

La Biblia Hebrea
(Antiguo Testamento)

LA BIBLIA
Y LAS MUJERES

Profecía

Irmtraud Fischer y Juliana Claassens (eds.)





La Biblia y las mujeres
Colección de exégesis, cultura e historia

www.bibleandwoman.org

COORDINADORAS GENERALES

Mercedes Navarro Puerto

Madrid, España

Irmtraud Fischer

Universidad de Graz, Austria

Adriana Valerio

Universidad de Nápoles, Italia

Christiana de Groot

Calvin College, Grand Rapids, MI, EE.UU.

EDITORIALES

Editorial Verbo Divino

Área hispana

Kohlhammer

Área alemana

Il Pozzo di Giacobbe

Área italiana

Society of Biblical Literature/Brill

Área anglófona

Profecía

Irmtraud Fischer y Juliana Claassens (eds.)

evd

Para la publicación de esta obra se ha contado con la colaboración del antiguo rector Prof. Dr. Alfred Gutschelhofer, de la Universidad de Graz, y de Editorial Verbo Divino.

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de colección: Francesc Sala
Imagen de cubierta: *Hagadá Dorada* (Cataluña, siglo XIV). Detalle de una miniatura de la danza de Miriam (Ex 15,20).

© Editorial Verbo Divino, 2020

Tratamiento del texto: NovaText, 31192 Mutilva Baja (Navarra)
Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra)

Impreso en España - *Printed in Spain*

Depósito legal: NA 777-2020

ISBN: 978-84-9073-553-4

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917 021 970 / 932 720 447).

ÍNDICE

<i>Irmtraud Fischer</i> Introducción: Las mujeres en los libros proféticos de la Biblia hebrea	9
1. TRASFONDO HISTÓRICO. PROFECÍA Y GÉNERO EN EL ANTIGUO ORIENTE PRÓXIMO	19
<i>Omer Sergi</i> Narración e historia en las traiciones bíblicas sobre la formación de la monarquía israelita (1 Sm 9–2 Sm 5)	21
<i>Silvia Schroer</i> Culto y guerra. Aportaciones de la iconografía a una exégesis de la profecía con orientación de género	43
<i>Martti Nissinen</i> Profetas no varones en fuentes del Antiguo Oriente Próximo	65
<i>Ora Brison</i> Las mujeres y las prácticas mágicas en los profetas (Josué-Malaquías)	93
2. FIGURAS LITERARIAS FEMENINAS Y SU CONTEXTO SOCIO-HISTÓRICO EN LOS NEBI'IM	109
<i>Nancy C. Lee</i> Profetisas bíblicas: cuerpos visibles, voces audibles-palabra liberada	111
<i>Rainer Kessler</i> Perfiles de mujeres resistentes en los profetas anteriores	127
<i>Michaela Bauks</i> Mujeres en la guerra en las narraciones sobre la época preestatal (Josué-Jueces)	139

<i>Ilse Müllner</i> Política con impronta de género. Papeles dinásticos de mujeres en los relatos de Saúl, David y Salomón	155
<i>Maria Häusl</i> Mujeres en la corte real: su importancia política, económica y religiosa en el testimonio de la profecía anterior	183
3. METÁFORAS, PERSONIFICACIONES, APROXIMACIONES ORIENTADAS AL GÉNERO	201
<i>Christl M. Maier</i> Hija de Sion y ramera Babilonia. Sobre la personificación femenina de ciudades y países en los profetas	203
<i>Marta García Fernández</i> Metáfora matrimonial en los profetas. Algunas cuestiones de género	219
<i>Benedetta Rossi</i> Sobre la vida privada de los profetas. Las mujeres como herramienta literaria y redaccional	229
<i>L. Juliana M. Claassens</i> Entre el dolor acuciante y la promesa de una nueva vida: imágenes de nacimiento en los Profetas y la hermenéutica del trauma	245
<i>Ruth Poser</i> Recuerdos en el cuerpo. Trauma y «género» en los textos proféticos	259
<i>Athalya Brenner-Idan</i> <i>Pornoprophetic</i> revisado al cabo de unas décadas	279
<i>Ombretta Pettigiani</i> El significado de lo femenino en los textos mesiánicos presentes en el corpus de los <i>nebi'im</i>	291
<i>Hanne Løland Levinson</i> La interminable búsqueda del lado femenino de Dios: aspectos femeninos de la imagen de Dios en los profetas	309
Bibliografía	325
Editoras responsables y autoras	361
Índice de citas bíblicas	363

INTRODUCCIÓN: LAS MUJERES EN LOS LIBROS PROFÉTICOS DE LA BIBLIA HEBREA

Irmtraud Fischer
Universidad de Graz

¿Mujeres entre los profetas? Las lectoras y lectores sin estudios sobre la Biblia responderían espontáneamente: no. Esta percepción tiene que ver no solamente con el hecho de que la Iglesia en la Antigüedad tuvo una relación difícil con sus profetisas (montanistas)¹, o con que el elemento femenino en la actividad profética estuvo representado sobre todo desde el Renacimiento temprano hasta el Barroco intermedio por profetisas provenientes de los gentiles, las sibilas², sino que se debe especialmente a la forma que asume la parte del canon cristiano correspondiente a los profetas, que abarca exclusivamente a los profetas escritores. Por el contrario, la delimitación judía de la profecía abre una ventana sustancialmente más espaciosa a las actividades femeninas de la averiguación del futuro e interpretación del presente.

Pero este volumen no se limita a investigar sobre las mujeres como sujetos de la profecía en la Biblia y en el Antiguo Oriente y a estudiar la compleja conexión entre profecía y género, sino que indaga también los trasfondos socio-históricos a partir de los cuales deben entenderse los relatos sobre mujeres en los profetas anteriores. Además, intenta sacar a relucir el significado

¹ La contextualización de la visión patrística de las profetisas ha sido elaborada por Agnethe SIQUANS, *Die alttestamentlichen Prophetinnen in der patristischen Rezeption: Texte – Kontexte – Hermeneutik* (HBS 65; Friburgo de Brisgovia: Herder, 2011).

² Para un tratamiento más exhaustivo véase Irmtraud FISCHER, «Konstruktion, Tradition und Transformation weiblicher Prophetie», en Ruth EBACH y Martin LEUENBERGER (eds.), *Tradition(en) im alten Israel: Konstruktion, Transmission und Transformation* (FAT 127; Tübinga: Mohr Siebeck, 2019), 181-204; 189-199.

de las metáforas y personificaciones femeninas en esa parte de la Biblia y comprenderlas en el contexto de la iconografía del Antiguo Oriente. Pero informa también acerca de enfoques innovadores con orientación de género para la interpretación de los textos, como, por ejemplo, las concepciones interpretativas de los estudios sobre el trauma. Antes de recomendar a las lectoras y lectores interesados que se sumerjan en las múltiples informaciones sobre la relación entre mujeres de la profecía y temas de género relevantes en estos libros bíblicos, aclararemos algunos presupuestos fundamentales de la profecía en el antiguo Israel y su diferente recepción en las biblias judía y cristiana.

1. LA FORMA DEL CANON DETERMINA DE MANERA DECISIVA LA PERCEPCIÓN DE LA PROFECÍA FEMENINA

Quien lee los libros de la profecía en la versión del canon cristiano tiene la impresión de que en esa profesión actuaban exclusivamente hombres: todos los denominados libros proféticos de la Sagrada Escritura han sido transmitidos bajo nombres de varones. No aparece ni una sola profetisa mencionada por su nombre. En la historia de la interpretación bíblica, las pocas referencias a la profecía femenina han sido o bien ignoradas (p. ej., Ez 13,17-23; Jl 3,1) o bien eliminadas de la consciencia a través de una interpretación inadecuada, tal como sucedió, por ejemplo, con la profetisa con la que, según Is 8,3, se unió el profeta Isaías, después de lo cual ella dio a luz un hijo con un nombre elocuente, por lo que se la percibió exclusivamente en su función de esposa de un profeta.

Pero la profecía escrita es solo una parte del canon de profecía de la Biblia hebrea, sustancialmente mayor. A diferencia del Antiguo Testamento, la Biblia hebrea no lee los libros de Jos–2 Re como «libros históricos», sino como profecía. La hermenéutica que así se inscribe tiene enormes efectos en la interpretación de esos libros: no se los comprende como historiografía, sino como relatos de la historia de Dios con su pueblo guiada por la profecía. Esto significa que la «verdad» de estos libros no debe buscarse en lo histórico, sino en lo teológico. Pero la clasificación del canon de la Biblia hebrea tiene también una gran influencia en la visibilidad de la profecía femenina, así como de aquellas importantes mujeres que en la historia de Israel y de Judá, narrativamente presentada, intervinieron de forma decisiva en la determinación de los destinos políticos. Quien lee el canon de la profecía en esta forma se encuentra como primera y última figura profética de la profecía anterior a una mujer: Débora y Julda, designadas como profetisas, comienzan y concluyen respectivamente la serie de las grandes profetisas y profetas en una suerte de inclusión, por lo que, en cualquier mención de la forma plural gramaticalmente masculina

נְבִיאִים, «profetas», hay que leer, al mismo tiempo, «profetisas». En efecto, por un lado, la lengua hebrea no tiene un plural neutral en cuanto al género³ y, por el otro, la figura estilística de la inclusión indica que lo que vale para el primero y el último eslabón de la cadena tiene también validez para el resto de los eslabones⁴.

2. LA IMPORTANCIA DEL ORDENAMIENTO DEL CANON PARA LA COMPRENSIÓN DE LA PROFECÍA

El canon de la profecía de la Biblia hebrea difiere del correspondiente canon cristiano en su amplitud, y también en el ordenamiento de los libros que lo componen⁵. Al colocar la profecía al final del canon del Antiguo Testamento, el cristianismo leyó sus dos testamentos en mutua relación, comprendiendo la profecía como anuncio del Mesías que llega en el Nuevo Testamento. En este contexto, el hilo rojo entre la profecía y los evangelios lo constituyó no solamente el anuncio de Malaquías del regreso de Elías (Mal 3,23s; en referencia a Juan el Bautista: Mt 11,14; 17,10-13; Lc 1,17; en referencia a Jesús: Mt 16,14; Mc 6,15; 8,28; Lc 9,19), sino todos los pasajes de los profetas escritores, que (en ese momento) fueron comprendidos en sentido mesiánico. De ellos se ocupa en el presente volumen *Ombretta Pettigiani* a propósito de la pregunta sobre la importancia de las mujeres en esos textos. Este enlace teológico entre ambos testamentos mediante la colocación de la profecía al final, acompañado con frecuencia por un acento antijudío, ha sido designado por Klaus Koch como la «teoría del enlace con los profetas», *Prophetenanschluss-theorie*⁶. Esta visión de conjunto de ambas partes de la Biblia cristiana solo representa hoy una recepción legítima de la profecía escriturística si se les deja a los textos también su sentido original dentro de la estructura de la Biblia hebrea. Ahora bien, el ordenamiento del canon judío no es simplemente irre-

³ A propósito de la traducción de la forma plural masculina hebrea a lenguas con formas neutrales en cuanto al género, véase Irmtraud FISCHER, «Zwischen Kahlschlag, Durchforstung und neuer Pflanzung: Zu einigen Aspekten Feministischer Exegese und ihrer Relevanz für eine Theologie des Alten Testaments», en Bernd JANOWSKI (ed.), *Theologie und Exegese des Alten Testaments/der Hebräischen Bibel: Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven* (SBS 200; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005), 41-72.

⁴ La primera en tematizar esta inclusión fue Klara BUTTING, *Prophetinnen gefragt: Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie* (Erev-Rav-Hefte: Biblisch-feministische Texte 3; Wittingen: Erev-Rav, 2001), 165-167.

⁵ He expuesto esto mismo de forma más extensa en Irmtraud FISCHER, *Gotteskinderinnen: Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel* (Stuttgart: Kohlhammer, 2002).

⁶ Véase al respecto Klaus KOCH, *Ratlos vor der Apokalypstik: Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie* (Gütersloh: Mohn, 1970), 35-46.

levante para las cristianas y cristianos. En efecto, ciertas estructuras teológicas que surgen de la división tripartita de la Biblia hebrea y que, muy probablemente, están dispuestas redaccionalmente de ese modo, dejan de captarse como vinculantes y generadoras de sentido a través de la estructura reducida del canon profético cristiano⁷.

El texto clave para la comprensión de la profecía de la Biblia hebrea está en la Torah, en la ley sobre la profecía de Dt 18,9-22. Esta ley, la última de las leyes deuteronomicas sobre los funcionarios públicos (Dt 16,17-18,22), establece las competencias de conducción para una vida próspera en la tierra prometida: «cuando hayas entrado en la tierra...» (18,9; cf. 17,14). Después de la introducción, que advierte en contra de las prácticas de los pueblos que habitan el país, se delimita de forma negativa el fenómeno de la profecía como averiguación del futuro e interpretación del presente (vv. 10-14a)⁸. El solo hecho de que en esta ley sobre la profecía se enumeren todos los métodos de toma de contacto con una divinidad mencionados muestra que, (por lo menos) hasta la exigencia deuteronomica de exclusividad en el culto, tales prácticas se comprendían en el contexto de la profecía. Como señala también *Martti Nissinen* para el Antiguo Oriente, la profecía no podía verse de ninguna manera en sola relación con el anuncio de la palabra. Aunque algunas de las prácticas enumeradas en Dt 18,10-14 se encuentran también en otros pasajes de la Biblia hebrea (2 Re 21,6), por la escasez de indicaciones no es posible determinar con precisión qué medios y ritos incluían. El artículo de *Ora Brison* indaga sobre las posibles huellas de tales prácticas en los textos narrativos de la Biblia hebrea. Algunas de ellas se encuentran también en textos no incriminados –por ejemplo, la acción traducida mayormente como «adivinación con la copa» (cf. Gn 44,5-16)–, otras son estrictamente rechazadas, como la nigromancia, o hacer caminar a los niños por el fuego. Sin embargo, de estas prácticas se habla también en relatos que adquieren un significado esencialmente distinto si se los lee en relación con Dt 18,9-22. Así, por ejemplo, entre las prácticas prohibidas en el contexto de las leyes deuteronomicas sobre los funcionarios debe verse la nigromancia de la mujer de Endor, que realiza la práctica adivinatoria del futuro por la cual, tras el juramento de Saúl por YHWH (1 Sm 28,10), hace que el verdadero profeta Samuel se aparezca desde el mundo de los muertos. En esta lectura intertextual la mujer de Endor no debe designarse como una bruja, sino, en el sentido de Dt 18,11, como falsa profe-

⁷ Por ejemplo, la comprensión de la profecía como actualización de la Torah, que al final es presentada con metáforas análogas a las de la sabiduría. El punto final de este desarrollo puede reconocerse probablemente en Sir 24,23-33. Para un tratamiento más extenso véase Irmtraud FISCHER, *Gotteslehrerinnen: Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 2006), 204-209.

⁸ Véase al respecto, de forma más extensa, FISCHER, *Gotteskinderinnen*, 43-51, con un cuadro sinóptico sobre los testimonios de estas prácticas, *ibid.*, 48.

tisa, aunque ella ejerce manifiestamente su profesión dentro del culto a la deidad de Israel, pues, de otro modo, el juramento por YHWH no tendría sentido alguno.

Después de esta primera parte, que declara ilegales todas las prácticas mencionadas, la ley de la profecía pone de relieve en Dt 18,14b-22 lo que en Israel es verdadera profecía y cómo se la puede reconocer. Como criterio por antonomasia se establece la recepción de la palabra (vv. 18-22; cf. también Jr 18,18). A esa palabra debe prestarse oídos (Dt 18,15.19). La institución de la profecía como función de mediación entre Dios y el pueblo se da según esta ley en la escena teológicamente muy significativa que sigue a la recepción del decálogo junto al Horeb (18,15-18 con relación a 5,22-33). Tras la teofanía junto al monte, el pueblo exige no tener que arriesgarse más a un encuentro inmediato con YHWH. Él accede a esta petición y constituye a Moisés como mediador profético, que, a partir de ese acontecimiento, asume la comunicación entre Dios y su pueblo. En consecuencia, la ley de profecía ve cualquier profecía como sucesión de Moisés: cuando sea necesario, Dios hará surgir a una persona con dones proféticos como él (18,15.18). Con ello, el cargo de profeta es el único que los seres humanos no ocupan a partir de sí mismos ni pueden tampoco transmitir a la siguiente generación. Pues la presunción de recibir la palabra profética sin la precedente iniciativa divina declara a una persona culpable de falsa profecía, algo que, según Ez 13,17, practican también mujeres.

3. LAS PROFETISAS COMO MEDIADORAS ENTRE DIOS Y EL PUEBLO Y COMO TRANSMISORAS DE MENSAJES DIVINOS

Martti Nissinen muestra en su artículo que en el Antiguo Oriente había profecía mucho antes que en Israel y que fue siempre un fenómeno inclusivo en cuanto al género. Entre las personas que actúan como mediadoras entre el mundo humano y el divino se encuentran en todo el ámbito del Antiguo Oriente tanto mujeres como hombres, incluso hasta personas transexuales o intersexuales. Los testimonios que documentan la profecía neoasiria, que son las que se encuentran más cerca de las bíblicas y que hoy en día nos son más conocidas⁹, muestran incluso un claro predominio de las profetisas.

En la Biblia hebrea la primera profetisa que se menciona aparece ya en la Torah. Es Miriam, designada en Ex 15,20 como נְבִיאָה, «profetisa». Desde el punto de vista narrativo este texto se encuentra antes del encuentro del

⁹ Este nexo lo establece ya Hermann SPIECKERMANN, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), 302.

pueblo junto al monte de Dios, algunos capítulos antes de la institución de la función profética oficial tal como la exponen Dt 5 y 18. A Miriam se ha dedicado ya un extenso artículo en el volumen primero de esta serie, artículo en el que se tienen en cuenta también los testimonios presentes en la profecía¹⁰. Las demás profetisas, Débora, Julda, la profetisa con la que se une Isaías y Noadías, son tratadas en el artículo de *Nancy Lee*, que aborda también la interesante pregunta de si pueden demostrarse discursos proféticos pronunciados por mujeres, del mismo modo que se pueden demostrar, a través de particularidades lingüísticas de la expresión, por ejemplo, en los cánticos atribuidos a mujeres. La importancia de las esposas de los profetas en la profecía posterior, por ejemplo, Gomer o la mujer de Ezequiel, pero también la profetisa con la que se une Isaías, así como la condición célibe de Jeremías son objeto de investigación en el artículo de *Benedetta Rossi*, que se manifiesta sumamente escéptica en cuanto a la evidencia de rastros de una «vida privada» de los profetas escritores.

4. SOBRE LOS PAPELES POLÍTICOS ASUMIDOS POR MUJERES EN EL RELATO DE LA HISTORIA DE ISRAEL

La profecía anterior relata una historia continua del pueblo de Dios sobre la vida en la tierra prometida desde la entrada en el territorio bajo la conducción de Josué hasta su abandono forzado rumbo al exilio en Babilonia. Esta parte de la Biblia está marcada por relatos generadores de mundo¹¹ que esbozan la identidad de Israel como un pueblo cohesionado que ocupa el territorio desde Dan hasta Berseba. *Omer Sergi* llega a la conclusión, partiendo de los testimonios históricos y arqueológicos de la Edad del Hierro, de que la historia inicial en esa tierra tiene que haber seguido un curso sustancialmente distinto del presentado por los relatos de la Biblia, y de que, originariamente, el nombre «Israel» no estaba restringido al reino del Norte –del mismo modo como el nombre volvió a utilizarse con un significado más amplio también en la época posterior a su caída.

Las historias que se desarrollan en la Edad del Bronce¹² relatan una y otra vez acerca de mujeres fuertes que marcaron de manera decisiva los aconteci-

¹⁰ Mercedes GARCÍA BACHMANN, «Miriam. Figura política de primer plano en el Éxodo», en Irmtraud FISCHER y Mercedes NAVARRO PUERTO (eds.), con la colaboración de Andrea TASCHL-ERBER, *La Torah* (La Biblia y las mujeres 1; Estella: Verbo Divino, 2010), 337-378.

¹¹ Sobre este concepto, véase Nelson GOODMAN, *Weisen der Welterzeugung* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1984); acerca de su aplicación a la exégesis del Antiguo Testamento, cf. Irmtraud FISCHER, «Menschheitsfamilie – Erzelternfamilie – Königsfamilie: Familien als Protagonistinnen von Welt erzeugenden Erzählungen», *BiKi* 70 (2015) 190-197.

¹² Para una distinción con sentido entre *tiempo narrado*, en el que se desarrolla la historia, y *tiempo de narrar*, en el que se relata la historia, cf. Paul RICOEUR, *Tiempo y narración III: El tiempo narrado* (Madrid/Buenos Aires/México: Siglo XXI, 2009).

mientos políticos. *Michaela Bauks* estudia las figuras femeninas de la denominada época preestatal, de las que se narra en los libros de Josué y Jueces. En su mayoría se trata de textos que relatan luchas y guerras en las que las mujeres intervienen en caso de necesidad y son capaces de obtener un buen resultado. Atendiendo al hecho de que en las sociedades del Oriente Antiguo hay que presuponer un orden patriarcal y de que el oficio de la guerra estaba exclusivamente en manos de hombres, los textos que presentan a las mujeres como personas con gran independencia que actúan audazmente en la comunidad resultan sorprendentes. *Rainer Kessler* se centra específicamente en los diversos perfiles de lo que él describe como mujeres resistentes. Las mujeres son retratadas como víctimas de violencia sexual, como líderes de su comunidad, como partidarias de los futuros vencedores. Las mujeres pueden abusar de su poder o pueden luchar por sus derechos. Esta diversidad de roles es importante, ya que las narraciones de los antiguos profetas no reducen el retrato a una sola imagen de la mujer resistente. Los testimonios iconográficos correspondientes son presentados por *Silvia Schroer* en su artículo sobre las mujeres en la guerra y el culto. La autora estudia también cuestiones de la historia de las religiones acerca del cambio de significación del culto a deidades femeninas en la transición de la Edad del Bronce a la Edad del Hierro. Relaciona asimismo textos bíblicos que sugieren la existencia de culto a deidades femeninas con material iconográfico de la *'eretz Yisrael* de la misma época. Además, el artículo es relevante para la comprensión de metáforas femeninas, de imágenes del lenguaje en los textos bíblicos. Dos artículos se ocupan de este ámbito temático: *Christl Maier* muestra el fenómeno de las personificaciones femeninas de ciudades y países que se encuentran en numerosos textos proféticos y plantea el problema de las repercusiones específicas de género de tales construcciones lingüísticas. *Marta García Fernández* se dedica a las metáforas nupciales que en muchos textos proféticos representan la esplendorosa, pero también espinosa relación entre la deidad de Israel y su pueblo. Aun cuando en la parte femenina se representa también a hombres, este lenguaje gráfico tiene después repercusiones específicas de género en papeles y construcciones sobre los sexos. Y el artículo de *Hanne Løland Levinson* analiza el lenguaje metafórico para Dios en la literatura profética y reflexiona sobre lo que ha cambiado y lo que no desde que los eruditos bíblicos comenzaron la búsqueda del lado femenino de Dios.

Ilse Müllner investiga la gran importancia de las figuras narrativas en los textos que relatan la fundación de un reinado dinástico en tres generaciones. A pesar del contexto político del poder real, las numerosas mujeres que rodean a David le ayudan a ascender y a legitimar su poder, lo apoyan como diplomáticas, pero también necesitan de su ayuda, como su hija Tamar, están ancladas en el círculo familiar. Mientras que en estos textos sobresalen las reinas sobre todo en su función genealógico-dinástica de madres de futuros

reyes que intervienen también en la sucesión al trono, en 1–2 Re aparecen también muchas referencias a la importancia económica y religiosa de mujeres en el ámbito de la corte. De estas figuras femeninas y de las referencias a su independencia económica y política o incluso a cargos desempeñados por mujeres se ocupa el artículo de *Maria Häusl*.

Todos estos distintos artículos, que muestran los diferentes aspectos de circunstancias de vida de mujeres en el antiguo Israel en tiempos del surgimiento de los textos bíblicos, dan como resultado, leídos en su conjunto, un cuadro múltiple y variopinto que refuta claramente la opinión, sostenida a menudo, de que en las sociedades patriarcales las mujeres no tenían nada que decir ni que decidir, que económicamente dependían por completo de sus padres o esposos y que no desempeñaban papel alguno ni en la política ni en el culto. No obstante, en la mayoría de los casos, lo que se relata permite arrojar una mirada a la clase alta o a gente pudiente –por lo menos, vista en el contexto socioeconómico en que vivían (cf. el díptico de los discursos conminatorios de Is 3,1-15 y 3,16–4,1¹³)–. En las clases sociales desfavorecidas de ese tiempo, no solo las mujeres, sino también los varones de la sociedad tenían poco que decidir. Si ellos faltaban como esposos, hermanos o hijos, en esos estratos sociales las mujeres tenían que asumir rápidamente su trabajo y su responsabilidad social. Seguramente, un artículo sobre este conjunto de problemas específicos de género, que la crítica social profética tematiza en muchos libros bíblicos (cf., p. ej., Os 4,12-14; Miq 2,8-11; Mal 2,10-16), habría enriquecido este volumen.

5. ASPECTOS DESCUBIERTOS RECIENTEMENTE A TRAVÉS DE ENFOQUES ESPECÍFICOS

Un acceso relativamente nuevo sobre todo a los textos de la profecía relacionados con la violencia representa la hermenéutica del trauma, que, con una aproximación consciente en cuanto al género, ayuda a esclarecer muchos textos oscuros de la Biblia hebrea. Hechos desconcertantes como, por ejemplo, las crudelísimas amenazas divinas de castigo o la escalada de fantasías de venganza pueden ser leídos desde este enfoque sobre el trasfondo de la sintomatología de personas traumatizadas y hacer fructificar para la exégesis del Antiguo Testamento las investigaciones sobre el trauma transgeneracional. *L. Juliana Claassens* examina con esta hermenéutica aquellos textos de la pro-

¹³ Para un tratamiento más extenso, véase Irmtraud FISCHER, «Das Buch Jesaja: Das Buch der weiblichen Metaphern», en Luise SCHOTTROFF y Marie-Theres WACKER (eds.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ²1999), 246-257; 249s.

fecia escrita que utilizan metafóricamente circunstancias del proceso de nacimiento como la inevitable aparición de dolores para referirse a grandes cambios políticos preñados de violencia. *Ruth Poser* estudia la conexión entre trauma y género en textos proféticos y es capaz de arrancarles múltiples aspectos en el contexto de las premisas hermenéuticas de los estudios poscoloniales. Así, por ejemplo, expone que la explicación, afín a la teodicea, de que Dios quiso castigar conscientemente a su pueblo a través de la victoria de sus enemigos (y de que, por supuesto, no es que fuese demasiado débil para salvarlo) refleja una estrategia de superación del trauma que permite salir de la experiencia de impotencia total en la medida en que uno mismo estuvo involucrado en las causas de la catástrofe y podrá evitarla en el futuro a través de un cambio de conducta. Y *Athalya Brenner-Idan* vuelve a analizar, décadas más tarde, lo que ha descrito como pasajes pornoproféticos (Jr 2 y 5; Ez 16 y 23; Os 1–3), en el contexto del movimiento #MeToo y los recientes acontecimientos en términos de teoría de género.

Este volumen ofrece así una visión múltiple de la representación de las circunstancias vitales de las mujeres, correlaciona textos bíblicos con materiales histórico-arqueológicos e iconográficos del Antiguo Oriente y lee con una mirada justa en cuanto al género los numerosos textos metafóricos que representan al pueblo como mujer e ilustran los acontecimientos que en él ocurren con imágenes de la biología femenina. De ese modo ofrece un compendio compatible con recepciones históricas, así como bases hermenéuticas para ideas o representaciones que siguen actuando hasta el día de hoy.

Traducción del alemán, Roberto H. Bernet

I. Narración e historia en las tradiciones bíblicas

SOBRE LA FORMACIÓN DE LA MONARQUÍA ISRAELITA (1SM 9–2SM 5)

Omer Sergi
Universidad de Tel Aviv

Las tradiciones acerca de la formación de la monarquía israelita en 1 Sm 9–2 Sm 5 hablan de Saúl, el primer rey de los israelitas, que no logró fundar una monarquía dinástica; le sucedió su rival, David, que tuvo éxito exactamente allí donde Saúl fracasó. Así pues, David logró crear una monarquía dinástica de larga duración y puso a los israelitas y a los judaítas bajo su gobierno. A pesar de que se trata de una historia bastante unificada (al menos en cuanto a su tema y argumento), con muchos vínculos que unen los diferentes relatos que la conforman¹, la creencia generalizada que rige los estudios contemporáneos en la materia indica que estas tradiciones provienen de dos fuentes distintas, cada una de ellas con un origen diferente: las tradiciones israelitas del Norte sobre Saúl (generalmente identificadas en 1 Sm 9–14) y una colección judaíta de historias sobre el ascenso de David al trono, que lo presentan como el sucesor de Saúl (1 Sm 16–2 Sm 5). Por lo tanto, se supone que las tradiciones del norte de Israel sobre Saúl llegaron a Judá solo después de la caída de Samaría en el año 720 a. C., y estimularon la composición de las narraciones sobre la subida de David al trono, que están fechadas, en consecuencia, en el siglo VII a. C. Estas narraciones crearon el primer vínculo literario entre Saúl el israelita y David el judaíta para presentar a Judá como el sucesor político y cultural del antiguo reino de Israel². En otras palabras, se argumenta que

¹ Walter DIETRICH y Thomas NAUMAN, «The David–Saul Narrative», en Garry N. KNOPPERS y J. Gordon MCCONVILLE (eds.), *Reconsidering Israel and Judah – Recent Studies on the Deuteronomistic History* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1995), 276–318.

² P. ej., Walter DIETRICH y Stefan MÜNGER, «Die Herrschaft Sauls und der Norden Israels», en Cornelius G. DEN HERTOG, Ulrich HÜBNER y Stefan MÜNGER (eds.), *Saxa Loquentur: Studien zu Archäologie*

los relatos sobre el ascenso de David al trono conectan a dos protagonistas literarios que antes no tenían relación entre sí –el primer rey de Israel (Saúl) y el primer rey de Judá (David)– para presentar a la Casa de David (Judá) como la sucesora legítima de la Casa de Saúl (Israel).

Esta hipótesis se basa en la suposición de que los relatos en 1 Sm 16–2 Sm 5 son en realidad una alegoría de la historia de Israel y Judá. Sin embargo, esta suposición es el resultado de un problema histórico y no literario: históricamente, parece bastante claro hoy en día que los reinos de Israel y Judá nunca estuvieron unidos en una entidad política bajo el gobierno de la Casa de David de Jerusalén³; por lo tanto, se cree que cualquier descripción de los primeros reyes de Judá (David) como herederos del primer rey de Israel (Saúl) solo reflejaría un «ideal» judaíta y no una realidad política cierta. El problema es que tanto las antiguas tradiciones sobre Saúl como las narraciones sobre el ascenso de David al trono reflejan la realidad social y política del sur de Canaán a principios de la Edad del Hierro (véase más abajo). En ese caso, no hay ningún motivo real para interpretarlas como alegorías, sino que más bien deberíamos tratar de leerlas como lo que son: un intento de describir el nacimiento de la monarquía israelita. Y este es precisamente mi objetivo en el siguiente estudio. Así pues, tras un breve repaso del contexto histórico en el que debe situarse la formación de Israel y Judá, haré un resumen de los restos arqueológicos que podrían dar fe de la formación de estos dos reinos. Este análisis histórico y arqueológico constituirá la base sobre la cual examinaré el contexto histórico, los orígenes y el significado de las tradiciones bíblicas sobre la formación de la monarquía israelita en 1 Sm 9–2 Sm 5.

Palästinas/Israels, Festschrift für Volkmar Fritz zum 65. Geburtstag (AOAT 302; Münster: Ugarit Verlag, 2003), 39-54; Reinhard G. KRATZ, *The Composition of the Narrative Books of the Old Testament* (Londres: T&T Clark, 2005) 181-182; Israel FINKELSTEIN, «The Last Labayu: King Saul and the Expansion of the First North Israelite Entity», en Yaira AMIT, Ehud BEN-ZVI, Israel FINKELSTEIN y Oded LIPSCHITS (eds.), *Essays on Ancient Israel in Its Near Eastern Context: A Tribute to Nadav Na'aman* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 171-188; ÍDEM, «Saul, Benjamin and the Emergence of Biblical Israel: An Alternative View», *ZAW* 123 (2011) 348-367; Walter DIETRICH, *The Early Monarchy in Israel: The Tenth Century BCE* (Biblical Encyclopedia 3; Atlanta: SBL, 2007), 247-248, 304-308; Otto KAISER, «Der historische und biblische König Saul (Teil I)», *ZAW* 122 (2010) 520-545, aquí 524-526; ÍDEM, «Der historische und biblische König Saul (Teil II)», *ZAW* 123 (2011) 1-14; Jacob L. WRIGHT, *David, King of Israel and Caleb in Biblical Memory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 39-50, 141-146; Hannes BEZZEL, *Saul: Israels König in Tradition, Redaktion und früherer Rezeption* (FAT 97; Tübinga: Mohr Siebeck, 2015), 228-234, pero véase Nadav NA'AMAN, «Saul, Benjamin and the Emergence of Biblical Israel», *ZAW* 121 (2009) 211-224, 335-349, quien cuestionó esta percepción.

³ P. ej., Israel FINKELSTEIN, «A Great United Monarchy? Archaeological and Historical Perspectives», en Reinhard G. KRATZ y Hermann SPIECKERMANN (eds.), *One God – One Cult – One Nation* (BZAW 405; Berlín: de Gruyter, 2010), 3-28. Para la formación del Estado en Judá, véase Omer SERGI, «Judah's Expansion in Historical Context», *Tel Aviv* 40 (2013) 226-246; ÍDEM, «The Emergence of Judah as a Political Entity between Jerusalem and Benjamin», *ZDPV* 133 (2017) 1-23ss.

1. CONTEXTO HISTÓRICO: «FORMACIÓN DE ESTADOS» EN EL LEVANTE DE PRINCIPIOS DE LA EDAD DEL HIERRO

A principios de la Edad del Hierro se reformó la organización política en todo el Levante. Tras la desaparición de la dominación política hitita y egipcia, surgieron en escena nuevas políticas territoriales basadas en el parentesco y regidas por dinastías locales⁴. Fue la desaparición de la estructura social de la Edad del Bronce tardía con sus élites gobernantes –relacionadas con el antiguo sistema de ciudad y Estado y con los poderes regionales (egipcios e hititas)– lo que permitió el surgimiento de nuevas élites, de origen diferente, que encontraron su legitimidad en una estructura social diferente⁵. A medida que estas nuevas élites emergentes se fortalecían, no cesaban de expandir su hegemonía política más allá de sus principales núcleos de población, y de este modo lograban integrar diferentes territorios, comunidades y formaciones políticas bajo su gobierno centralizado⁶. Este es el contexto social y político en el que debemos entender el nacimiento de Israel y Judá. Sin embargo, tendríamos que preguntarnos, en primer lugar, cuándo llegó al poder una nueva élite y sobre quién estableció su hegemonía política. Una breve reseña de los hallazgos arqueológicos en las montañas centrales de Canaán puede arrojar luz sobre estas cuestiones.

2. LA FORMACIÓN DE ISRAEL Y JUDÁ EN LAS MONTAÑAS CENTRALES DE CANAÁN: PERSPECTIVA ARQUEOLÓGICA

Las montañas centrales de Canaán pueden dividirse en dos unidades geográficas principales: los montes de Samaría al norte y los montes de Judea al

⁴ Trevor R. BRYCE, *The World of the Neo-Hittite Kingdoms: A Political and Military History* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 202-204; Helen SADER, «History», en Herbert NIEHR (ed.), *The Aramaeans in Ancient Syria* (HdO 106; Leiden: Brill, 2014), 11-36, aquí 11-13.

⁵ P. ej., Glenn M. SCHWARTZ, «The Origins of the Aramaeans in Syria and Northern Mesopotamia: Research Problems and Potential Strategies», en O. M. C. HAEX, H. H. CURVERS y P. M. M. G. AKKERMANS (eds.), *To the Euphrates and Beyond: Archaeological Studies in Honor of Maurits N. van Loon* (Róterdam: CRC Press, 1989), 275-291; Guy BUNNENS, «Syria in the Iron Age Problems and Definitions», en IDEM (ed.), *Essays on Syria in the Iron Age* (Ancient Near Eastern Studies Supplement 7; Lovaina: Peeters, 2000), 3-19; Stefania MAZZONI, «Syria and the Periodization of the Iron Age: A Cross-Cultural Perspective», en Guy BUNNENS (ed.), *Essays on Syria*, 31-59; BRYCE, *The World*, 163-165, 202-204.

⁶ Sobre la formación de Estados en el Levante de la Edad del Hierro, véase Omer SERGI e Izaak DE HULSTER, «Some Historical and Methodological Considerations Regarding the Question of Political, Social and Cultural Interaction between Aram and Israel in the Early Iron Age», en Omer SERGI, Manfred OEMING e Izaak DE HULSTER (eds.), *In Search of Aram and Israel, Politics, Culture and the Question of Identity* (ORA 20; Tubinga: Mohr Siebeck, 2016), 1-14, con ulterior bibliografía.

sur. Los montes de Samaría se extienden desde el valle de Jezreel en el norte hasta las tierras altas de Silo/Betel en el sur, y constituyen la zona más apta para los asentamientos humanos. Al sur, los montes de Judea, entre Jerusalén y el valle de Beerseba, tienen zonas desérticas marginales al este y al sur. La cordillera central es relativamente plana, pero rocosa y escarpada en su flanco occidental. La zona al norte de Jerusalén, la meseta de Benjamín entre Jerusalén y Betel, con su margen desértico, es relativamente habitable y, por lo tanto, constituye una zona intermedia entre las montañas de Samaría más habitables al norte y las montañas de Judea más inhóspitas al sur⁷.

Durante el Hierro I (finales del siglo XII-principios del X a. C.) tiene lugar un gran proceso de sedentarización en las tierras altas centrales de Canaán⁸. Hoy en día, muchos estudiosos están de acuerdo en que el patrón de asentamiento (desde el Bronce I hasta el Hierro I), la disposición arquitectónica y los restos materiales de la población recientemente asentada reflejan la sedentarización de los grupos de pastores nómadas que pasaron de una economía de subsistencia, basada principalmente en la cría de animales, a un modo de vida agropastoril. Esto significa que los pobladores de las montañas durante el Hierro I eran la población nómada indígena de los montes de Samaría y Judea, y si esto es así, no solo conocían bien las regiones en las que decidieron asentarse, sino que también formaban parte de la estructura social de las tierras altas⁹. La mayoría de los asentamientos recién fundados se agruparon en las montañas de Samaría, entre el valle de Jezreel y Silo¹⁰. El terreno montañoso

⁷ Israel FINKELSTEIN, «The Great Transformation: The 'Conquest' of the Highlands Frontiers and the Rise of the Territorial States», en Thomas LEVY (ed.), *The Archaeology of Society in the Holy Land* (Londres: Leicester University Press, 1995), 349-365, aquí 353.

⁸ Para el estado actual de la investigación sobre la cronología absoluta de la Edad del Hierro temprana (basada en un gran conjunto de mediciones de radiocarbono), véase Sharen LEE, Christopher BRONK RAMSEY y Amihai MAZAR, «Iron Age Chronology in Israel: Results from Modeling with a Trapezoidal Bayesian Framework», *Radiocarbon* 55 (2013) 731-740. Michael B. TOFFOLO, Eran ARIE, Mario A. S. MARTIN, Elisabetta BOARETTO e Israel FINKELSTEIN, «Absolute Chronology of Megiddo, Israel in the Late Bronze and Iron Ages: High Resolution Radiocarbon Dating», *Radiocarbon* 56 (2014) 221-244.

⁹ P. ej., Israel FINKELSTEIN, *The Archaeology of the Israelite Settlement* (Jerusalén: Israel Exploration Society, 1988); ÍDEM, «Great Transformations», 349-365; ÍDEM, «Ethnicity and the Origin of the Iron I Settlers in the Highlands of Canaan: Can the Real Israelites Stand Up», *Biblical Archaeologist* 59 (1996) 198-212; Baruch ROSEN, «Economy and Subsistence», en Israel FINKELSTEIN (ed.), *Shiloh: The Archaeology of a Biblical Site* (Monographs Series 10; Tel Aviv: Institute of Archaeology, 1993), 362-367. Y para Transjordania, véase Evelin J. VAN DER STEEN, *Tribes and People in Transition: The Central East Jordan Valley in the Late Bronze Age and Early Iron Ages, A Study of the Sources* (Lovaina y París: Peeters, 2004); Benjamin PORTER, *Complex Communities: The Archaeology of Early Iron Age Central Transjordan* (Tucson: The University of Arizona Press, 2013).

¹⁰ FINKELSTEIN «Great Transformations», 349-365; Adam ZERTAL, *The Manasseh Hill Country Survey, Volume 1: The Shechem Syncline* (Culture and History of the Ancient Near East 21.1; Leiden y Boston: Brill, 2004); ÍDEM, *The Manasseh Hill Country Survey, Volume 2: The Eastern Valleys and the Fringe of the Desert* (Culture and History of the Ancient Near East 21.2; Leiden y Boston: Brill, 2008); Adam ZERTAL y Nivi MIRKAM, *The Manasseh Hill Country Survey, Volume 3: From Nahal 'Iron to Nahal Shechem*

al sur de Silo, hasta llegar a Betel (a unos 20 km al sur de Silo), fue poco poblado durante el Hierro I y aún menos en el Hierro IIA. El siguiente grupo de asentamientos se concentró en la meseta de Benjamín, entre Betel en el norte y Jerusalén en el sur¹¹. Cabe remarcar que la expansión de los asentamientos hacia el terreno montañoso de las regiones de Siquem y Silo demuestra una clara continuidad espacial entre el norte y el sur de las montañas de Samaría, mientras que no existe tal continuidad al sur de Silo o al sur de Jerusalén. Esto deja bastante aislado el conjunto de asentamientos del sur (en la meseta de Benjamín).

Siquem (Tell Balāṭah) fue el centro político y económico más importante de las montañas de Samaría a lo largo del segundo milenio a. C., como lo demuestran las fuentes textuales (textos de execración egipcios, archivo de el-Amarna) y los restos arqueológicos. Desde el Bronce medio II-III y hasta el Hierro I (con un pequeño paréntesis en el Bronce tardío I), Siquem fue un baluarte bien fortificado de las tierras altas con santuarios construidos en su cima¹². Siquem demuestra una continuidad clara y natural en la transición del Bronce tardío al Hierro I¹³, pero fue totalmente destruida al final de ese período, es decir, a principios del siglo x a. C.¹⁴ Siquem estuvo escasamente poblada durante el Hierro IIA (siglos x-ix a. C.)¹⁵, y a lo largo de ese período el peso político y económico se desplazó primero a Tell el-Far'ah norte, identificado con la Tirsa bíblica¹⁶, y luego a Samaría. En algún momento a finales del siglo x o principios del ix a. C., Tirsa dejó de ser un asentamiento bastante pobre (estrato VIIa) para convertirse rápidamente en un centro urbano rico que ex-

(Culture and History of the Ancient Near East 21.3; Leiden y Boston: Brill, 2016); Yuval GADOT, «The Iron I in the Samaria Highlands: A Nomad Settlement Wave or Urban Expansion?», en Oded LIPSCHITS, Yuval GADOT y Matthew J. ADAMS (eds.), *Rethinking Israel: Studies in the History and Archaeology of Ancient Israel in Honor of Israel Finkelstein* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2017), 103-114.

¹¹ FINKELSTEIN, *The Archaeology*, 188-192, 198-199, 201-202; Israel FINKELSTEIN y Zvi LEDERMAN, *Highlands of Many Cultures: The Southern Samaria Survey, The Sites* (Monograph Series 14; Tel-Aviv: Institute of Archaeology, 1997), 949-951; SERGI, «The Emergence», 1-23.

¹² Edward F. CAMPBELL, *Shechem III: The Stratigraphy and Architecture of Shechem/Tell Balā ah, Vol. I: Text* (ASOR 6; Boston: American Schools of Oriental Research, 2002); Israel FINKELSTEIN, «Shechem in the Late Bronze and the Iron I», en Ernst CZERNY, Irmgard HEIN, Hermann HUNGER, Dagmar MELMAN y Angela SCHWAB (eds.), *Timelines: Studies in Honor of Manfred Bietak, Vol. II* (OLA 149; Lovaina: Peeters, 2006), 349-356.

¹³ CAMPBELL, *Shechem III*, 210-233; FINKELSTEIN, «Shechem», 352.

¹⁴ Los excavadores datan la destrucción en el siglo XII a. C. (CAMPBELL, *Shechem III*, 230-233), pero la pequeña colección del Hierro I publicada por FINKELSTEIN («Shechem», 352) contiene también vasijas que representan el final del Hierro I.

¹⁵ Los datos publicados (CAMPBELL, *Shechem III*, 235-270) no permiten concluir cuándo exactamente en la Edad del Hierro floreció de nuevo Siquem, ya sea a finales del Hierro IIA o más tarde, a principios del Hierro IIB. En cualquier caso, parece que durante la mayor parte del siglo x, y probablemente una parte del siglo ix, Siquem no fue una pieza clave en la región.

¹⁶ William F. ALBRIGHT, «The Site of Tirzah and the Topography of Western Manasseh», *JPOS* 11 (1931) 241-251.

había una jerarquía social, actividades culturales y comercio a larga distancia (estrato VIIb). Fue totalmente destruida poco después, con toda probabilidad aún en la primera mitad del siglo IX a. C., y fue abandonada a lo largo del siglo IX a. C.¹⁷

Tras la destrucción de Tirsa a principios del siglo IX, el equilibrio de poderes volvió al centro de Samaría, donde se construyó un recinto palaciego espléndido sobre lo que antes era un terreno agrícola sin ninguna tradición urbana ni monumental anterior¹⁸. Aquel recinto ponía en evidencia la acumulación de riqueza –y, en consecuencia, también de poder político– en manos de la nueva élite emergente, la dinastía de los omridas, con la que se relaciona de forma exclusiva el palacio situado en la cima de la montaña de Samaría (1 Re 16,24)¹⁹. Si damos por sentado que el rico terreno agrícola que precedió a la construcción del palacio de los omridas en Samaría fue propiedad de la familia²⁰, esto reflejaría la riqueza acumulada en manos de los omridas antes de su llegada al poder²¹.

¹⁷ La reciente evaluación de la secuencia estratigráfica y cronológica en Tell el-Far'ah asignó el estrato VIIa a principios del Hierro IIA y el estrato VIIb a finales del Hierro IIA y, en consecuencia, la destrucción del estrato VIIb se atribuyó a Hazael de Damasco (Zeev HERZOG y Lily SINGER-AVITZ, «Sub-dividing the Iron Age IIA in northern Israel: A Suggested Solution to the Chronological Debate», *Tel Aviv* 33 [2006] 163-195; Israel FINKELSTEIN, «Tell el-Farah (Tirzah) and the Early Days of the Northern Kingdom», *RB* 119 [2012] 331-346). Sin embargo, Assaf KLEIMAN («Comments on the Archaeology and History of Tell el-Far'ah north (Biblical Tirzah) in the Iron IIA», *Semitica* 60, 85-104) señaló que, a diferencia de otros centros urbanos del reino de los omridas (como Megido VA-IVB, Jasor IX), que solo fueron parcialmente destruidos por Hazael, Tirsa fue completamente destruida. Además, no hay otra capa de destrucción en las montañas de Samaría que pueda atribuirse a Hazael, ni siquiera en la propia Samaría, la capital de los omridas. Así pues, asumir que Hazael llevó a cabo una incursión arriesgada en las tierras altas solo para destruir Tirsa no resulta tan posible. Kleiman demostró que en la colección procedente de la destrucción del estrato VIIb faltan algunas vasijas típicas de finales del Hierro IIA, por lo que dicha colección debería datarse en las primeras fases de este periodo. Por lo tanto, él sugirió poner en paralelo el estrato VIIb con el nivel Q5 de Megido y Tel Rehov V, ambos bien datados por radiocarbono a finales del siglo X y principios del IX a. C.

¹⁸ Sobre la estratigrafía del recinto palaciego en Samaría, véase Omer SERGI y Yuval GADOT, «Omride Palatial Architecture as Symbol in Action: Between State Formation, Obliteration and Heritage», *JNES* 76 (2017) 103-111, aquí, 105-106, con ulterior bibliografía.

¹⁹ P. ej., Israel FINKELSTEIN, «Omride Architecture», *ZDPV* 116 (2000) 114-138; ÍDEM, *The Forgotten Kingdom: The Archaeology and History of Northern Israel* (Ancient Near Eastern Monographs 5; Atlanta: SBL Press, 2013), 85-94; H. Michael NIEMANN, «Core Israel in the Highlands and Its Periphery: Megiddo, the Jezreel Valley and the Galilee in the 11th–8th century BCE», en Israel FINKELSTEIN, David USSISHKIN y Baruch HALPERN (eds.), *Megiddo IV: The 1998–2002 Seasons* (Monograph Series 24; Tel Aviv: Institute of Archaeology, 2006), 821-842; ÍDEM, «Royal Samaria – Capital or Residence? Or: The Foundation of the City of Samaria by Sargon II», en Lester L. GRABBE (ed.), *Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty* (LHB/OTS 421; Londres: T&T Clark, 2007), 184-207.

²⁰ Para los restos arqueológicos del terreno agrícola que precedió a la construcción del palacio en Samaría (periodo de construcción 0), véase Lawrence E. STAG, «Shemer's Estate», *BASOR* 277/278 (1990) 93-107; Norma FRANKLIN, «Samaria: from the Bedrock to the Omride Palace», *Levant* 36 (2004) 189-202, aquí 190-194.

²¹ SERGI y GADOT, «Omride Palatial», 109.

A principios del siglo IX a. C., desde su sede en el corazón de Samaría, los omridas extendieron su hegemonía política sobre vastos territorios que habitaban diferentes grupos sociales, como también se desprende claramente de fuentes bíblicas y extrabíblicas²². La extensión de la hegemonía política de los omridas quedó marcada en el paisaje por la construcción de palacios reales en los límites occidental (Megido VA-IVB) y oriental (Jezreel) del valle de Jezreel. Una nueva ciudad fortificada fue erigida en el valle de Hula (Jasor X-IX), sobre las ruinas de lo que una vez fue la capital del reino de uno de los gobiernos más fuertes del segundo milenio a. C. en Canaán. Todas estas edificaciones evidenciaban el poder y la riqueza de la dinastía de las tierras altas, y sirvieron para integrar a las élites locales en la recién creada hegemonía de los omridas²³. Los omridas también extendieron su hegemonía política a las regiones más áridas y menos sedentarias de las llanuras de Moab: establecieron relaciones de patronazgo con los líderes locales de los grupos de pastores nómadas (cf. 2 Re 3,4), y erigieron fortalezas en las principales rutas comerciales que atravesaban la región²⁴.

Los cambios radicales en el equilibrio de poderes en el norte de las montañas de Samaría, de Siquem a Tirsa y a Samaría, tuvieron poco o ningún efecto en la política del sur, alrededor de Jerusalén. Jerusalén fue la sede de la élite gobernante local ya a partir del segundo milenio a. C.²⁵ y, sin embargo, la arquitectura monumental de la ciudad de David apareció –por primera vez desde el Bronce medio– solo a principios del Hierro temprano, con la construcción de la «estructura de piedra escalonada» en las laderas orientales de la elevación. Es casi unánime la opinión de que no se pusieron los cimientos de esta estructura antes de la segunda mitad del Hierro I, es decir, a mediados del siglo XI o principios del siglo X a. C.²⁶ La estructura escalonada de piedra, que

²² Nadav NA'AMAN, «The Northern Kingdom in the Late 10th–9th Centuries BCE», en Hugh G. M. WILLIAMSON (ed.), *Understanding the History of Ancient Israel* (Proceedings of the British Academy 143; Oxford: University Press, 2007), 399-418; Israel FINKELSTEIN, «Stages in the Territorial Expansion of the Northern Kingdom», *VT* 61 (2011) 227-242; íDEM, *The Forgotten*, 83-112; Daniel FLEMING, *The Legacy of Israel in Judah's Bible: History, Politics and the Reinscribing of Tradition* (Cambridge: University Press, 2012), 28-90.

²³ NIEMANN, «Core Israel», 821-842; SERGI y GADOT, «Omride Palatial», 108-110.

²⁴ Israel FINKELSTEIN y Oded LIPSCHITS, «Omride Architecture in Moab: Jahatz and Atharot», *ZDPV* 126 (2010) 29-42.

²⁵ Nadav NA'AMAN, «Canaanite Jerusalem and Its Central Hill Country Neighbors in the Second Millennium B.C.E.», *UF* 24 (1992) 257-291.

²⁶ Un frasco de cuello encontrado *in situ* en el suelo de una estructura enterrada justo debajo de la terraza de piedra de la estructura de piedra escalonada, junto con fragmentos de cerámica recuperados de las terrazas de piedra, datan su construcción a finales del Hierro I o muy al principio del Hierro II; y véase Margaret L. STEINER, *Excavations by Kathleen M. Kenyon in Jerusalem 1961–1967, Volume III: The Settlement in the Bronze and Iron Ages* (Copenhagen International Series 9; Londres: Sheffield Academic Press, 2001), 24-28, figs. 4.3-4.6, 29-36; fig. 4.16; Jane CAHILL, «Jerusalem at the Time of the United Monarchy: The Archaeological Evidence», en Andrew G. VAUGHN y Anne E. KILLBREW (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology – The First Temple Period* (Atlanta: SBL Press,

destacaba en el paisaje rural que rodeaba Jerusalén, se erigía como una fortaleza de las tierras altas, la sede de la élite gobernante local. Así pues, parece que a finales del siglo XI/principios del siglo X a. C., se estableció un gobierno político centralizado en Jerusalén, con una estructura social jerárquica en desarrollo. A fin de explicar este cambio social, debemos poner el foco de atención en los alrededores de Jerusalén.

A lo largo de los siglos XIV-XII a. C., Jerusalén dominó una tierra bastante árida habitada principalmente por pastores nómadas, mientras que al sur había algunos asentamientos sedentarios²⁷. La sedentarización masiva es característica del siglo XI a. C., cuando por primera vez desde el Bronce medio se fundaron asentamientos al norte de Jerusalén, en la meseta de Benjamín, mientras que al sur el número de asentamientos no aumentó de forma significativa²⁸. Por lo tanto, la estructura de piedra escalonada refleja el establecimiento del poder político, que buscaba sobre todo imponer la autoridad sobre los pobladores al norte de Jerusalén, puesto que ellos eran los únicos habitantes que podían proporcionar a los reyes de Jerusalén los recursos (humanos y financieros), así como la motivación política, necesarios para erigirla.

Como se demostró anteriormente, el grupo de asentamientos al norte de Jerusalén estaba bastante aislado, ya que las regiones al norte de Betel y al sur de Jerusalén estaban poco pobladas en el Hierro I-IIA. Jerusalén —en el extremo sur de este grupo— fue la sede de los gobernantes locales desde el segundo milenio a. C., y a finales del siglo XI/principios del X a. C. la estructura escalonada de piedra diferenciaba Jerusalén de los asentamientos rurales de los alrededores. Por lo tanto, en ausencia de continuidad territorial y teniendo en cuenta el antiguo estatus político de Jerusalén, es difícil creer que Siquem pudiera haber establecido su hegemonía política sobre asentamientos rurales situados a unos 30 o 40 kilómetros al sur, sobre todo cuando se reafirmó el estatus político de Jerusalén con la construcción de la estructura de piedra escalonada. Así pues, debe concluirse que a principios del siglo X a. C. la meseta de Benjamín estaba políticamente vinculada a Jerusalén, cuya hegemonía

2003), 13-80, esp. 46-51; Amihai MAZAR, «Jerusalem in the 10th Century B.C.E: The Glass Half Full», en Yaira AMIT, Ehud BEN-ZVI, Israel FINKELSTEIN y Oded LIPSCHITS (eds.), *Essays on Ancient Israel* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2006), 255-272. Para información más reciente y actualizada de la estructura de piedra escalonada, su construcción y fecha, véase SERGI, «The Emergence», 2-5.

²⁷ Sobre la región al norte de Jerusalén, véase Israel FINKELSTEIN, «The Sociopolitical Organization of the Central Hill Country in the Second Millennium B.C.E.», en Avraham BIRAN y Joseph AVIRAM (eds.), *Biblical Archaeology Today, 1990. Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology. Supplement. Pre-Congress Symposium: Population, Production and Power, Jerusalem, June 1990* (Jerusalén: Israel Exploration Society, 1993), 110-131, aquí, 116-123. Sobre la región al sur de Jerusalén, véase el resumen en SERGI, «The Emergence», 5-8, con ulterior bibliografía.

²⁸ Para un reciente debate de la evidencia arqueológica de Benjamín en el Hierro I-IIA, basada tanto en excavaciones como en estudios, véase SERGI, «The Emergence», 8-12, con ulterior bibliografía.

política se extendía con toda probabilidad entre Belén/Bet-zur en el sur y Betel en el norte. La construcción de la estructura de piedra escalonada marca, por lo tanto, la temprana aparición de un sistema político gobernado desde Jerusalén y, evidentemente, Benjamín formó parte de este sistema de gobierno desde sus inicios. A lo largo del Hierro IIA, el poder y la fuerza de Jerusalén crecieron incesantemente²⁹, reflejando la acumulación de riqueza económica y, por consiguiente, también política en manos de la dinastía gobernante en Jerusalén: la Casa de David. Antes de la caída de la dinastía de los omridas en la segunda mitad del siglo IX, los reyes davídicos de Jerusalén no extenderán su hegemonía desde las montañas de Judea a las tierras bajas judaítas en el oeste y a los valles de Beerseba y Arad en el sur³⁰.

Por último, es importante señalar la diferencia entre los sistemas políticos de las montañas de Samaría y los de la región de Jerusalén-Benjamín: mientras que el equilibrio de poderes en el norte cambió, culminando en la expansión territorial y el establecimiento de la política de los omridas (el reino de Israel), el sur experimentó un proceso bastante natural de centralización del poder en manos de la élite gobernante en Jerusalén, que culminó en la formación del sistema político territorial gobernado por la Casa de David (el reino de Judá). A lo largo de este tiempo, las tierras altas entre Betel (y más tarde Mizpa) en el sur y Silo (e incluso Siquem) en el norte carecían de cualquier centro político³¹ y, por lo tanto, es difícil imaginar que los acontecimientos políticos en el norte tuvieran alguna influencia en la centralización del poder en el sur. Es evidente, pues, que Israel y Judá se desarrollaron por separado, uno junto al otro, a lo largo de los siglos X-IX a. C., y mientras que el sistema político de Israel viene marcado por luchas y alianzas políticas cambiantes, el de Judá se caracteriza por la centralización del poder en manos de la familia gobernante davídica, que reside en Jerusalén. Con esto en mente, analizaré a continuación las tradiciones bíblicas recogidas en el Libro de Samuel con respecto a los orígenes de la monarquía israelita.

²⁹ Joe UZIEL y Nahshon SZANTON, «Recent Excavations Near the Gihon Spring and Their Reflection on the Character of Iron II Jerusalem», *Tel Aviv* 42 (2015) 233-250; ÍDEM, «New Evidence of Jerusalem's Urban Development in the 9th Century BCE», en Oded LIPSCHITS, Yuval GADOT y Matthew J. ADAMS (eds.), *Rethinking Israel* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2017), 429-439; Joe UZIEL y Yuval GADOT, «The Monumentality of Iron Age Jerusalem prior to the 8th Century BCE», *Tel Aviv* 44 (2017) 123-140.

³⁰ P. ej., Aren MAEIR, Louise HITCHCOCK y Liora HORWITZ, «On the Constitution and Transformation of Philistine Identity», *OJA* 32 (2013) 1-38; SERGI, «Judah's Expansion», 226-246; Gunnar LEHMANN y H. Michael NIEMMANN, «When Did the Shephelah Become Judahite?», *Tel Aviv* 41 (2014) 77-94.

³¹ Silo, que durante el Hierro I era una fortaleza de las tierras altas con un santuario construido en su cima, era el centro regional del sur de Samaría, pero el sitio fue destruido a mediados del Hierro I; véase Israel FINKELSTEIN, «The History and Archaeology of Shiloh from the Middle Bronze Age II to Iron Age II», en ÍDEM (ed.), *Shiloh: The Archaeology of a Biblical Site* (Monographs Series 10; Tel Aviv: Institute of Archaeology, 1993), 371-393.

3. SAÚL: EL PRIMER REY DE LOS ISRAELITAS

Las antiguas tradiciones sobre Saúl se suelen identificar con el material recogido en 1 Sm 9–14. Es casi unánime la opinión de que el comienzo de estas tradiciones se encuentra en 1 Sm 9,1–10,16, en el legendario relato sobre el joven benjaminita, hijo de una rica élite patriarcal y rural, que fue a buscar las mulas de su padre. En su camino se encontró con el hombre de Dios, quien le dijo que estaba a punto de realizar una gran obra³². A partir de Wellhausen³³, se ha aceptado que esta historia continúa en 1 Sm 11,1–15 (excluyendo 1 Sm 10,17–27 como una expansión secundaria, exílica o incluso pos-exílica), donde se cumplen las palabras del hombre de Dios³⁴: Saúl dirigió con éxito una campaña militar en Jabés de Galaad y liberó a los jabetes de la opresión amonita³⁵. Un punto de controversia es si la exitosa batalla contra los amonitas llevó a la coronación de Saúl en Gilgal en 1 Sm 11,15³⁶, o si el texto sobre la coronación fue añadido más tarde a la narración original³⁷. Yo me inclino por la primera opción, no solo porque es la conclusión perfecta para el relato heroico del joven benjaminita, sino también porque la realeza de Saúl

³² Las reconstrucciones del núcleo original y el desarrollo literario de la historia en 1 Sm 9,1–10,16 se basan principalmente en la obra de Ludwig SCHMIDT, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative: Studies zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David* (WMANT 38; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970), 58–102, y véase, por ejemplo: Fritz STOLZ, *Das erste und zweite Buch Samuel* (ZBK.AT 9; Zürich: Theologischer Verlag, 1981), 62–70; Anthony F. CAMPBELL, *1 Samuel* (Forms of the Old Testament Literature 8; Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 106–108; Walter DIETRICH, *Samuel VIII/1,5* (Biblischer Kommentar Altes Testament; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008), 288–400; BEZZEL, *Saul*, 149–179. Para otras reconstrucciones que optan por una narración más unificada con solo pequeñas intervenciones redaccionales, véase, por ejemplo: P. Kyle McCARTER, *1 Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (AB 8; New Haven y Londres: Doubleday, 1980), 166–188; Nadav NA'AMAN, «The pre-Deuteronomistic Story of King Saul and its Historical Significance», *CBQ* 54 (1990) 638–658; Graeme AULD, *I & II Samuel: A Commentary* (OTL; Louisville: Westminster John Knox Press, 2011), 98–111.

³³ Julius WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testament* (Berlín: Walter de Gruyter, 1889), 240–243.

³⁴ P. ej., SCHMIDT, *Menschlicher Erfolg*, 79–80; McCARTER, *1 Samuel*, 26–27, 184–188, 194–196, 205–207; STOLZ, *Das erste*, 19–20; NA'AMAN, «The pre-Deuteronomistic», 644; CAMPBELL, *1 Samuel*, 88–89, 115–116, 128–129; KRATZ, *The Composition*, 171–172; KEISER, «Der historische I», 533–538; BEZZEL, *Saul*, 151–179, 196–204.

³⁵ No obstante, algunos estudiosos sostienen que la continuación original de la narración de 1 Sm 9,1–10,16 fueron las historias sobre las guerras de Saúl y Jonatán con los filisteos en 1 Sm 13–14, p. ej., Hans J. STOEBE, *Das Erste Buch Samuelis* (Kommentar Zum Alten Testament VIII 2; Gutersloh: Gutersloher Verlagshaus, 1973), 64–66; DIETRICH, *Early Monarchy*, 268–269; AULD, *I & II Samuel*, 126. De hecho, la historia del encuentro de Saúl con el hombre de Dios anticipa las guerras con los filisteos (1 Sm 10,5a). Sin embargo, 1 Sm 13–14 ya presupone la realeza de Saúl, que es coronado rey de Israel solo como consecuencia de su victoria sobre los amonitas. Ver más adelante.

³⁶ P. ej., SCHMIDT, *Menschlicher Erfolg*, 79–80; NA'AMAN, «The pre-Deuteronomistic», 642–643; KEISER, «Der historische I», 538–540.

³⁷ P. ej., BEZZEL, *Saul*, 196–97, 200–201.