Globethics Repository



Surgimiento del estado monárquico en el Israel Antiguo [Emergence of monarchical state in Ancient Israel]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Míguez, Néstor O.
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-11 22:33:29
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/154984

Cuadernos de Teología
Vol. XXVI, 2007. p. 21-32

Surgimiento del estado monárquico en el Israel Antiguo. Aproximación desde la antropología política[1]

Néstor O. Míguez

Resumen: Este artículo busca explorar con las herramientas de la antropología histórica y política el relato del surgimiento de la monarquía en Israel, en las condiciones de la instauración y las del relato que hoy tenemos de la misma. Lo hace desde una perspectiva que muestra los conflictos políticos y económicos; pero, sobre todo, ideológicos y culturales que juegan en este episodio

Abstract: This article explores the narrative of the origins of the Israelite monarchy, in the situation of Israel at the time of its installation and when the standing text is written It works with the tools of historical and political anthropology, from a perspective that shows the economic and political conflicts, but also, and basically, the ideological and cultural issues at stake in this episode

Aproximación al tema

M. Augé duda de la posibilidad de una antropología histórica, planteando que existe el historiador que se ocupa de cuestiones antropológicas o que el antropólogo se informa de la visión que los informantes tienen de la historia. Pero sostiene que la antropología lo es de sociedades existentes, ya que el antropólogo se nutre de fuentes vivas, mientras que el historiador lo hace de fuentes documentales. Cuando un antropólogo recibe una información histórica de uno de sus interlocutores, lo que le interesa, según este autor, es la visión actual que el informante tiene acerca de su sociedad, reflejada en los relatos de su pasado y sus mitos fundantes. Así, el antropólogo puede "revisitar" sus fuentes en busca de nueva información, mientras el historiador solo puede revisar las suyas en la búsqueda de nuevas interpretaciones.[2]

1 **Palabras clave:** Historia de Israel Lectura política de la Biblia Monarquía Antropología política
Keywords: History of Israel Political Reading of the Bible Monarchy Political Anthopology

2 Marc Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa, 1995, cap 1

Sin embargo, un texto ya convertido en clásico de la antropología política, el *Negara* de C Geertz, es también "antropología histórica" [3] Su descripción de la sociedad balinesa precolonial se nutre de informaciones y documentación previa, ya que la invasión holandesa que pone fin al orden por él descrito ocurre veinte años antes de su nacimiento Justamente, su libro comienza con la narrativa de los instantes finales de las monarquías balinesas Origen y final de la monarquía, relato histórico de sus circunstancias, formas de representación y oposiciones abiertas y encubiertas Eso es lo que también tenemos en el relato del surgimiento (que es, a la vez, el relato de su desaparición, como veremos) de la monarquía del Israel bíblico Es cierto que en el caso de *Negara* son apenas unas décadas las que separan al autor de los hechos, y en el nuestro son tres milenios Pero una situación similar no detuvo a Mary Douglas, quien también recurre a los relatos bíblicos (libro del Levítico) para ilustrar su sistema de "pureza/impureza", "natural/anómalo" En nuestro caso, no se trata solo de una clasificación sino de un relato, realmente, de la creación de una narrativa mítica Pero, por eso mismo, el desafío es más interesante Y para enfrentar, aunque sea parcialmente, la crítica de Augé, digamos que estos particulares relatos, por ser parte de la *Biblia* hebrea, que es tenida por judíos y cristianos como libro sagrado, es, además, un relato "actual" en el sentido de que sigue nutriendo la cosmovisión de quienes adhieren a estas religiones

El relato a examinar, por otro lado, es uno de los pocos testimonios históricos de cómo efectivamente surge el Estado formal en una sociedad Con todas las precauciones que necesita el trabajar con documentos de tanta antiguedad, y pasados por varios estratos redaccionales, es posible ver en el trasfondo los hechos y conflictos que generaron y proyectan ese momento de transición en la sociedad israelita, cuyas relecturas siguen informando a las comunidades judías y al cristianismo hasta el día de hoy En este relato podemos ver (directamente abordados o connotados en la descripción subyacente) en una apretadísima síntesis, casi todos los temas que hacen a la antropología política e histórica y sus debates estructura y función, segmentación, preestatalidad y Estado, territorialidad, relación entre los sistemas de parentesco y surgimiento del Estado, la circulación del poder, la conformación de la autoridad y la legitimación del uso de la fuerza, es decir, prácticamente todas las situaciones y las posibles lecturas de las mismas que enumera Balandier [4] Además intervienen otros, como el nivel de desarrollo tecnológico y su influencia en la conformación cultural y política, la relación de lo político con lo económico y religioso, y temas vinculados con la eticidad, etnicidad y exclusion en la acción política La propia función de comparación entre culturas, que hace a la tarea antropológica, está inserta explícitamente en el relato que hemos elegido Los límites de espacio y tiempo que impone un artículo nos impiden desarrollar

3 Clifford Geertz, *Negara El Estado – teatro en Bali del siglo XIX* Buenos Aires, Paidos, 2000
4 Georges Bandelier, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967, cap II, p 28 59

con la extensión que merecerían algunos de los elementos que el relato nos provee. Nuestra meta, más modesta, es mostrar la pertinencia y productividad de la antropología política en el análisis de textos que durante siglos han sido leídos con otras claves. Pero además, apuntaremos a mostrar su rol como enunciación mítica en la política del Israel bíblico.

Nuestro "relato etnográfico"

No hay verdadera antropología (histórica o actual) sin un relato etnográfico de base, ya que el estudio de las sociedades no es una especulación teórica ni procede de la generalización, sino que exige una experiencia "de campo", la práctica y el relato etnográfico que la sustente. Por ello, en este ensayo hemos escogido un relato "etnográfico" que nos sirve de soporte en nuestro trabajo. Por su productividad para la materia específica, el relato (los relatos) del origen de la monarquía en Israel nos parece particularmente significativo, ya que el mismo debate en torno de las formaciones "preestatales" y la conformación de Estado y estatalidad. La narrativa de base se encuentra en el Primer libro de Samuel, especialmente en el capítulo 8 (1 S. 8), aunque también nos referiremos a lecturas complementarias y alternas de estos mismos relatos. Si bien en su detalle este pasaje es único, hay relecturas del mismo en diversos textos dentro de la Biblia.

El episodio narrado debe situarse alrededor del año 1050-1030 a.C. Sin embargo, su registro seguramente conoció una etapa de transmisión oral y diversas redacciones escritas hasta alcanzar la que hoy tenemos, que debe situarse en los finales del siglo VI a.C. (años 550-500). La redacción "canónica" corresponde a lo que los eruditos bíblicos llaman "historiografía deuteronomista", cuya afinidad ideológica se adscribe a círculos próximos al profeta Jeremías. A esta fuente pertenecerían el libro legal del Deuteronomio –de allí su nombre– y los libros históricos de Josué, Jueces, Primero y Segundo de Samuel y Primero y Segundo de los Reyes. Con todo, es posible ver que subsisten estratos redaccionales de diferentes antigüedad y tendencia teológica, y también de diferentes tradiciones internas de Israel, que han sido incorporadas bajo la redacción dominante; de allí que encontremos ciertas incoherencias y hasta contradicciones en la enunciación de un mismo episodio. Dado que este no es un trabajo de erudición bíblica, no profundizaremos sobre este punto, excepto donde se haga necesaria una referencia específica.[5]

5 Valga un ejemplo a modo de ilustración de la antiguedad del relato en su faz prerredaccional En 1 S 13 21 se menciona como moneda "un pim". Sin embargo, al momento de la redacción final, esta medida había desaparecido y solo se puede conjeturar su valor (2/3 siclo de plata) por contraste con 1/3 que costaba en trabajo más sencillo. El hecho de que el redactor haya respetado el término antiguo en lugar de traducirlo a la moneda vigente en el momento de la escritura denota su interés por preservar el relato original del que dispone, pero a la vez conferirle autenticidad y valor de autoridad por su antiguedad

Vale la pena señalar que la circunstancia a la que se refiere el relato original y el contexto de su redacción canónica tienen ciertos elementos en común. Esto le da sustancia a nuestro análisis, pues muestra el papel que juega la construcción mítica en la conformación de las hegemonías. El relato se refiere al tiempo en que "no había Rey en Israel y cada quien hacía lo que le parecía bien" (Jue. 21:25), como situación primordial. La misma ambigüedad del texto (que ya se da en el original hebreo) permite una lectura pro anárquica del mismo (no había quien impusiera un único criterio del bien: esto quedaba librado a la consciencia de cada actor) o una lectura pro monárquica (como no había rey, faltaba una unidad que permitiera orientar la acción). Estas dos lecturas aparecerán como tendencia ideológicas fundamentales en el conflicto de constitución de la monarquía.

Pero al momento de la redacción final, hoy canónica, tampoco había rey en Israel, dado que el Estado israelita o, más precisamente ambos Estados, Israel del Norte y Judá del Sur, habían sucumbido ante las invasiones (asiria, el primero, en 722 a.C.; y babilónica, cuando Nabucodonosor destruyó Jerusalén, en 583 a.C.), que acabaron con la monarquía, destruyendo las ciudades capitales y deportando a sus reyes. Ante la posibilidad de una recuperación de cierta limitada autonomía israelita y la reconstrucción de Jerusalén que se da tras la conquista de Babilonia por parte de Ciro el Persa (539-529 a.C.) y durante el gobierno de Darío I (522-486 a.C.), el debate interno entre los exiliados era si debía reconstruirse un Estado monárquico, si recuperar los gobiernos tribales o reformular el Estado judío en torno del Templo. Hay distintos proyectos, que enunciaremos más adelante, aunque finalmente se impone este último. El texto que analizaremos jugó un papel directo en esta polémica, y a pesar de quedar como texto canónico, no fue su tendencia ideológica la que se impuso.

Los hechos y la creación de su relato mítico

El Israel premonárquico

Para situar el debate originario, conviene brevemente indicar el momento histórico en que se inscribe. El Israel premonárquico constituiría, en la expresión de Evans-Pritchard, una sociedad segmentaria.[6] El núcleo fundamental era la casa (*bet*) bajo la organización patriarcal. La casa incluía a la esposa (o, generalmente, varias esposas y concubinas), esclavos, animales, y el entorno rural productivo si

6 En una lectura rápida aparecen varias similitudes con la descripción de los Nuer que hace este antropólogo (*Los Nuer*, Barcelona, Anagrama, 1977) Pero a medida que uno entra en los detalles descriptivos comienza a notar las profundas diferencias, especialmente en las instituciones destinadas a contener la violencia La comparación de ambos sistemas y el "grado de estatalidad" que demuestran ya sería, de por sí, otra monografía

era el caso.[7] Esta era la unidad social y productiva básica. Las distintas casas, por afinidad de linaje agnático, se reunían en el clan (*mishpaha*[8]) y estos, a su vez, en las tribus (convencionalmente 12, según los hijos de Jacob). Las tribus tenían asignado su territorio, cuyos límites y pertenencia habían sido fijados en tiempos de Josué, sucesor del liberador y legislador Moisés (Jos. 14-18); la excepción era la tribu de Leví, que tenía reservadas las funciones cultuales y que por ello tenían asignadas ciudades propias en toda la extensión "nacional" -*heretz Israel* (Jos. 21), aunque se les prohibía poseer campos. Estas tribus participaban de cierta unidad y un pacto de mutua defensa que había sido consagrado, según el relato bíblico, en la Alianza de Siquén (Jos. 24).[9] En realidad, lo que establece este pacto es la Alianza de las tribus con el Dios YHWH. La unidad étnica, entonces, no provendría idealmente de su unidad lingüística, territorial o de linaje, o de un esquema institucional compartido (aunque estos elementos hayan sido centrales en la reelaboración de la identidad judía), sino de su unidad religiosa,[10] en realidad, de la síncresis religiosa que lograron construir.

Esta unidad estaba nutrida por una historia de orígenes comunes de doble significación, en ambos casos nutrida por la intervención divina. Por un lado, la cuestión étnica, remontándose a un antepasado común, el caldeo Abrahán; quien, obedeciendo un llamado divino (el nombre del dios *El* aparece como la mención de la divinidad[11]), abandona su tierra para formar un nuevo pueblo, que se origina

---

7 Para ver lo que define la casa sirve citar el décimo mandamiento "No codiciarás la casa de tu prójimo no codiciarás la mujer de tu prójimo ni su siervo, ni su criada, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna de tu prójimo" (Ex 20 17) Primero se menciona la casa y luego su contenido, lo que significa que todo lo citado es parte de "la casa" El mismo mandamiento en su versión profética (Dt 5 21) invierte el orden y menciona primero a la mujer y luego, la casa y su contenido Este detalle es significativo, pues indicaría un reconocimiento distinto de la mujer al ponerla no ya como un elemento de la casa, sino como copropietaria de la misma

8 Los linguistas hebreos discuten si el origen de esta palabra es de la raíz *shp'h* (derramar, desparramar, también eyacular), indicando el origen común de una misma semilla, o de la raíz *sp'h* (unir, juntar), indicando la unidad de varias familias

9 La descripción del Israel premonárquico se basa en el voluminoso estudio de Norman Karol Gottwald, *The tribes of Yahweh a sociology of the religion of liberated Israel, 1250-1050 B C E*, Londres, S C M , 1980 Edicion en español *Las tribus de Yahveh una sociología de la religion del Israel liberado 1250-1050 a C*, Barranquilla, Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado de la Gran Colombia, 1992

10 Gottwald expone la idea, sobre base textual y arqueológica, que en realidad Israel no fue tanto un grupo étnico como un conglomerado "social", poliétnico, conformado por la agregación de distintos grupos campesinos sometidos y marginales que se alzan contra los señores de las ciudades feudales, así como de esclavos fugitivos del Egipto de Ramsés II, ciertos bandidos rurales conocidos con el nombre de *hapiru* (de donde provendría la palabra "hebreo") y siervos sublevados de las ciudades-Estados cananitas El relato del éxodo de Moisés con los esclavos israelitas de Egipto se habría convertido en el mito unificador, y de allí que el Dios de Moisés, YHWH, haya sido adoptado como el símbolo de la unidad La unidad "étnica" abrahámica habría sido una reconstrucción posterior de grupos elitistas dentro del mismo Israel

11 El nombre ***El*** para la divinidad es común a varios pueblos semíticos, y significaría algo así como "el viviente" o "el que da vida". Otra etimología lo señala como "el celestial", o "el Dios de los cielos serenos", "el que habita los cielos" El hebreo suele nombrarlo con un plural majestático –***Elohim***– y aparece en varios compuestos ***El Sadday*** (El Dios de lo alto, o el Dios de los pechos ubérrimos, en ese caso, destacando la dimensión femenina de la divinidad), ***El-roy*** (el viviente que me ve), ***Bet-el*** (casa de Dios o casa del cielo), etc Si bien algunos intérpretes de las religiones semitas han visto en ello un politeísmo, un estudio más cuidadoso mostrará que son distintas formas de percibir las teofanías de una única deidad

a partir de su nieto Jacob (llamado también Israel). Por otro lado, la gesta liberadora de Moisés; quien, guiado por el Dios YHWH, habría logrado rescatar a los descendientes de Jacob de la esclavitud a la cual habían sido sometido por los egipcios. Ambas divinidades se funden en un proceso de síncresis (la multitud de nombres hebreos que terminan o combinan el uso de *el* y *ia* son referencias a esta divinidad sincrética). La emancipación de estos esclavos, la destrucción de las ciudades feudales cananitas que ocupaban militarmente el territorio y la ocupación de la tierra por parte de esclavos liberados y siervos sublevados dieron lugar a una "religión de la justicia", defensora de los pobres, con una dimensión ética basada en la protección del más débil.

Pero esta unidad religiosa, además del reconocimiento de un único Dios en común (henoteísmo) se basaba en un pacto legal. Este, por su origen, se remite a una simbólica igualitaria (casi único en la antigüedad,[12] aunque hoy nos resulte insuficiente) que se reflejara en las leyes que impone YHWH a través de la legislación de Moisés, y que se extenderá en los mensajes proféticos. Este elemento, que no tenía, seguramente, el desarrollo casuístico que luego alcanzó en los libros canónicos, completaba el ideario de identidad mítica. La gesta liberadora de la esclavitud en Egipto (el éxodo) aparecía como la referencia común y establecía la dinámica política. Las leyes mosaicas daban el marco institucional. De hecho, los caudillos que guiaron a Israel tras la muerte de Josué (incluida una mujer, Débora) recibieron el nombre de jueces (*shofetim*) por su función de aplicación legal. El último gran juez, que es a la vez sacerdote y profeta, será el protagonista de esta historia: Samuel.

El reclamo por un estado monárquico

G. Bandelier define el poder como "resultante, para toda sociedad, de la necesidad de luchar contra la entropía que la amenaza de desorden".[13] Bien podría justificarse este concepto en el texto que examinamos. El reclamo por un rey proviene de la amenaza de desorden que se genera en la corrupción de los hijos de Samuel. Si esta sociedad se basa en un código ético, y los encargados de aplicarlo son corruptos, todo el orden se ve amenazado. Viejo argumento: frente a la corrupción se necesita "una mano fuerte".

Pero, además, surge lo que algunos sociólogos han llamado "efecto demostración", la necesidad de imitar al poderoso. El reclamo es tener un rey "como las otras naciones". Este reclamo "entristece a Samuel". Es de notar que el texto no pone a Samuel en defensa de sus hijos, sino que su enojo proviene de ver a

12 "Casi" único dado que hay algunos antecedentes parciales en algunas de las disposiciones del llamado "Código de Hammurapi" o en algunas estelas reales de la epoca Ver José Severino Croatto, *Las culturas del Antiguo Proximo Oriente desde los orígenes hasta la conquista de Jerusalén, 63 a C*, Buenos Aires, ISEDET, 1994

13 *Op cit* p 43, mi traducción

los ancianos pedir "un rey que nos juzgue" (1 S. 8:5-6). Si bien el hecho de que dirigentes corruptos no se inaugura en Israel con los hijos de Samuel –el mismo Samuel había sido ungido sacerdote en reemplazo de su antecesor Elí, debido a la corrupción de los hijos de este–, lo que diferencia esta situación de las precedentes es que lo que se pide no es un cambio de funcionarios sino de sistema: pasar del tribalismo original a una monarquía centralizada.

Justamente, aquí se plantea el conflicto ideológico: Israel debía diferenciarse de las otras naciones, basada en un poder horizontal que se depositaba en los jueces y en los consejos tribales de ancianos, que a su vez representaban a las *bet* patriarcales. De allí que su legislación apunta a una sociedad igualitaria, pero los jueces se habían corrompido y los ancianos querían abandonar su función en favor de un poder centralizado como tenían otras naciones. El sentido originario y la propia identidad política de Israel aparecían en riesgo por esta propuesta. La concepción política estaba vinculada con esta particular forma de teocracia: "No hay en Israel otro Rey que el dios YHWH", como motivo político fundacional que, de alguna manera, se asentaba en la rebelión contra la acumulación de poder, sea el del faraón egipcio o el de los reyezuelos de las ciudades cananitas, y se erigía como el elemento diferenciador en la simbólica religiosa en Israel.[14]

El pasaje de la sociedad tribal a una monarquía centralizada debió ser un golpe mayor en Israel. Según Brueggemann,[15] aunque no explícito en el texto, este pedido puede haber estado motivado también porque ciertas familias y clanes habían logrado un cierto nivel de acumulación económica que se veía amenazado si persistía el viejo orden igualitario. La eventualidad de rebeliones focales contra algunos patriarcas convertidos en pequeños señores locales (como el caso de Abimelek en Siquén, Jue. 8-9) parece haber estado en el trasfondo de este pedido (también, en el caso citado, Abimelek quiso convertirse en Rey, motivando la acusación de Jotam y la posterior rebelión y muerte de Abimelek, frustrando su proyecto monárquico). Si este fuera el caso, se daría la siguiente tensión: lo que algunos reclaman como "orden" sería lo que otros veían como el desorden causado por un abandono de hecho del anterior sistema. Las bases para la creación de un Estado monárquico ya estaban preparadas, social y teológicamente (ideológicamente), por el progresivo abandono de hecho del liderazgo carismático de los jueces y el quebranto del *ethos* igualitario del yahwismo original. El viejo orde-

14 En ese sentido el Israel primitivo se configura como una verdadera "teocracia" Dios es el único Señor (tema que se encontrará también en los Salmos y otros escritos bíblicos, y que luego será reivindicado por Jesús cuando habla del "Reino de Dios") y todo gobierno terreno solo se legitima por su obediencia a la ley divina En esto se diferencia de los otros gobiernos "teocráticos" de la región, que endiosaban a sus reyes y los legitimaban como hijos de los dioses (el mismo Augusto, en el Imperio romano, se hace pasar como hijo de Júpiter y Afrodita) Esta visión originaria luego mutará para crear una teocracia sacerdotal en torno del Templo, que es una de las tendencias que se dan en el momento de la redacción final del texto, y que de alguna manera este relato busca combatir Sobre esto volveré al final

15 Walter Brueggemann, *First and Second Samuel*, Louisville, John Knox, 1990 p 62

namiento aparece como un desorden, una anarquía, que ya no podía contener un Israel autónomo, que había superado el nivel de la economía de subsistencia de los antiguos esclavos rebeldes y que necesitaba nuevas instituciones. De hecho, los textos legales muestran las señales de la revisión a la que debieron ser sometidos para permitir este nuevo modelo institucional monárquico. En lenguaje gramsciano, los ancianos aparecen como los intelectuales orgánicos de un nuevo sistema y Samuel, como un intelectual tradicional. Pero, como veremos, el discurso de Samuel, en su defensa del orden "tradicional", aparece como contrahegemónico en la posterior etapa, cuando al momento de la redacción del texto se busca confrontar la opción monárquica para revalorizar el orden tribal igualitario.

Así, el propio Deuteronomio que, como código legal, responde al igualitarismo porfético, añade –en lo que probablemente es una revisión posterior– un párrafo sobre los reyes (Dt. 17: 14-20). Allí se ve obligado a reconocer la eventualidad en que los israelitas digan: "Voy a poner un rey sobre mí, como todas las naciones que están en mis alrededores", y dicta en consecuencia una ley real, que, bien mirada, es antimonárquica: el rey no debe diferenciarse de los otros ni en poder, prestigio, riqueza, mujeres, señales y atributos de su condición, y debe ser un obediente seguidor de la ley, a la cual no podrá modificar. A todo efecto práctico, quitarle la capacidad legislativa a un Rey oriental era como negarle su condición de tal. Pero además queda claro que la decisión de tener un Estado monárquico es una decisión humana y no, un don divino. Y que además transforma a Israel en una nación "como las que están a mis alrededores", perdiendo su condición de única y elegida. Por cierto, otras lecturas, también canónicas, mostrarán otros argumentos en sentido opuesto, revelando el nivel de conflicto ideológico-teológico que se da en torno del establecimiento de la monarquía.

En su respuesta a los ancianos (1 S. 8:11-18), se podría decir que Samuel es un Pierre Clastre *avant la leerte*.[16] Si en algún lugar aparece una propuesta anárquica claramente anti-Estado, es en este discurso. La palabra que predomina es "tomará" (*lqh*): un rey es un apropiador de los excedentes económicos, de los bienes y, finalmente, de las propias personas. Decidir tener un rey es volver al estado de esclavitud del cual Moisés nos arrancó, y por lo tanto es negar la acción y conducción de YHWH. Lo que debería ser un mito legitimador del Estado, en este caso, aparece como su contrario. De esa manera, estos textos, lejos de legitimar el poder real, parecen deslegitimarlo. De allí que la relectura de los mismos aparezca, al momento de su redacción en la etapa exílica, como contrahegemónica, como un cuestionamiento al Estado monárquico y su burocracia, y un argumento histórico negativo ante la posibilidad de recaer en ello.

16 Nos referimos a la tendencia anarquista de este antropólogo y sus trabajos sobre la antiestatalidad de algunas culturas aborígenes en América.

Por otro lado, este texto es un testigo de primer orden para una descripción de la constitución de las cortes reales del Cercano Oriente Su descripción de las distintas funciones, que van desde los soldados, pasando por los siervos rurales, hasta llegar a las cocineras y perfumistas cortesanas, pueden darnos una base para una "descripción densa" de la organización del castillo real En el ideario de Samuel, aparece el contraste entre el modo de vida sencillo del pueblo llano y la suntuosidad real que reclamara para sí el excedente económico, empobreciendo al resto de la población

La situación externa

Bandelier también reconoce que la búsqueda de poder y su organización en un Estado pueden obedecer a una situación de apremio exterior [17] En este caso, la situación de tensión interna reconoce una contraparte en la situación externa En el periodo en cuestión, ninguno de los grandes imperios del Antiguo Cercano Oriente (Egipto, Asiria, Babilonia) se encuentra en condiciones de dominar el area Así, pueblos menores (Edom, Moab, los hititas, los filisteos y el propio Israel) logran una cierta autonomía y emprenden luchas entre ellos por el control del territorio El principal oponente a Israel en ese tiempo, que logra una cierta ventaja sobre los demás pueblos vecinos, son los filisteos (*Pelistim*[18]) Esta ventaja se debe a una cuestión tecnológica el manejo de la tecnica del hierro (1 S 13 19-22)

Entonces, el segundo motivo de la crisis que lleva a la opción por el Estado monárquico es dado por la cuestión tecnológica al advenimiento del uso del hierro Mientras los ancianos de Israel creen que para equipararse a los otros pueblos necesitan un sistema político similar, en realidad, la superioridad belica de los pueblos conquistadores no provenía de su modo político, sino de dos factores militares el uso de mercenarios (al cual Israel no era completamente ajeno) y la técnica del hierro en la construcción de armas y herramientas [19] Pero, frente a la superioridad tecnológica, en lugar de fortalecer su propia conformación, los ancianos prefieren imitar la configuración política de sus enemigos De hecho, cuando después se enfrentan con los filisteos, ya con su Rey a la cabeza como habían reclamado, seran nuevamente derrotados porque solo el Rey y su hijo dispondran de lanzas de hierro Esta debilidad tecnológica fue un factor crítico, porque ponia a Israel en inferioridad de condiciones frente al desarrollo de los pueblos circundan-

17 *Op cit* p 44

18 Palabra de dudoso origen (probablemente no semita), que debidamente deformada por la pronunciacion latina hizo que los romanos tras las guerras con los judios (66 135 d C), para evitar el nombre de Israel (como parte del castigo a los vencidos) llamaran a la region "Palestina y a los habitantes no judios de la misma palestinos nombre que perdura Asi, se remonta miticamente la guerra entre judios y palestinos a estas luchas hegemonicas del siglo XI a C

19 Ver J Severino Croatto, *op cit* p 153 155 y 159 162

tes. La crisis provocada por este factor probablemente esté en la base del sentido de inseguridad por el cual se reclama un rey.[20]

Así vemos cómo un factor técnico cultural de otro pueblo, al transferirse al terreno de lo político, va a influir en la conformación social de Israel. De alguna manera, Israel confronta su propio relato con el filisteo y le da prioridad al extranjero. La propia identidad religiosa, la configuración social y familiar y los códigos éticos que sostenían la cultura israelita en la época tribal son modificados en este pasaje de una situación de sociedad "segmentaria" a la de un Estado centralizado. Por cierto que este pasaje no fue sencillo ni repentino; con la frase final de Samuel: "vuelvan a sus ciudades" y la posterior designación del benjaminita Saúl como rey no se produjo *ipso facto* un Estado monárquico. De hecho, las políticas tribales y el *ethos* rural predominan por casi un siglo, hasta el advenimiento del tercer y último rey del Israel unido: Salomón.

El primer rey, Saúl, no llega siquiera a tener una ciudad capital, y su ejército sigue siendo, fundamentalmente, una milicia campesina. El sucesor de Saúl, el judaíta David, también ungido por Samuel poco antes de morir, es en realidad un caudillo local, que adquiere fama porque logra vencer a un campeón guerrero filisteo (el gigante Goliat) y que no se diferencia mucho de un bandido rural (como queda claro en el episodio relatado en 1 S. 25, donde pide un "pago" por la protección y termina quedándose con Abigail, mujer del estanciero Nabal). Durante su reinado, David logra conquistar la ciudad de Jerusalén (de origen jebuseo) y hacerla su capital. Solo con Salomón se establecerá un sistema administrativo totalmente centralizado y una típica corte asiática, Templo incluido. Pero a la muerte de Salomón, solo dos tribus aceptan a su hijo Roboam como Rey (Judá y Benjamín, las tribus que habían provisto los reyes hasta ese momento), y las otras 10 tribus ungen como rey al caudillo militar rebelde Jeroboam, que vuelve del exilio (lo cual demuestra la persistencia subyacente del ideario tribal, estimulado por los profetas), poniendo fin así al intento de un Israel monárquico unido. Los dos Estados formados tras el cisma (Reino de Israel y Reino de Judá) se fueron debilitando hasta ser conquistados y destruidos. Esta era la situación cuando este relato alcanza su actual forma escrita, por lo que decimos que es el relato del origen, pero también del fin de la monarquía en Israel.

Hubo un intento, hacia fines del siglo II a.C. de reconstruir un reinado, en la dinastía asmonea, pero que nunca alcanzó total independencia y que terminó con la invasión romana de 63 a.C. De hecho, Israel no volvió a ser un Estado independiente hasta el siglo pasado.

20 He desarrollado más extensamente este argumento, incluyendo sus connotaciones teológicas, en Néstor Míguez, "Crisis en el Pueblo de Dios en tiempos bíblicos. ¿Lecciones para hoy?", En *Concilium*, Nº 311, junio 2005, p 105-112 (385-392).

El relato y las luchas hegemónicas

Como hemos señalado varias veces, este relato debe tomarse en varios sentidos. Por un lado, es un testigo de las luchas políticas y de hegemonías en el Israel antiguo; también, un testigo de costumbres y usos tanto de Israel como de los pueblos circundantes (que aquí no hemos podido desarrollar con toda su extensión); pero, a la vez, es un relato mítico que va a jugar un papel significativo en el momento de su redacción. Tras la derrota de ambos Estados monárquicos y en la posibilidad de reconstruir al menos el Estado del Sur (Judá y Benjamín), la redacción de este episodio, surgida de los círculos proféticos afines a Jeremías, es presentada como una advertencia y recuperada como alternativa contrahegemónica.

Si bien no podemos desarrollar y documentar esta situación en detalle en el reducido espacio de este artículo, se pueden advertir distintos proyectos de recuperación judía:

a) La vuelta a una sociedad igualitaria, basada en el código ético mosaico (para lo cual se reescribe en el libro de Deuteronomio), apoyada en el "pueblo de la tierra" (*'am ha haretz*). Este relato se inscribe en esa corriente, que no logró imponerse, pero que se mantuvo como una suerte de "religiosidad popular" israelita hasta los tiempos de Jesús, cuya doctrina, seguramente, tomó mucho de la misma.

b) La visión utópica de otro círculo profético, el de Ezequiel, que quiere recuperar el lugar de las doce tribus y dibuja un Israel ideal, que ya no tenía posibilidad histórica (segunda parte del libro del profeta Ezequiel).

c) El proyecto de un restablecimiento monárquico, creando un reino vasallo de Babilonia, liderado por el príncipe Zorobabel y el sacerdote Josué (quizás los libros de Primera y Segunda de Crónicas expresen este proyecto). Tras un aparente éxito inicial este proyecto se esfuma sin conocerse las causas. Es probable que haya despertado sospechas en el trono babilónico y este lo haya desautorizado.

d) Una visión más universalista, que se encuentra en el proyecto profético de Isaías (parte final del libro del profeta, caps. 55-66, la sección llamada del "trito-Isaías") de corte apocalíptico: Israel debe unirse a otros pueblos en la expectativa de que Dios recreará un mundo de justicia y gratuidad (esta corriente, no tan diferente de la primera, también influirá en el cristianismo primitivo).

e) Un proyecto teocrático alrededor del poder del Templo: esta idea supone reconstruir el templo, a la sazón en ruinas tras la invasión de Nabucodonosor, e investir al sacerdocio y a la burocracia administrativa que lo acompañaba en gestores de la identidad judía. Ello estaba unido a un proyecto de pureza racial (que eliminaba del poder al dudoso "pueblo de la tierra") y a un legalismo letrado. El

hacendado Nehemías y el escriba Esdras son los más claros exponentes de esta tendencia, que es finalmente la que (al menos parcialmente, sin lograr desterrar totalmente a las otras) se impuso (libros de Esdras y Nehemías). De esta corriente nacerán, siglos después, las corrientes fariseas y saduceas, dominantes en el judaísmo del tiempo de Jesús.

En ese juego de intereses políticos, de luchas hegemónicas, se escriben los distintos relatos canónicos, y es posible discernir hoy hasta qué punto reflejan y juegan en la construcción de legitimidad que cada uno de ellos busca. Los intereses políticos (económicos) que cada uno defiende se encuentran así insertos en la construcción de la religiosidad del Antiguo Israel.

Conclusión

La propuesta de este breve ensayo es la de ver la posibilidad de aplicar las herramientas provistas por la antropología política a un caso histórico y a un relato antiguo. En esta oportunidad, al relato de un tiempo crítico, el pasaje de una organización tribal a un Estado centralizado, y los intereses económicos, políticos e ideológicos que entran en la transición, la conformación de lo que podríamos llamar, modernamente, ciertos "partidos" (profético, anárquico, pro monárquico, sacerdotal) que se confrontan en torno de esta situación, que configuran sus alianzas y cómo inciden en el *ethos* cultural del cual forman parte. Si bien la limitada extensión de un artículo no permite un desarrollo extenso de cada uno de estos puntos, creo haber mostrado *in nuce* que, más allá del contenido religioso de estos textos, con otra perspectiva, también son productivos cuando se leen como textos históricos, políticos y productos culturales epocales.

Fecha de recepción: 20.4.07 Fecha de aceptación: 16.5.07

Néstor Míguez es Doctor en teología y profesor titular del Departamento de Biblia del ISEDET.

ATLAS erials

Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.