican no solo los sistemas tribales que divergen entre sí, sino también la ausencia de relación con grupos como los quenitas, considerados como pueblo extranjero (Gn 15, 19; Nm 24, 21) que, sin embargo, están en amistosa alianza con los israelitas (1 Sm 15, 6). Así, los quenitas pueden ser considerados genealógicamente como «hijos de Jobab, el suegro de Moisés» (Jue 1, 16; 4, 11), hasta que en las Crónicas se integran totalmente en la genealogía judía (1 Cr 2, 55)<sup>87</sup>.

La afirmación de que el linaje-sociedad segmentaria se considera también sociedad igualitaria<sup>88</sup>, ha inducido en ocasiones a tachar esta concepción como un romanticismo social<sup>89</sup>. No obstante, hay que señalar que en la sociedad segmentaria la nota de igualdad se refiere solo a la actitud que guardan entre sí los segmentos, que están a igual distancia de un antepasado, y a su respeto mutuo<sup>90</sup>. Eso no significa que tales segmentos –tribu, clan o familia– fueran de igual dimensión y poder económico, ni que deba afirmarse con ello la igualdad de los individuos<sup>91</sup>. Cabe asentar, pues, a la prudente observación de Niels Peter Lemche: «Antes que hablar de sociedades igualitarias, sería más apropiado hablar de sociedades regidas por una ideología igualitaria»<sup>92</sup>.

El esquema de linaje-sociedad segmentaria permite también interpretar los escasos documentos existentes sobre la situación económica de la sociedad preestatal de Israel.

87. Cf. Japhet, *1 Chronik*, 116s; además, *supra*, cap. 5, 2c, las consideraciones sobre la procedencia de los nuevos colonos. El título del clásico de Antonin Chausse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, es un doble malentendido. Primero, el grupo étnico no existe al principio, sino que es ya resultado de un proceso dinámico; en segundo lugar, ese proceso nunca finaliza de forma que el grupo étnico se transforme en algo diferente de él mismo.

88. Cf. la definición de la sociedad segmentaria en Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 322: «Las tribus segmentarias están compuestas de dos o más segmentos primarios que son estructuralmente y funcionalmente equivalentes y también iguales políticamente».

89. Así en Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments*, 69.

90. Adviértase que, en la cita de Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 322, los segmentos son sujeto de la igualdad en sentido unívoco.

91. Cf. ya en Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum*, 206 la advertencia: «Tampoco son todos los miembros iguales en forma abstracta».

92. Lemche, *Early Israel*, 223.

e) *Economía*

No hace falta extenderse mucho para explicar que el sistema económico dominante en el Israel preestatal es la agricultura, unida a la ganadería doméstica. Lo mismo vale decir de todas las sociedades premodernas. Lo atestigua la arqueología, puesto que los nuevos asentamientos viven generalmente del cultivo de los campos y los jardines del entorno. Los hallazgos de huesos demuestran además la existencia, sobre todo, de rebaños de ganado menor. También la imagen bíblica de la época de los jueces se basa principalmente en la producción agraria.

En la canción de Débora encontramos, no obstante, la afirmación de que Dan «vive en las naves como extranjero» o «hace servicio en las naves» (en lugar de participar en la lucha; Jue 5, 17). Se dice aquí que los miembros de esa tribu establecida en el norte trabajan en la navegación con sus vecinos, los fenicios. En esa dirección, se reprocha a Aser el haberse quedado sentado a la orilla del mar. Los habitantes de Zabulón que participan en la lucha son calificados como *moshekhim beshevet sofer* (v. 14). Eso significa literalmente «como arrastrados bajo la vara del escribano», y es muy posible que esto aluda a trabajos como esclavos en las ciudades cananeas<sup>93</sup>. El caso es que, en las bendiciones y presagios de Gn 49 a las tribus, la de Isacar, afín a Zabulón, es calificada inequívocamente como esclava (v. 15).

En la sociedad cananea de la primera edad del hierro, había habitantes de las ciudades y campesinos en las tierras disponibles y, junto a ellos, gentes que servían como esclavos en las ciudades cananeas y fenicias. Esta realidad no contradice la imagen derivada de una descripción general de etnicidad. Citamos de nuevo a Kamp y Yoffee: «En el análisis de la antigua Asia occidental, el término ‘grupo étnico’ sirve para hablar de la existencia de más de un tipo de organización social dentro de un único marco unitario»<sup>94</sup>. Así, no hay motivo para dudar del cuadro, similar a las leyendas bíblicas, según el cual el Israel preestatal bíblico se entiende a sí mismo como una sociedad segmentaria, cuyos segmentos viven ante todo, pero no sólo, de la agricultura.

93. Así la interpretación de Kegler, *Debora*, especialmente 49s.

94. Kamp - Yoffee, *Ethnicity in Ancient Western*, 88.

l) *Estructuras de gobierno*

Si partimos de los pequeños asentamientos que aparecen durante la primera edad del hierro en la zona montañosa del Levante meridional, donde conviven unas pocas familias campesinas, ligadas probablemente por parentesco, no cabe esperar estructuras de mando complejas. La ausencia de lugares y de símbolos de un poder organizado jerárquicamente, como un palacio o un portal de la ciudad, es sin duda algo característico de las nuevas estructuras. Los habitantes de tales asentamientos podrían haber regulado sus asuntos comunes en la forma que los europeos de la época, acostumbrados a estructuras jerárquicas de mando y obediencia, designaban desdeñosamente como parloteo. Los casos de litigio los solventaban con negociación directa, sin intervención autorizada de una tercera instancia<sup>95</sup>.

Ahora bien, junto a los pequeños asentamientos existen también comunidades que se designan como ciudades. De las tradiciones sobre la época preestatal, cabe mencionar Sucot y Penuel (Jue 8, 4-21), Siquén (Jue 9), el Galaad (entendido probablemente como ciudad en Jue 11)<sup>96</sup>, Guibeá (Jue 19-20) y también Yabés-Galaad (1 Sm 11). Todas esas tradiciones se formulan obviamente desde una visión posterior y, sin lugar a dudas, incorporan también condiciones sociales más tardías. Todas ellas dejan abierta –de manera muy extraña para una óptica que percibe una fuerte oposición entre «Israel» y «Canaán»– la identidad étnica de los habitantes de esas ciudades. Así, los siquenitas son considerados claramente en Jue 9 como no israelitas (aunque la gobernanza de Abimélec desde Siquén es, según v. 22, gobernanza «sobre Israel»)<sup>97</sup>, mientras los habitantes de Yabés-Galaad (1 Sm 11) son indiscutiblemente «israelitas». No es tan seguro, por tanto, que esos textos den por supuesto que entre las ciudades israelitas y las cananeas haya

95. Cf. Crüsemann, *Die Tora*, 80-95.

96. Sobre la cuestión de si Galaad significa en Jue 11 la comarca, como opinan la mayoría, o una ciudad, como probablemente en 1 Sm 24, 6; Os 6, 8; 12, 12, cf. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, 255-256; Neu, *Von der Anarchie zum Staat*, 169-170.

97. Sobre la cuestión, cf. también *infra*, cap. 6, 2.

una mera coexistencia<sup>98</sup> o, más bien, que hay poblaciones mixtas en las ciudades<sup>99</sup>.

Todo esto complica la cuestión de las estructuras de poder. Si partimos de unas consideraciones generales, es evidente que en una comunidad de cierta dimensión que cabe llamar ciudad, no todos son habitantes ligados entre sí con vínculos familiares. Pero entonces los asuntos cotidianos y los conflictos comunes no se pueden solventar ya interfamiliarmente. Las familias, más bien, tienen que estar representadas. Estas consideraciones generales chocan con el fenómeno atestiguado en los textos de la existencia de dos entidades que toman la palabra en asuntos públicos: los varones de una ciudad (Jue 8, 5.8s y *passim*) y los ancianos (Jue 8, 14.16; Jue 11, 5 y *passim*). Probablemente hay que entender la relación de estas dos entidades entre sí en el sentido de que los ancianos constituyen una selección del número total de los varones. Pero las relaciones entre estos grupos son fluidas en los textos, sin que podamos establecer unas diferencias claras<sup>100</sup>.

Estas observaciones permiten inferir unas conclusiones que formulamos negativamente: «No hay una instancia central pública con potestad sancionadora. Es una característica común de los asentamientos Sucot, Galaad y Guibeá en el periodo de los jueces. Asimismo, una pequeña diferenciación en las instituciones caracteriza a todos estos asentamientos»<sup>101</sup>. Dicho en sentido positivo: «En el periodo premonárquico, los ancianos son los representantes de una localidad»<sup>102</sup>. Dentro de las cate-

98. Como en el postulado de Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, 196, según el cual «hay que distinguir entre asentamientos puramente israelitas y los de origen cananeo». Sobre un intento de identificar arqueológicamente asentamientos israelitas, cf. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, 27-33.

99. Lo apoya Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, 81, por ejemplo para Siquén: «Los pobladores de la primera edad del hierro eran mixtos, es decir, resultado de la mezcla de diferentes elementos étnicos...».

100. Los personajes llamados a veces, junto a ancianos y hombres de Gedeón, *sarim* (Jue 8, 6.14; 9, 30; 10, 18), son retroproyecciones de la época monárquica; cf. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, 53.

101. *Ibid.*, 275.

102. *Ibid.*, 242. Esto no queda cuestionado por la investigación de Wagner, *Beobachtungen am Amt der Ältesten im alttestamentlichen Israel*. Wagner señala con razón que la institución de los ancianos pertenece en lo esencial al periodo

gorías de Max Weber se puede calificar la gobernanza así ejercida como «autoridad tradicional»<sup>103</sup>.

Es discutible si, además de la forma familiar en el ejercicio de la autoridad dentro de los pequeños asentamientos y de la autoridad de los varones y ancianos dentro de los asentamientos mayores, hay una forma de autoridad tradicional en el plano tribal. El silencio de los textos es más bien elocuente. Se ha pensado a veces en la figura del *nasi'*, considerándolo una especie de caudillo de la tribu<sup>104</sup>. De hecho, en textos tardíos se habla a menudo de un *nasi'* a propósito de la distribución del pueblo en tribus (Nm 1, 16; 2, 3.5 y *passim*). Pero se trata generalmente de textos muy tardíos. *Nasi'* es también un título muy genérico, como «príncipe, dignatario», y en Ezequiel se aplica al rey de Judá (Ez 12, 10; 19, 1; 21, 17 y *passim*). No hay documentación de que en la época preestatal existiera un cargo institucional de caudillo o jeque. Queda entonces solo la posibilidad de que en el plano tribal, como en las ciudades, los ancianos actúen como representantes.

Con los textos mencionados hasta ahora del Libro de los jueces (y 1 Sm 11) no hemos alcanzado aún, desde luego, el núcleo de los relatos. Tratan, como se sabe, de los «jueces»<sup>105</sup>, llamados en hebreo *shofetim*. Pero el radical *shpt* no significa solo «juzgar», sino también, en general, «gobernar». Y de hecho los jueces bíblicos aparecen como precursores de los reyes, al haber una sucesión continuada de ellos y al ejercer, como los reyes, la tarea de juzgar y estar al frente en las guerras (las funciones de la monarquía según 1 Sm 8, 20). Es sin duda una imagen calcada de la época de los reyes.

Pero, por debajo de ella, aparece otra imagen. En situaciones de crisis militar se nombran caudillos cuya única misión es arreglar esa situación. Su origen puede ser múltiple; Gedeón

monárquico (396-403 e *infra*, cap. 6, 3d). Dado que esta institución, como subraya este autor, va ligada sobre todo a la ciudad (403-411), «sus inicios han de conjeturrarse en el periodo pre-estatal» (409), cuando existen ya ciudades pre-estatales.

103. Sobre la tipología del poder en Weber, cf. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 122-176 (posteriormente en MWG I/22-4).

104. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft*, 356-367.

105. Cf. Malamat, *Charismatische Führung im Buch der Richter*; Niehr, *Herrschen und Richten*; Weisman, *Charismatic Leaders in the Era of the Judges*.

procede de una familia humilde (Jue 6, 15), Jefté es presentado como «hijo de prostituta» (Jue 11, 1), y Débora (Jue 4s) es mujer. No pueden forzar a la adhesión, y su ejercicio del poder se limita al tiempo que dure la crisis y su solución. El área donde ejercen la autoridad es geográficamente muy restringida; resulta fácil detectar la «israelización» como un ajuste redaccional. En los textos, son calificados a veces como «salvadores», *moshia'* (Jue 3, 9.15; 12, 3). Se insiste de una u otra forma en que el «espíritu» divino viene sobre ellos (Jue 3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25; 14, 6.19; 15, 14; cf. 1 Sm 16, 6). Se podría hablar aquí nuevamente, con Max Weber, de «autoridad carismática»<sup>106</sup>.

#### g) *Estratificación social*

La imagen que hemos expuesto hasta ahora sobre las condiciones sociales de la época preestatal es multicolor. Junto a la mayoría de las tribus que viven de la economía agraria, hay algunas que trabajan en ciudades cananeas o fenicias. Junto a habitantes de pequeños asentamientos, hay algunos que viven en asentamientos más extensos, llamados ciudades. Y hay, naturalmente, mayores y jóvenes, hombres y mujeres, y segmentos más fuertes y más débiles. Pero en conjunto hemos visualizado la imagen de una sociedad muy unitaria, de la que luego surgirán los Estados de Judá e Israel.

Sin embargo, esta formación de Estados apenas habría sido posible si esta sociedad, que hemos definido como segmentaria pero básicamente igualitaria, no hubiera mostrado algunos flecos sueltos. Tales flecos se pueden observar tanto en el borde superior como en el inferior de la sociedad.

La arqueología ofrece ya una primera señal. Junto a los pequeños asentamientos rurales hay estructuras que pueden sugerir granjas de cierta extensión<sup>107</sup>. Están aislados, tienen uno o más edificios cercados en un amplio recinto por un muro que

106. Sobre las figuras bíblicas de los jueces como expresión de un gobierno carismático cf. Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, 297s. Sobre el debate, cf. Malamat, *Charismatische Führung*; Neu, *Von der Anarchie zum Staat*, 221-223; Weisman, *Charismatic Leaders*.

107. Cf. en Fritz, *Die Entstehung Israels*, las ilustraciones 8 y 9 en p. 83s, como también p. 92.

no está destinado a la defensa, sino evidentemente a la explotación de ganado. Entre las tradiciones bíblicas viene aquí a la memoria el acaudalado Nabal de 1 Sm 25. Es calificado de «muy rico» y parece haber poseído alrededor de 3 000 ovejas y 1 000 cabras (v. 2), que apacientan pastores contratados por él (v. 7-8). Para el tiempo de esquila ocupa también a esquiladores (v. 11). Su mujer Abigail está dispuesta a salirle al encuentro a David con una espléndida oferta de productos naturales y dispone de criados a los que da órdenes (v. 18s)<sup>108</sup>.

Lo que observamos aquí es una movilidad «hacia arriba». Al igual que el poderoso Nabal, también Saúl es calificado como «gran hombre» y posiblemente también Jue 5, 10 pertenece a ese contexto. El versículo habla de hombres que montan asnas blancas y se sientan sobre albardas bordadas. Podría interpretarse como el inicio de un estrato social acaudalado.

Mucho más que de la discriminación hacia arriba, los textos hablan de movilidad «hacia abajo». Faltan aquí, obviamente, los restos arqueológicos. Pero los textos son inequívocos. En dos casos se narra cómo conflictos familiares desembocan en ruptura. Uno es el caso de Abimélec, que es el hijo de una concubina de su padre (Jue 8, 31) y por eso entra en conflicto con sus (medio-)hermanos (9, 1.5). Aquí es calificado polémicamente como «hijo de una esclava» (9, 18). En el conflicto, Abimélec no se apoya solo en su familia por parte materna, sino también en un grupo de hombres que son calificados como vagos y aventureros (9, 4). Se ignora su procedencia.

El caso de Jefté es similar. Su madre es calificada como *ishah zonah* (Jue 11, 1), que no designa a una prostituta profesional sino simplemente a una mujer soltera<sup>109</sup>. Jefté es expulsado por sus hermanastros, los hijos de la mujer legítima de su padre, para que no tenga herencia (11, 2). Jefté reúne a «hombres malvados» (11, 3), y tampoco se dice en este caso de dónde vienen.

Aquí puede resultar útil un dato que procede del relato sobre la promoción de David, pero que en realidad pertenece aún a

108. Sobre 1 Sm 25, cf. Staubli, *Das Image der Nomaden*, 238-244.

109. Cf. Schulte, *Beobachtungen zum Begriff der Zōnā im Alten Testament*; Friedl, *Polygynie in Mesopotamien und Israel*, 168-160.



la época preestatal: en él nos encontramos en los comienzos de la transición hacia una identidad nacional. Según 1 Sm 22, 2, David reúne a un grupo de hombres a los que el pasaje caracteriza como «gente en apuros», llenos de deudas y «descontentos». De ello cabe inferir tres motivos que llevan a la ya descrita formación de bandos: conflictos familiares como en el caso de Abimélec y Jefté, dificultades económicas y quizá, como tercer motivo, un delito (asesinato u homicidio involuntario) que obliga a la fuga.

La sociedad preestatal se revela así, en el tránsito hacia la estatalidad, como una estructura con un amplio centro que constituye el núcleo de una sociedad segmentaria, y que es tan fuerte que los nuevos Estados, Israel y Judá, se podrán llamar Estados segmentarios. Pero el Estado no proviene de ese centro. Veremos, más bien, cómo el intento de formar un Estado mediante un «gran hombre» (Saúl) fracasa, mientras que el otro intento de apoyarse en los excluidos de la antigua sociedad (a través de David) acaba coronado por el éxito.