



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 9

CB 106 SOCIOLOGÍA DEL PERIODO BÍBLICO I

Kessler, Reiner. “La formación de una antigua sociedad de clases”.
En *Historia social del antiguo Israel*, 165-183. 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 UNA ANTIGUA SOCIEDAD DE CLASES

Dearman, *Property Rights in the Eighth-Century Prophets*; Kessler, *Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda*; Nurmi, *Die Ethik unter dem Druck des Alltags*; Schoors, *Die Königreiche Israel und Juda*; Sicre, *Los dioses olvidados*; Id., «*Con los pobres de la tierra*»; Silver, *Prophets and Markets*.

La historia de la monarquía en Israel y Judá abarca desde el siglo X hasta la desaparición de los dos Estados a finales del siglo VIII y principios del VI, respectivamente. Por eso, sobre todo en la descripción de las estructuras del poder monárquico, hubo que recurrir también a documentos de época posterior. No obstante, el siglo VIII representa en esta historia de 400 años un corte profundo que, a la luz de la historia social, abre una nueva época. Únicamente en el siglo VIII el Estado primitivo pasa a ser un Estado plenamente desarrollado. El tránsito decisivo no consiste en que unas formas rudimentarias de estructura estatal y unos modestos campos de actividades estatales se vayan diferenciando y haciéndose más complejos. Esto es tan solo la parte exterior del proceso. En el aspecto socio-histórico, lo decisivo es que, en virtud del simple contraste entre gobernantes y gobernados, los segundos se dividen en clases con intereses sociales encontrados. De esa manera los gobernantes tienen ante sí la tarea de posicionarse dentro de ese antagonismo.

Antes de abordar de cerca este proceso, conviene recapitular brevemente la historia de los acontecimientos, continuando el relato iniciado más arriba, que nos llevó hasta el siglo VIII¹.

1. Cf. *supra*, cap. 6, 1.

1. EL TRASFONDO HISTÓRICO DESDE EL SIGLO VIII AL VI

La formación de Estados desarrollados en Israel y Judá coincide temporalmente, en buena medida, con el creciente dominio de Asiria en Oriente próximo. Este dominio no es la causa directa del desarrollo de estos dos Estados ni del surgimiento de una clase social dentro de ellos –que en el reino del Norte tiene lugar incluso antes de los avances asirios–, pero incide considerablemente. En todo caso, este desarrollo se interrumpe pronto en el norte al quedar este territorio, tras la conquista de Samaría, incorporado al reino asirio. El proceso es diferente en el sur, que se había entregado voluntariamente a la dependencia asiria: aquí la evolución del Estado y la creciente estratificación social continúan.

Es verdad que el rey de Judá, Ezequías, intenta librarse de la supremacía asiria; pero el intento fracasa, aunque el asedio de Jerusalén el año 701 no lleva a la conquista porque Ezequías paga un tributo y Senaquerib establece otras prioridades (cf. 2 Re 18, 13s y el relato de la invasión de Senaquerib²). La consecuencia no es solo una devastación del territorio de Judá, sino también su vasallaje incondicional, que perdura hasta el final de la dominación asiria en el último tercio del siglo VII.

La llegada al poder de Josías en 639 a.C. coincide con la incipiente y rápida caída de la supremacía asiria en Oriente próximo. Va unida al auge de los neobabilonios, por un lado, y a la XXVI dinastía en Egipto, por otro, que buscan en encarnizada rivalidad la supremacía; por eso los egipcios conciertan una alianza con los restos del poder asirio contra los babilonios. Con su pequeña monarquía, Judá tiene que posicionarse de nuevo en esta constelación de potencias.

Para reforzar la unidad nacional, se llevan a cabo reformas internas bajo el reinado de Josías con la valiosa colaboración del secretario Safán y del sumo sacerdote Yelcías. Las reformas atañen, por una parte, al culto, que es purificado de elementos no yahvistas y se concentra en Jerusalén. Por otra parte, en respuesta a una aguda crítica social, se propone una igualación

2. TGI n.º 39; TUAT I 388-391; COS II 302s.

social interna. Ambas cosas se reflejan en el texto fundamental de la ley deuteronomica, Dt 12–26.

La reforma de Josías³ aparece en los libros de los Reyes como un acontecimiento trascendental, solo comparable al reinado de David. Por eso es usada también durante mucho tiempo en las exposiciones de la historia de Israel. Frente a ella se alzó una fuerte oposición que llegó a afirmar que tal reforma «nunca existió»⁴, confundiendo la tan habitual amplificación legendaria de acontecimientos históricos con su mera invención. No se tuvo en cuenta, sobre todo, una característica que se da en la exposición bíblica de transformaciones de hondo calado, donde se emplea casi siempre el recurso de la personalización y el enfoque: los cambios profundos se atribuyen a personas destacadas y se concentran en un breve periodo, cuando, según nuestro juicio histórico, tienen lugar más bien en varias etapas e intervienen muchas personas y grupos. Son ejemplos evidentes la conquista de la tierra prometida bajo Josué, la formación estatal a través de Samuel o la promulgación de la Torá por Esdras. Un examen crítico del material sobre la reforma de Josías nos lleva con gran probabilidad a medidas de purificación cultural⁵, muy unidas a una centralización cultural en Jerusalén y sus alrededores⁶.

La política de Josías se aprovecha de la debilidad de Asiria, cuya capital Nínive cae en 612. Pero cuando Josías quiere ampliar su territorio hacia el norte a costa de las provincias asirias, choca con los intereses egipcios. El faraón Neco II lo hace ejecutar sin más en 609⁷.

3. Cf. Albertz, *Why a Reform like Josiah's Must Have Happened*; Barrick, *The King and the Cemeteries*; Niehr, *Die Reform des Joschija*; Otto, *Josiah-Josiahreform*; Uehlinger, *Gab es eine joschianische Kultreform?*; Würthwein, *Die Josianische Reform*.

4. Así Würthwein, *Die Josianische Reform*, 211. Igualmente Niehr, *Die Reform des Joschija*, 51: «históricamente inverosímil».

5. Así Uehlinger, *Gab es eine joschianische Kultreform?*.

6. Después de un extenso análisis del relato sobre la reforma en 2 Re 23, Barrick, *The King and the Cemeteries*, parte del supuesto de una purificación y centralización cultural en Jerusalén y sus alrededores (resumen del análisis textual en 107-108). Otto, *Josiah-Josiahreform*, 588, distingue entre «una purificación cultural ceñida a Jerusalén y su contorno inmediato» y una ampliación de la misma a todo el país en el «Dt pre-exílico tardío», que finalmente «quedó en programa».

7. Sobre esta visión del final de Josías, final que desconoce la denominada «batalla de Meguido», que es una construcción de 2 Cr 35, 20-24, cf. Kessler, *Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel*, 42s.

Los últimos años de Judá están marcados por el control alternativo del territorio por parte de Babilonia y Egipto. Esta alternancia de poder se decide en la batalla de Carquemis en 605, que obliga a Egipto a replegarse en su propio territorio. Judá queda ahora bajo la férula babilónica. Dos intentos de rebelión, en los que vanamente se espera la ayuda egipcia, llevan en 598/597 a una primera toma de Jerusalén por los babilonios y a una primera deportación. Cuando el último rey de Judá, Sedecías, desafía de nuevo a sus soberanos, Jerusalén es conquistada tras un largo asedio en 587/586 y, esta vez, también destruida. De nuevo grandes contingentes son deportados, sobre todo de la clase superior. La monarquía autónoma es eliminada. Judá se convierte en una parte del sistema provincial babilónico.

2. ISRAEL Y JUDÁ COMO ANTIGUA SOCIEDAD DE CLASES

Si para un Estado primitivo es necesario partir de la simple contraposición entre rey y pueblo, eso no quiere decir que este pueblo sea una masa amorfa en la que todos son iguales. Quiere decir simplemente que las diferencias en poder, influencia y riqueza no han alcanzado aún un nivel donde se pueda hablar de diferencias de clase o de oposición. La diferencia consiste en la coexistencia de unidades agrícolas ricas y pobres en una misma zona o en que, de hecho, los campesinos pobres se van endeudando ante los ricos y acaban por perder sus propiedades.

Es evidente que el tránsito desde una situación a la otra no llega de golpe. Los testimonios al respecto son escasos. Además, no se trata aquí de fuentes directas (como certificados económicos, por ejemplo), sino de relatos configurados legendariamente sobre profetas, relatos que echan una mirada retrospectiva sobre la actividad de estos. Sin embargo, estos relatos presuponen determinado ambiente. Y dado que no se trata de situaciones constatables con relativa seguridad para el siglo VIII, se pueden valorar perfectamente para el tiempo anterior (con la correspondiente imprecisión, que llega a la decena de años).

Hay que señalar en especial tres anécdotas de los relatos sobre el profeta Eliseo. El episodio narrado en 2 Re 4, 1-7 describe un caso clásico de sobreendeudamiento. Una familia tiene

crédito mientras vive el padre de familia. Pero tras su muerte, el acreedor ve peligrar la devolución de lo prestado y toma como rehenes a los niños. Al mismo ambiente del grupo profético de Eliseo conduce el episodio de 2 Re 6, 1-7. En él se describe un caso de préstamo. Uno de los discípulos del profeta que tenía un hacha prestada sabe que, si no la devuelve, debe indemnizar con parte de sus bienes –que en su caso no puede ser mucho, tratándose de un hacha– o con su trabajo.

El contraste de estos dos relatos es la doble narración de 2 Re 4, 8-37 y 8, 1-6. Trata de una «mujer distinguida» (4, 8). Sorprendentemente es ella quien toma la iniciativa: sugiere a su marido –y finalmente impone su voluntad– preparar a Eliseo, el hombre de Dios, una habitación en el salón de arriba (4, 9-10). De su marido sabemos que se ocupa en faenas de la siega (v. 18). La propia mujer manda sobre los *ne'arim*, los criados de la casa (v. 22) y de «sus *na'ar*» (v. 24). Más adelante nos enteramos de que la mujer pasa siete años en el extranjero a causa de la carestía. Al volver, reclamó al rey, que se había hecho cargo de la «tierra sin mujeres», «su casa y su campo» (8, 3.5), y obtuvo en efecto «todo lo que le pertenece» (v. 6).

Todos estos relatos discurren en un ambiente donde la sociedad se desarrolla dividiéndose. Hay pobres que tienen que pedir préstamo y se ven amenazados del peligro de esclavitud por endeudamiento, y ricos que, además de poseer una casa espléndida, disponen de campos y de mano de obra. Es natural que esta diferenciación redunde en un verdadero contraste de intereses. Y, en efecto, desde el siglo VIII –que para el reino del norte significa a finales de su existencia– cabe decir que se ha formado una sociedad clasista.

a) *Formas visibles de la crisis social*

El primer personaje en el que se advierte un claro proceso hacia una sociedad de conflictos, es el profeta *Amós*, que actúa por breve tiempo en el reino del norte cuando finaliza el reinado de Jeroboán II, a mediados del siglo VIII⁸. De los textos del li-

8. Sobre la crítica social profética en general, cf. Donner, *Die soziale Botschaft*; K. Koch, *Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten*; Stolz, *Aspekte*;

bro de Amós⁹ se desprende la imagen de una sociedad escindida en dos clases. Am 2, 6-8 enumera una serie de «tipos sociales» que aparecen como víctimas de agentes que no son designados nominalmente. Estos grupos reaparecen en 4, 1; 5, 10-12 y 8, 4-6. La causa de su miseria se manifiesta en los casos de endeudamiento y de prevaricación. Conduce a lo primero el hablar de «vender por dinero» o «por un par de sandalias» (2, 6), de «ropas tomadas en prenda» y de «vino comprado con multas», como también la imagen de un sobreendeudamiento ex profeso para tener atrapada a la gente (8, 4-6)¹⁰. Las acusaciones de prevaricación en 2, 7; 5, 10-12; 6, 12 indican que el sistema jurídico no interviene en favor de los débiles, sino que es un instrumento de poder adicional en manos de los fuertes.

Las gentes amenazadas en su vida económica no son, obviamente, las clásicas *personae miserae*. En el escrito de Amós no se habla de viudas y huérfanos. Son más bien pequeños agricultores, con los que siempre hay algo que ganar y que, cuando se quedan sin nada, acaban en la esclavitud por endeudamiento. Y la muchacha con la que, según 2, 7, se acuestan «el marido y su padre» es sin duda una hija dada en esclavitud para pagar deudas, que es objeto de abuso sexual por los hombres de su amo.

La clase alta es acusada no solo de explotar a la clase baja sino también del lujo sin límites: en arquitectura (3, 10s.15; 5, 11), mansiones, mobiliario (3, 15; 6, 4) y francachelas (2, 8; 4, 1; 6, 4-6). De ellas hemos hablado ya a propósito de la formación de las élites en el reino del norte, ya que las clases altas van estrechamente unidas al poder estatal¹¹.

En el panorama que el escrito de Amós presenta de la situación a mitad del siglo VIII, frente al que se refleja en los relatos

Zwicker, *Die Wirtschaftsreform des Hiskia*. Sobre la crítica social en Amós, cf. Fendler, *Zur Sozialkritik des Amos*; Fleischer, *Von Menschen Verkäufern*; Kessler, *Die angeblichen Kornhändler von Amos VIII 4-7*; Reimer, *Richtet auf das Recht!*

9. Subrayemos una vez más que para una valoración socio-histórica importa poco saber hasta qué punto unos dichos proféticos proceden de formulaciones literales del profeta mismo o están redactados por discípulos o seguidores –aun admitiendo la influencia del profeta–. Cuando hablamos, en lo que sigue, de Amós, Isaías, Miqueas y otros, nos referimos siempre a escritos atribuidos a ellos.

10. Sobre esta interpretación del pasaje, cf. Kessler, *Die angeblichen Kornhändler von Amos VIII 4-7*.

11. Cf. *supra*, cap. 6, 4a.

de Eliseo, lo realmente nuevo es: mientras que en los relatos de Eliseo coexisten riqueza y pobreza, y la sociedad aparece, pues, diferenciada, en Amós riqueza y pobreza se relacionan causalmente: los ricos son ricos porque explotan a los pobres, los pobres son pobres porque son explotados por los ricos. La coexistencia de ricos y pobres ha dado lugar al enfrentamiento.

Amós no hace un análisis social científico, sino una fuerte polémica que refuerza sus graves amenazas de destrucción. Esto indica que no se deben leer las palabras de Amós como puro espejo de las realidades en el Israel de mediados del siglo VIII. Pero también sería equivocado despacharlas como simple engendro de la fantasía. Indican lo contrario, por una parte, la oposición al anuncio de Amós por parte de la autoridad religiosa (y estatal a la vez) que se manifiesta detrás del relato –muy estilizado teológicamente, desde luego– de 7, 10-17. Por otra parte, apenas sería comprensible por qué las palabras de Amós fueron transmitidas por discípulos y, posteriormente, también en el reino meridional si carecían de todo fundamento objetivo. Se podría comparar el verdadero contenido de la crítica social de Amós con polémicas modernas como «la propiedad es un robo» o «trabajo a destajo es asesinato»; ambos dichos describen la realidad de modo no neutral y, sin embargo, apuntan certeramente a problemas sociales¹².

Que el proceso social discurre por cauces similares en el sur y en el norte –dentro de una cierta distancia histórica– es algo que ponen de manifiesto las palabras que se remontan a los dos profetas del Sur, Isaías y Miqueas¹³. La amplia coincidencia en la imagen de la realidad social dentro de un perfil teológico diferente en ambos, es –más allá de lo dicho sobre Amós– una prueba del contenido real de sus denuncias.

12. Ph. R. Davies, *The Society of Biblical Israel*, en un artículo metodológico, formula esta pregunta: «¿Con qué frecuencia la crítica social de Amós se toma como una descripción objetiva?». Con razón señala la diferencia entre reflexión literaria sobre la situación social y la situación misma. Realmente, en Amós «la propia reflexión literaria... sobre un sistema social social» pasa a ser subrepticamente «invención» suya (citas 29), incluida la «invención de la 'profecía'» (32).

13. Sobre Isaías y Miqueas, cf. Bardtke, *Die Latifundien in Juda*; Dietrich, *Jesaja und die Politik*; Porath, *Die Sozialkritik im Jesajabuch*; Premnath, *Latifundialization and Isaiah 5.8-10*.

En el centro de la crítica social de los dos profetas del reino meridional que actúan en el último tercio o cuarto del siglo VIII, está la concentración de la propiedad en manos de unos pocos (Is 5, 8; Miqu 2, 1-2). Se trata aquí de un proceso en marcha que no ha llegado aún a su final. El orden antiguo propuesto como ideal, según el cual cada familia administra su patrimonio con total autonomía, ha desaparecido. La causa es el endeudamiento¹⁴. El resultado es la pérdida de propiedad y de libertad que sufren los antiguos propietarios. Miqueas hace referencia también, expresamente, a las mujeres y niños como víctimas de este proceso (2, 9-10). A diferencia de Amós y Miqueas, en Isaías aparecen también «viudas y huérfanos» como las clásicas *personae miserae* que se ven privadas de sus derechos (Is 1, 21-26) y pasan a depender totalmente de otros (10, 1-2).

Ambos profetas dibujan un nítido retrato de las clases altas a las que critican. Is 3, 14-15 menciona a ancianos y funcionarios, refiriéndose a una clase superior que se compone de nobleza rural y aristocracia funcional, algo que ya hemos visto anteriormente como característico de Judá¹⁵. El mismo cuadro ofrece también el «memorial de Miqueas» en Miqu 1-3¹⁶ con las denuncias contra los económicamente poderosos en el segundo capítulo y contra los «jefes y dirigentes» en el tercero. El cuadro se completa con la acusación de vida ostentosa que llevan los componentes de esta clase superior (Is 5, 11s).

Entre Isaías y Miqueas como profetas de finales del siglo VIII y los profetas del reino meridional Nahúm, Sofonías, Habacuc, Jeremías y Ezequiel, de finales del siglo VII y comienzos del VI, se abre un gran vacío. Una ojeada sobre estos profetas que formulan denuncias sociales pone de manifiesto que la situación real apenas ha cambiado en lo sustancial. Pero tampoco es del todo idéntica, como demuestra el sumario de la predicación de Sofonías en Sof 1, que refleja el estado de cosas al comienzo del último tercio del siglo VII. Hay elementos nuevos

14. Cf. la siguiente sección.

15. Cf. *supra*, cap. 6, 4b.

16. Sobre esta tesis y sobre la interpretación de Miqueas en general, cf. Kessler, *Micha*.

junto a otros ya conocidos. Entre estos, los reproches a funcionarios y a la corte (Sof 1, 8), por una parte, y a los propietarios ricos (1, 12s), por otra. Pero lo nuevo contra el Estado cortesano es que «se visten como extranjeros» y «saltan por encima del umbral» (1, 8s); imitan sin duda modas de los príncipes asirios. Y es nuevo un grupo social que no aparecía hasta ahora: los comerciantes y cambistas de Sof 1, 10-11. Se decanta aquí el empuje de la urbanización en Jerusalén, resultado del ocaso del reino septentrional y de la devastación del territorio de Judá por la campaña de Senaquerib en 701. Su más clara señal es la edificación de una «nueva ciudad» completa, donde según Sof 1, 10 se establecen comerciantes y cambistas¹⁷.

Con la creciente amenaza de desaparición de Judá, cada vez más clara tras la muerte de Josías en 609 y la política exterior oportunista de sus sucesores, las denuncias proféticas se van haciendo más generales. En la composición de tintes dramáticos de Jr 2-6, Jeremías¹⁸ inculpa a los «grandes» en general, que contraponen a los «pequeños» (5, 1-6). Con la locución «ruptura en mi pueblo», el texto encuentra el modo de expresar lo que en terminología moderna cabe llamar «división de clases». El relato sobre una liberación pasajera de esclavos en Jr 34, 8-22 indica que las clases altas se componen aún de nobleza rural y funcionariado («todos los jefes y el pueblo», v. 10), a los que contraponen «los esclavos y esclavas hebreas» (v. 9-11).

Aunque Ezequiel está ya exiliado y actúa después de la caída de Jerusalén, confirma en sus rasgos esenciales el cuadro expuesto hasta ahora. Esto lo muestra con claridad la ojeada retrospectiva de 22, 23-31 sobre las causas del ocaso de Judá¹⁹. Hace responsables a los gobernantes y sus ideólogos (príncipes, sacerdotes, funcionarios, profetas y *'am-ha'arets*), cuyas víctimas son las viudas, los infelices, los pobres y los extranjeros. Asimismo, el discurso metafórico sobre los pastores (Ez 34) arranca de los contrastes entre pastores y rebaño (gobernantes y pueblo), y también, dentro del rebaño, entre fuertes y débiles.

17. Sobre la historia de la construcción de Jerusalén, cf. Bieberstein - Bloedhorn, *Jerusalem*; Faust, *The Settlement*.

18. Cf. Wisser, *Jérémie*.

19. Cf. ya *supra*, cap. 6, 4b.

La descripción de los hechos que se suceden en Israel y Judá desde mediados del siglo VIII hasta el ocaso de cada Estado, suscita una serie de preguntas. ¿Cómo se pasa de una sociedad que presenta desigualdades sociales a una que está marcada por los antagonismos sociales?, ¿cómo se puede entender la forma de tal sociedad?, y ¿qué papel desempeña el Estado en esos procesos de cambio? Abordamos ahora estas preguntas.

b) *Causas y estructuras de una antigua sociedad de clases*

El factor decisivo en el cambio de las sociedades campesinas antiguas hacia unas sociedades de clases es el préstamo²⁰. Según los textos bíblicos, uno de los antagonismos inherentes a la sociedad es la oposición entre acreedor y deudor (cf. Is 24, 2; Jr 15, 10). El proverbio precisa: «El rico se hace amo de los pobres, y el que toma prestado, esclavo del que presta» (Prov 22, 7). El proverbio pone de manifiesto de modo enfático la diferencia entre rico y pobre en una sociedad feudal o en una sociedad moderna; lo que decide es la propiedad feudal o de capital y producción, por un lado, y la servidumbre o simple posesión de mano de obra, por otro. El problema del endeudamiento no se limita aquí a una época de la historia de Israel. Porque el contraste entre rico y pobre podemos observarlo ya desde la época pre-estatal. El cambio decisivo que lleva a situaciones observables desde el siglo VIII, es el tránsito del endeudamiento «normal» al sobreendeudamiento irreversible.

En el «caso normal» de una situación precaria por enfermedad o desgracia, mala cosecha o parásitos, o sequía, o sucesos catastróficos como terremoto o guerra, una familia campesina pide préstamo de víveres o semilla para sobrevivir y poder producir de nuevo. Después hay que devolver lo prestado y se restablece el equilibrio. Si este intercambio no funciona porque la situación precaria se perpetúa, se pone en marcha un mecanismo que al final acaba en la ruina de la economía rural, antes

20. Sobre fundamentos y tendencias del desarrollo económico, cf. Alt, *Der Anteil des Königtums*; Bobek, *Die Hauptstufen*; Finley, *Die Schuldknechtschaft*; Kessler, *Das hebräische Schuldenwesen*; Id., *Frühkapitalismus*; Kippenberg, *Die Typik antiker Entwicklung*; Loretz, *Die prophetische Kritik*; Olivier, *Money Matters*.

autosuficiente. Por lo prestado hay que dar una fianza. Si no es posible pagar el préstamo con los intereses, la fianza vuelve al acreedor. Se puede tratar de cosas o de personas, y estas acaban en esclavitud por endeudamiento. Si ya no hay personas que ofrecer como esclavas, la familia independiente desaparece. Las personas caídas en esclavitud quedan a merced de su señor o señora. Eso supone mucho más que el trabajo forzado. Incluye el disponer sobre el estado civil de la familia (Ex 21, 2-6); tratándose de mujeres, también sobre su sexualidad en general (Gn 16; Am 2, 7), y alcanza hasta el castigo corporal severo (Ex 1, 20s.26s). También se practica la venta a otros propietarios, como atestigua aún en el siglo IV el comercio de esclavos desde Samaría²¹. Por otra parte, los amos alimentan a las esclavas y esclavos, siquiera para asegurar su mano de obra. Esto no se garantiza a los jornaleros –que no aparecen en el Libro de la alianza, sino que son mencionados por primera vez en Dt 24, 14s–; si no encuentran ningún comprador de su mano de obra, se quedan sin ingresos. De ahí a la mendicidad hay un pequeño paso, algo que por primera vez se menciona en Ez 18, 7.16.

En suma, la familia como base de la sociedad queda erosionada por este proceso. Los varones pierden sus bienes, que constituyen la base de la economía familiar; las mujeres y los niños no pueden ya ser mantenidos (Miq 2, 1-2.9-10). En el otro lado están las «señoras distinguidas», como el caso de Abigail (1 Sm 25), o el de la señora de Sunam (2 Re 4, 8-37 y 8, 1-6), que disponen de bienes propios y de empleados. La incipiente división de clases abarca a hombres y mujeres, aunque las mujeres son las primeras víctimas en el proceso de empobrecimiento (cf. en el tardío texto Neh 5, 1-3 la situación de las hijas como las primeras personas que son entregadas a la esclavitud).

Huelga subrayar que semejante descripción típico-ideal, tan escueta, desdibuja muchas diferencias, puesto que solo tiene en cuenta los rasgos comunes. Lo común consiste, por una parte, en que apenas cabe escapar del mecanismo de sobreendeudamiento una vez puesto en marcha. Está claro, por otra parte,

21. Cf. *infra*, cap. 9, 3c.

que el acreedor no tiene ningún interés en poner fin a la situación de endeudamiento. Mientras dure, la familia dependiente ha de trabajar para el acreedor, sea como autónoma para el pago de la deuda, sea en la condición de esclavas y esclavos de la deuda (cf. sobre este interés activo por el endeudamiento, Am 8, 4-6; Jr 5, 26-28). Moses Finley tiene sin duda razón al afirmar que «la ganancia por mano de obra y la ganancia en condiciones de solidaridad representan históricamente un objetivo más antiguo del endeudamiento que la ganancia en forma de intereses»²².

El paso, observable desde el siglo VIII, desde los habituales casos de endeudamiento a un sobreendeudamiento permanente –como el paso de la pre-estatalidad a la estatalidad– no es explicable por vía monocausal, ni hay que contar con un punto temporal preciso en el que tenga lugar el cambio de una situación a la otra. Entre las causas de este proceso, la primera es la diferenciación, existente ya en la época pre-estatal, en economías débiles y fuertes. Un factor que favorece la aparición de desigualdades es el incremento natural de la población. Acontecimientos externos como las guerras, con los gastos consiguientes y –en caso de derrota– los tributos, actúan disociando unidades ya desigualmente fuertes en lo económico: también la existencia de un Estado limita la posibilidad de sustraerse a la intervención del acreedor mediante la huida y la formación de bandos. A esto se añaden acontecimientos aleatorios como sequías, plagas y terremotos, que pueden llevar al total descalabro unas condiciones ya de por sí inestables. Desde el último tercio del siglo VIII, decisivo sobre todo para el desarrollo en Judá, sigue cobrando importancia la sempiterna dependencia de las grandes potencias vecinas. Pero no puede ser esta la causa desencadenante de la diferenciación social, como indican las condiciones ya existentes en tiempo de Amós, antes de la expansión asiria hacia Israel y Judá.

De este cúmulo de factores nace a mediados del siglo VIII en Israel, y al final del mismo siglo en Judá, lo que cabe designar como antigua sociedad de clases.

22. Finley, *Die Schuldknechtschaft*, 181.

Diversos modelos teóricos se han propuesto para describir esta sociedad²³. Una noción científica cobró importancia, el término «capitalismo de rentas», que pone en el punto central las rentas del suelo cobradas por el propietario rural. El término fue introducido en el año 1975 por O. Loretz en los estudios del Antiguo Testamento²⁴. Describe a la perfección el funcionamiento de aquella sociedad. Pero lo que no se recoge es la dinámica del desarrollo en Israel y Judá. Porque, frente a la imagen de una inserción de Israel en las condiciones orientales comunes²⁵, que propone Loretz, los textos veterotestamentarios presentan una dramática transición desde una sociedad relativamente igualitaria hasta otra dividida en clases. Aparecen aquí los conceptos teóricos que proceden de Karl Marx, pero constituyen desarrollos independientes. En Latinoamérica prefieren calificar²⁶ al antiguo Israel como sistema tributario²⁷. En todo caso, tanto el sistema tributario, como el marxista «modo de producción asiático» subyacente, es un sistema paralizante. El propio Marx no aplica este modelo a Israel, puesto que el aplica el «modo de producción asiático», con su propiedad común, a sociedades rurales que pagan un tributo al propietario de la tierra, mientras que para él los judíos, como los griegos y los romanos, tienen como fundamento económico la propiedad privada de bienes raíces²⁸. Sobre este trasfondo, H. G. Kippenberg ha descrito el antiguo Israel como antigua sociedad de clases, y yo mismo he asumido esta terminología²⁹. Frente a la idea de capitalismo de rentas, que incorpora a Israel «en la historia económica y social general del antiguo Oriente próximo»³⁰, la

23. Cf. el panorama sobre investigación en Nurmi, *Die Ethik*, 4-49.

24. Loretz, *Die prophetische Kritik*.

25. *Ibid.*, 274.

26. La noción de tributarismo procede del sociólogo de la religión belga Houtart, *Religion et modes de production précapitalistes*.

27. Cf. en versión alemana Dreher, *Das tributäre Königtum in Israel unter Salomo*; Schwantes, *Das Land kann seine Worte nicht ertragen*, 73 («tributäres Produktionsmodell», «Tributarismus»), y en especial la sección «El modelo de un 'modo tributario de producción'» en Reimer, *Richtet auf das Recht!*, 235-238. También Gottwald, *Social Class*, 5, habla de «tributary mode of production» (TMP).

28. Marx, *Ökumenische Manuskripte 1857/58*, 381-383.

29. Kippenberg, *Die Typik antiker Entwicklung*; Kessler, *Staat und Gesellschaft*, 12-17; *Id.*, *Frühkapitalismus*.

30. Loretz, *Die prophetische Kritik*, 272.

idea de la antigua sociedad de clases acentúa el momento dinámico de «transformación –observable en Grecia, Italia e Israel a partir del siglo VIII– de la arcaica sociedad tribal», donde «el endeudamiento» tiene una «gran importancia»³¹.

Con la acentuación del elemento dinámico se subraya que desde el siglo VIII emerge algo nuevo en Israel y Judá: una sociedad de clases enfrentadas entre sí. El concepto de clase tiene sentido económico y tiene que ver con la propiedad de los medios de producción³². Con el sobreendeudamiento, una parte de los agricultores, libres hasta entonces merced a sus bienes raíces, queda en estado de indigencia. Frente a ellos están quienes, por sus bienes raíces, pueden conceder créditos y contar de ese modo con un número creciente de personas dependientes de ellos.

A tenor de nuestra anterior descripción de los Estados de Israel y Judá, queda claro que esa clase superior que se va formando tiene que incluir diversos elementos de las élites. En Israel incluye a quienes residen en la corte (¿pasajeramente?) y son surtidos de productos naturales por sus familias; pero también a quienes son atacados en la crítica social de Amós y coinciden sin duda parcialmente con los mencionados en los *ostraca* de Samaría³³. Dentro de Judá hay que pensar, obviamente, en el *'am-ha'arets* y en la aristocracia funcional, que son también atacados, a veces en común, por los profetas³⁴. Pero ¿qué papel juega aquí el Estado y, en especial, su personificación, el rey?

Al describir la monarquía como forma de Estado, indicamos que ciertas actividades inherentes al Estado, como la exigencia de prestación laboral para tareas comunitarias (servidumbre), o el servicio militar, o la recaudación de impuestos, han de influir negativamente en una sociedad que ya está diferenciada en pobres y ricos. También señalamos la existencia del Estado como un factor que dificulta una solución del problema del sobreendeudamiento mediante la huida o la formación de bandas³⁵.

31. Kippenberg, *Die Typik antiker Entwicklung*, 41.

32. Gottwald, *Social Class*, 4: «Se puede decir que existen clases sociales en el momento en que un grupo social es capaz de apropiarse del producto excedente de la mano de obra de otros grupos».

33. Cf. *supra*, cap. 6, 4a.

34. Cf. *supra*, cap. 6, 4b.

35. Cf. *supra*, cap. 6, 3d.

Si ya la mera existencia de un Estado es un factor que favorece la aparición de una sociedad de clases –sin ser el único factor, como demuestra el hecho de que una sociedad dividida solo llega a hacerse claramente visible alrededor de 200 años después de la aparición de la monarquía–, el proceso se hace ya irreversible cuando la monarquía sella una alianza con las clases altas. A la larga no es ningún impedimento que estos círculos sean al principio aquellos que menos cómodos están con la nueva institución de la monarquía y que sean los primeros soportes de la resistencia³⁶. Al establecerse rápida y firmemente la monarquía, es más razonable para los bien acomodados, en lugar de resistir en la oposición o quedar al margen, aliarse con el poder estatal. La imagen que tenemos del reino septentrional, parcialmente ya en el siglo IX y claramente en el VIII, y de Judá desde el siglo VIII hasta el final de la singular estatalidad («monarquía participativa»), indica la firmeza que llegó a tener esa alianza.

Con ella, el Estado arcaico se convierte en un Estado plenamente desarrollado. Frente al Estado arcaico con tan solo dos clases, gobernantes y gobernados, en el Estado desarrollado la clase dominante de una sociedad está a su vez dividida en clases. Claessen y Skalnik hablan de «clases abiertamente antagónicas» o una «madura sociedad de clases»³⁷, cuya existencia es la condición para el Estado «maduro» o «plenamente desarrollado».

Sin embargo, a pesar de la estrecha alianza entre el poder estatal y el estamento superior económico-social, la función del Estado no se reduce a «una organización de la clase propietaria para protegerse contra la no propietaria», como formuló antaño Friedrich Engels³⁸.

c) *Respuestas a la crisis*

La crítica profética, que no calla desde los días de Amós a mediados del siglo VIII, pone de manifiesto que el proceso social, con sus crisis, no es acogido sin resistencia en Israel y Judá. Hay que suponer que los afectados directamente por el sobre-

36. Cf. *supra*, cap. 6, 2c.

37. Claessen - Skalnik, *The Early State*, 23, 643.

38. Engels, *Der Ursprung der Familie*, 167.

endeudamiento no aceptasen de buena gana su destino, y lo da a entender la crítica social de los profetas, basada siempre en la conducta abusiva de las clases superiores. No consta, sin embargo, la existencia de un movimiento organizado de resistencia, y menos aún con unos objetivos claramente definidos. Y nada hace suponer tampoco que los profetas se consideren líderes de esos movimientos o defensores de programas revolucionarios.

Pero cuando los profetas esperan un cambio de la situación a través de agentes políticos, ponen su esperanza en el rey. Hay que señalar aquí, en primer lugar, el hecho de que en Isaías y Miqueas no se encuentra prácticamente ninguna crítica al rey. Posteriormente hay profetas del reino meridional que critican el afán de lujo en la corte (Sof 1, 8-9; Jr 22, 13-19; Ez 22, 25). Pero esto nada tiene que ver con la división de la sociedad en clases. Y cuando Jeremías exige una intervención en favor de clase baja, se dirige a la «casa de David» (Jr 21, 12). Sobre Josías, Jeremías afirma expresamente que «practica el derecho y la justicia», y lo hace «en favor de los humildes y los pobres» (22, 15-16).

Con tales afirmaciones se apela a la propia imagen de las monarquías del antiguo Oriente, que se decanta en su ideología real. A tenor de la misma, los reyes administran «derecho y justicia» (2 Sm 8, 15; 1 Re 10, 9). Los beneficiarios de la actividad del rey son los humildes, que de otro modo quedarían privados de sus derechos. Comparten esta idea, desde el antiguo rey babilónico Hammurabi —que pone en su estela legal «para que el fuerte no dañe al débil, para ayudar al huérfano y a la viuda en su derecho»³⁹— pasando por Sal 72, hasta algunos dichos sobre el rey en los Proverbios (Prov 16, 12; 20, 28; 29, 14).

No en vano se habla a este respecto de «ideología real». Otra cosa es que esta autocomprensión de la realeza se lleve efectivamente a la práctica. No obstante, esa ideología tiene un apoyo en la realidad, que se funda en que la realeza, pese a todas las conexiones con el estamento superior, no está ligada directamente a la división de la sociedad. La realeza ya existía antes y su existencia no se debe a la clase superior; tampoco en Judá procedió de ella. El mismo fenómeno se puede describir desde

39. Citado según TUAT I 76.

la perspectiva de la clase inferior: el que padece privaciones y necesita crédito se dirige con su ruego a un pariente, a unos vecinos, o también a funcionarios acomodados; pero no al rey o a la corte real. De ese modo el rey queda totalmente al margen del antagonismo entre deudor y acreedor.

Es esta base objetiva lo que permite a los reyes intervenir en los asuntos sociales. De dos temas se habla en el material narrativo de la Biblia. Está por una parte la alianza sellada bajo Josías, que se narra en 2 Re 23, 1-3 y que, si se basa de hecho en el Deuteronomio o en una redacción predeuteronomista, tendría implicaciones sociales de alcance. La intervención que ordena el rey Sedecías en los últimos días de Judá, y que desemboca en una liberación general de esclavas y esclavos, es más bien puntual (Jr 34, 8-22). En ambos casos la iniciativa parte del rey y en ambos tiene lugar después una adhesión del «pueblo» (2 Re 23, 3) y de los jefes (Jr 34, 10). Esto indica que, cuando el rey toma la iniciativa, necesita el consentimiento de los jefes. La ideología según la cual el rey es el protector de los pobres y débiles, ha de compaginarse con la realidad judaíta de una monarquía participativa. La escasa eficacia de la intervención del rey se manifiesta en el hecho de que, poco después de la muerte de Josías, las consecuencias sociales de su reforma desaparecen y la manumisión de los esclavos ordenada por Sedecías pronto deja de tener efecto.

De mucho mayor alcance que esas intervenciones puntuales es la recopilación escrita de las leyes, que tuvo lugar al final del periodo monárquico. La exposición socio-histórica tiene que limitarse aquí a meras alusiones, porque hay ya amplios y recientes estudios sobre la historia del derecho⁴⁰. Sorprende que los testimonios bíblicos sobre la escritura del derecho sean de la época en que comienza la crisis de la sociedad como tal (Os 8, 12; Is 10, 1; Jr 8-9). Esto concuerda con el fenómeno externo de que la cultura escrita, poco desarrollada generalmente antes del siglo VIII, experimente luego un auge notable⁴¹. Esto permite

40. Menciono solo a Crüsemann, *Die Tora*, y a Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, como exposiciones sintéticas, ambas con bibliografía ampliada.

41. Cf. Jamieson-Drake, *Scribes and Schools in Monarchic Judah*.

concluir que la escritura del derecho depende del desarrollo social, como confirma la comparación con otras culturas.

Ahora bien, sorprende que, según la exposición bíblica, el rey no aparezca como legislador. Hay aquí una diferencia esencial con las culturas mesopotámicas que tiene importantes consecuencias para la significación de la Torá en el judaísmo. Sin embargo, la escritura del derecho a partir del siglo VIII es incomprensible sin la monarquía. Al margen de que la formulación de los textos jurídicos del Libro de la alianza y el Deuteronomio (en su forma del periodo monárquico) se deba a círculos de juristas o al «estamento administrativo de los funcionarios cultos»⁴² o a un «tribunal superior de Jerusalén»⁴³, en cualquier caso presupone un vínculo con la institución de la monarquía.

Eso que acontece bajo la protección de la realeza, tiene también una gran relevancia para la historia social. Tanto el Libro de la alianza como también, en gran medida, el Deuteronomio están dedicados –aunque no de forma exclusiva y aislada– a la ordenación de las relaciones sociales. Del Libro de la alianza hay que mencionar en especial las leyes sobre esclavos (Ex 21, 2-11.20-21.26-27), luego la prohibición del interés y el derecho de fianza (22, 24-26), el orden de la judicatura (23, 1-8) y la orientación social del trabajo y del descanso el séptimo día (23, 10-12). El Deuteronomio recoge y desarrolla estos preceptos, pero añade novedades: sobre todo, el perdón de las deudas cada quince años (Dt 15, 1-11), una contribución social para los pobres (14, 22-29; 26, 12), la prohibición de entregar a esclavos evadidos (23, 16s), la obligación del pago diario a los jornaleros (24, 14s) y el bloque de las leyes institucionales (16, 18–18, 22), sobre las que se discute si pertenecen aún al periodo monárquico o al post-monárquico de preparación de un nuevo comienzo⁴⁴.

42. Así Otto, *Theologische Ethik*, 73, 180.

43. Así Crüsemann, *Die Tora*, 113-121.

44. Así, por ejemplo, Otto, *Theologische Ethik*, 193, que califica las denominadas «leyes sobre cargos» como «un programa utópico del nuevo Israel después del destierro». Frente a este juicio es digno de consideración, aunque no irrecusable, la advertencia de Willis, *The Elders of the City*, al señalar que los cuerpos jurídicos del antiguo Oriente van referidos siempre a «prácticas e instituciones existentes» (45), y que la idea de un programa utópico debería presuponer «que las leyes se han compuesto y redactado en una especie de vacío» (47).

Sobre el alcance del cambio en las leyes sociales en tiempo de Josías solo caben especulaciones. Con todo, el elogio a Josías como soberano benéfico en Jr 22, 15-16 podría ser una señal de que algo aconteció en esa dirección. Pero ya la situación después de Josías, tal como se refleja en Jeremías y Ezequiel, indica que no queda mucho del impulso social de la reforma (mientras se acepta ampliamente la centralización cultural como otro centro de gravedad de la ley). No obstante, el precedente de la escritura del derecho en el Libro de la alianza y en el Deuteronomio tiene consecuencias de gran alcance para la supervivencia del pueblo judío tras el fin de la soberanía. Precisamente porque esos cuerpos jurídicos no están ligados directamente a la persona del rey, pueden transmitirse tras el fin de la monarquía como fundamento vinculante de la comunidad judía. Hasta que esos textos jurídicos se conviertan en una Torá vinculante para todos, queda todavía un largo camino.