7/8

REVISTA DEL INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - 1991

AUTORIDADES DE LA FACULTAD

DECANO

Prof. Luis A. Yanes

VICE-DECANA

Prof. Edith Litwin

SECRETARIO ACADEMICO

Lic. Ricardo P. Graziano

SECRETARIO DE INVESTIGACION Y POS-GRADO

Prof. Félix Schuster

SECRETARIA DE EXTENSION UNIVERSITARIA Y BIENESTAR ESTUDIANTIL

Arq. María Inés Vignoles

SECRETARIO DE SUPERVISION ADMINISTRATIVA

Lic. Carlos Gustavo Roux

7/8

REVISTA DEL

INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES 1991

INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

25 de Mayo 217, 3er. piso
1002 Buenos Aires, ARGENTINA

Directora: Ana Fund Patrón de SMITH

REVISTA DEL
INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA ORIENTAL

Directora: Ana Fund Patrón de SMITH
Secretaría: Susana MURPHY

Publicación de los trabajos que se realizan en el Instituto sobre problemas de la historia del Cercano Oriente en la Antigüedad.

ISSN 0325-1209

* I N D I C E *

* * *

A nuestros lectores:

Este volumen 7/8, dedicado a la memoria del Prof. Dr. Abraham Rosenvasser, ha estado dispuesto para su publicación desde 1985-1986 (lo cual explica la fecha de redacción de algunos artículos). Lamentablemente la crisis económica y la falta de interés de las anteriores autoridades de la Facultad impidieron su aparición.

Queremos expresar nuestro agradecimiento al actual Decano, Prof. Luis A. Yanes, cuyo apoyo contribuyó a hacer posible el pago de una vieja deuda con nuestro maestro. Agradecemos también el artículo redactado por el Prof. Dr. José Emilio Burucúa, ex colega que se inició bajo la guía del Prof. Rosenvasser en este Instituto.

Debemos, en cambio, lamentar que algunos colegas hayan retirado los trabajos oportunamente entregados para esta ocasión.

Será esta la última entrega de R.I.H.A.O. puesto que en adelante nuestra publicación se llamará ORIENTALIA ARGENTINA, Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser", aunque mantendrá numeración correlativa (i.e. Or.Ar., 9).

Buenos Aires, diciembre de 1990 A.F.P. de S.

A nos lecteurs:

Ce Volume 7/88 consacré à la mémoire du Professeur Dr. Abraham ROSENVASSER était en train de publication dès 1985-1986 (de là la date de quelques articles); la crise économique et la faute d'intérêt d'antérieures autorités l'étaient rendue impossible.

Nous voulons remercier notre actuel Doyen, Professeur Luis A. YANES, qui nous a aidé à payer une vieille dette envers notre maître.

Aussi nous remercions son article au Professeur Dr. José Emilio BURUCUA, un ex collègue qui a fait ses premiers études dirigé par le Prof. ROSENVASSER ici à l'Institut.

Malheureusement on doit regretter que certaines collègues aient retiré leurs articles préparés pour cette ocassion.

Celle-ci sera la dernière R.I.H.A.O. car,dorénavant,elle sera nommée ORIENTALIA ARGENTINA. Revista del Instituo de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser", avec numération correlative (i.e. Or.Ar., 9).

Buenos Aires, Décembre 1990 A.F.P. de S.

RESUMÉ: HISTOIRE ET IDÉOLOGIE DU POUVOIR DANS L'ORIENT ANCIEN

par Ana Fund Patrón de SMITH

Les formes les plus primitives du pouvoir -quoi qu'il en soit l'origine: le sexe, l'age, la parenté- n'ont pas disparu de la plus récente -irréversible- structure de l'état, organisation sociale projetée par les hommes sur les conditions de leur réalité matérielle et spirituelle et dont la concrétion garde l'empreinte de leur pensée et leur passé, c'est à dire de leur histoire.

Nous voulons continuer ici un étude -déjà entrepris- dont le but est celui d'"éventrer" la singularité du pouvoir dans le domaine des premiers états, sur nos hypothèses du "naturel", du "consensuel" et de l'"arbitraire ".

L'état est né et, en même temps, il a exprimé par écrit son discours du pouvoir et de la domination: nous en reprendrons la sanction de l'arbitraire comme base de différenciation, point de départ de l'inégalité définitive, en analysant des récits cosmogoniques.

* * *

RESUME: LES COMMUNAUTES HEBRAIQUES ET LE CODE DE L'ALLIANCE

par Bernardo GANDULLA

Ce travail remarque les aspects positifs de la dynastie des Omrides envers les communautés du royaume d'Israël.

On analyse le Code de l'Alliance comme l'instrument définitif de la corruption des structures communitaires hébraïques bouleversées à la suite du succés de Jehu, chef de la faction sacerdotale-aristocratique, dans le royaume, au IXe. siécle av. J.-Ch.

On a fait l'étude critique des textes bibliques pour y analyser le developpement de l'idéologie chez les Hebreux.

* * *

THE HISTORICAL FOUNDATION OF THE COVENANT CODE: TWO STANDINQ QUSTIONS RE-EXAMINED.

by Susana B. MURPHY

Different issues about the Covenant Code raised by research are considered, with special reference to the question of its date. "Traditional" and "historical" views are summarily discussed to conclude that the latter is supported by modern historical science, being more regardful of the social, economic and political circumstances under which codes of laws arise.

* * *

THE SOCIAL STRUCTURE OF PALESTINE DURING THE ACHAEMENID PERIOD.

by Ianir I. MILEVSKI

This paper deals with the social and economic situation of Palestine during the Achaemenid period (VI-IV centuries B.C.). The most important data belong to the province of Judah,one of the divisions of the 5th. satrapy. The social structure of Judah,was based on the village community system, centralized under the power of the City and Temple of Jerusalem.

Households chiefs and priests preserved their social privileges, and constitued the Jewish leading class over the rural peasantry. Internal and external taxes were imposed over this population, both by Jerusalem and the Achaemenid kings. Alienation of lands and slavery due to debts were the results of this economic opression.

The Jewish leaders, both laics and religious, were charged by the Achaemenid crown, having their own interests as members of the ruling class of the province. Each leader and each social fraction of Palestine had a diferent political answer according to their social status and the historical circumstances of the period.

* * *

THE SOCIAL STATUS OF WOMEN IN ANCIENT NEAR EAST

by Diana R. ROCCO

This work's purpose is to delineate the social situation of women in Ancient Israel as far as we can know it from legal Codes and narrative passages in the Bible.

We also confronted those texts with Mesopotamian laws in order to get a more general view of Ancient Near East -where Israel belongs amongst other peoples- and to enlighten some difficult passages of the Bible.

We found out that in spite of being extremely dependent on her family, which was under its father's or husband's leadership, woman was very respected and beloved and also could be an important protagonist of her people's history.

Finally, we especially studied the problem of women who were out of this oppressive but protecting familiar boundary, like widows and orphans,but also divorced women, all of them a real social problem that law always tried to protect.

* * *

LA CULTURE DE SEBASTIEN SERLIO: L'EGYPTE ANCIENNE ET LA TRADITION HERMETIQUE.

José Emilio BURUCUA

La structure insolite du traité d'architecture de Serlio suggère à l'auteur de cet article un rapport savant de l'artiste avec le courant de la culture hermétique, si fort pendant la Renaissance. A partir de cette hypothèse,on peut réinterpréter les passages du traité concernant l'architecture de l'Egypte ancienne et les relations particulières de Serlio avec certains personnages dont le plus intéressant résulte sans doute le célebre mnémotechnicien Giulio Camillo Delminio.

The culture of Sebastiano Serlio: the ancient Egypt and the hermetic tradition.

The strange structure of the architectural treaty of Serlio suggests to the author of this article a wise relationship between the artist and the trend of the hermetic culture, so strong during the times of the Renaissance. From this central hypothesis, it's possible to reinterpret some passages of the treaty concerning the architecture of the ancient Egypt and the ties that linked Serlio and other Cinquecento intellectuals; the most important of them would probably be famous Giulio Camillo Delminio, a master of the art of memory.

* * *

ABRAHAM ROSENVASSER (1896-1983)*

por Ana Fund PATRON

Nació a fines del siglo pasado en Colonia Mauricio, provincia de Buenos Aires. Su educación argentina y judía y su infancia en el campo lo hicieron un republicano austero, generoso y con un sentido de la justicia tan aguzado que pudo hacerlo aparecer, a veces, como un intolerante: valiosa intolerancia porque no tenía precio y se nutría de puro humanismo.

Se doctoró en Jurisprudencia en la Universidad de Buenos Aires y estudió Historia en el Instituto Nacional del Profesorado Secundario. Así, primero por tradición y educación familiar en su niñez y, luego, por propia elección, dedicó su vida a estudiar al hombre en sociedad y a guiar a otros en ese estudio.

Buscaba descubrir el sentido del presente a través de los hechos del pasado: nos decía que así como este último se había construído en **su propio presente**, era necesario comprenderlo, para llegar hasta nosotros mismos. Como profesor y como investigador insistió siempre en la importancia de estudiar los contactos entre pueblos y culturas desde el comienzo de la historia en el Cercano Oriente, porque a través de dichos fenómenos llegaba a explicarse la conciencia actual del mundo occidental.

Rosenvasser formó discípulos: obra trascendente porque no se limitó a la transmisión de su ciencia, sino que enseñó con generosidad el método para llegar al conocimiento histórico. Generosidad que no siempre caracteriza a los científicos (menos aún a los humanistas): solamente a los verdaderos sabios.

Desde su muerte he recordado más de una vez las palabras de Ezra Pound, bella lápida literaria dirigida a Henry James: **"Mientras él vivía se sabía que había un hombre al que uno podía preguntarle. Ahora no hay ninguno".**

Rosenvasser: parecía tan eterno que llegamos a imaginar a nuestros hijos como alumnos suyos; todavía, ante un problema, me descubro pensando "...**voy a preguntarle al Doctor...**".

Sí que nos sentimos al garete cuando por sorpresa nos dejó. Pero un día, leyendo uno de esos libros con cuyo autor no congeniaba, lo vi con su sonrisa irónica y me

di cuenta de que no se fue del todo: sigue aquí contestándonos y discutiéndonos, sólo que ahora tenemos nosotros la última palabra y somos responsables por ella.

Y es saludable... porque aunque la frase de Ezra Pound sea muy bella no nos conviene su final, tan definitivo; ahora para contestarnos, está cada uno de nosotros. Su alumnos.

* Fue Profesor Titular en el Instituto Nacional del Profesorado Secundario, en la Universidad de La Plata y en la Universidad de Buenos Aires; Fundador y Director del Instituto de Historia Antigua Oriental de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires;Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata y fundador y Director del Instituto de Historia Antigua Oriental y Clásica de dicha Facultad, y Director de la Sección Historia del Instituto del Profesorado; Investigador del CONICET; Profesor Emérito de la Universidad de Buenos Aires y miembro de número de la Academia Argentina de Letras.

Por sus innumerables trabajos científicos se lo reconoció como un orientalista importante. Colaboró en revistas especializadas de Estados Unidos de América y de Europa.

Quizás su aceptación en los círculos de orientalistas europeos se originó en la traducción y estudio de un papiro (encontrado en el Museo Etnográfico de Buenos Aires) que contenía parte del cuento de Sinuhé: Rosenvasser había estudiado el egipcio clásico solo, sin otra ayuda que una gramática.

La Argentina fue el único país latinoamericano que intervino en la campaña emprendida por la UNESCO, con apoyo del CONICET y de la Universidad Nacional de La Plata, para el salvamento de los monumentos de la Nubia, pues Rosenvasser fue nombrado co-director de la Misión Franco-Argentina y como tal realizó tres campañas arqueológicas en la Nubia sudanesa, cuyo resultado fue el aporte de más de trescientas piezas, muchas de las cuales se exhiben actualmente en el Museo de Ciencias Naturales de la Universidad de La Plata.

Organizó las Bibliotecas del Instituto de Historia Antigua Oriental y Clásica de la Facultad de Humanidades de la Universidad de La Plata y del Centro de Historia Antigua Oriental de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Fundó la Revista de este último, que dirigió hasta su muerte y en la que está reflejado el trabajo de investigación que se realiza en ese Instituto; gracias a ella, la Biblioteca del mismo recibe por canje gran parte de las revistas especializadas con que cuenta, y sin las cuales se habría convertido en otro de los engranajes oxidados de la cultura nacional.

HISTORIA E IDEOLOGIA DEL PODER EN EL ORIENTE ANTIGUO (*)

Prof. Lic. Ana FUND PATRON de SMITH

Convocados a la reflexión por la lectura -siempre inquietante- de un artículo de Maurice GODELIER (1), nos hemos propuesto revisar el tema de la constitución histórica de la dominación y de la peculiaridad del poder estatal.

La evolución hacia el Estado puede resultar de influencias externas a una sociedad (2), o de cambios internos, engendrados dentro de ella; en este caso nos preguntamos, con GODELIER, ¿qué condiciones posibilitan la diferenciación entre dominadores y dominados (3) dentro de una sociedad? por último, ¿se puede establecer cuál era el pensamiento de aquellos hombres respecto al poder?.

* * * *

I. La Historia del Poder

Las diferencias entre sexos y edades sustentaron las más tempranas relaciones que estructuraron la vida social. El intercambio sexual consolidó grupos de familiares o parientes cada vez más estables y numerosos, capaces de autoabastecerse y reproducirse como tales bajo la conducción de los adultos -generalmente los hombres- de cada grupo (4).

(*) El presente trabajo es una actualización de la ponencia expuesta durante las SEGUNDAS JORNADAS INTER ESCUELAS DEPARTAMENTOS DE HISTORIA DE LAS UNIVERSIDADES NACIONALES que tuvo lugar del 12 al 15 de setiembre de 1989, en la ciudad de Rosario, Rca. Argentina.-

Sexo y edad constituyen pues la base de las más antiguas relaciones de poder de la humanidad. Hay obras esclarecedoras sobre la "política de los sexos" (5), la "dominación masculina" (6),etc., que muestran el consenso que les otorga cada grupo social. Pero de esta relación de poder nos parece interesante destacar, además de su carácter consensual, el ingrediente "natural", "determinante", que encierra en sus factores:las dos mitades -sexuales- de la sociedad -hombres y mujeres- se integran necesariamente; en la relación, el "poder masculino" implica forzosamente la "sujeción femenina". Nada puede cambiar el hecho de haber nacido mujer, ni el de haber nacido hombre: al menos, no en la realidad (7); lo mismo ocurre con lo generacional: no se puede ir contra el tiempo y ser anciano o adulto antes de ser niño. Es lógico pues que, en semejante contexto, predomine el consenso respecto de situaciones a las cuales no resultaría natural ni útil oponerse. Por otra parte, la manifestación simbólica de actos rituales (ver nota 7) nos induce a pensar en la creencia acerca de la posibilidad de recomponer el desequilibrio mediante tales actos y así preservar la armonía social.

Con la aparición del Estado observamos una sociedad dividida en dos sectores: una mayoría que produce, subordinada a una minoría recortada del resto en forma de élite que detenta el poder,y congela su figura dominante por escrito. En tanto ambos sectores son semejantes por su composición y organización internas,e incluso por su historia (8), la estratificación resulta arbitraria. Nos preguntamos hasta qué punto es lícito pensar en consentimiento o aceptación de la nueva situación en que un sector dirige y consume, y el otro obedece y produce. Esta desigualdad injustificada debió requerir de mecanismos coercitivos (9) para afianzarse en la sociedad estatal. Y previamente a su sanción social deben haberse dado pasos que creemos ineludibles en el proceso de aceptación del poder de dominación.

En nuestra opinión,la valorización del concepto de primogenitura es uno de ellos. Tal valorización supone una desigual distribución de derechos, y también de deberes.

Tiene, pues, los ingredientes necesarios como para transformarse en factor generador de diferenciación (también el hermano menor, u otros por supuesto).

En la historiografía del Cercano Oriente Antiguo la primogenitura suele aparecer mencionada, a veces, como institución en leyes referidas a la sucesión (10), pero otras veces su alusión -aún implicando la ausencia- constituye un verdadero "recurso literario", un golpe de efecto utilizado para exaltar la personalidad de referencia. Tal es el caso, por ejemplo, en el Protocolo que figura en el Prisma del rey asirio Assarhaddon (11) del siglo VII a.C., quien declara: "Yo era el menor entre mis hermanos, pero mi padre...me eligió diciendo: 'Este es el hijo que me sucederá'..." Con todo esto no hace otra cosa que reforzar su ya prominente y prestigiosa figura (12), aunque aquí el refuerzo resulte de la tácita contradicción implicada en el reconocimiento de la calidad de Assarhaddon como sucesor real pese a ser el hijo menor. Es decir que, sea como resabio cultural, sea como medio de expresión para causar mayor efecto en oyentes o lectores, si la primogenitura fue un concepto significativo en aquellas civilizaciones en época histórica, bien pudo ser un detonante efectivo de diferenciación en el período anterior.

El parentesco, biológico o político, despliega sus estructuras y significación sobre dos dimensiones, una sincrónica -en que son posibles las alianzas- y otra diacrónica. En la sincrónica (y espacial) construye vínculos familiares dentro de una misma generación (o con otras coetáneas): esposos, hermanos, primos, parientes 'políticos'. En la dimensión diacrónica (temporal) construye vínculos entre dos o más generaciones sucesivas: padres, hijos, tíos, etc.

Las redes del parentesco pueden extenderse en el espacio y en el tiempo, y debilitarse hasta perderse o, por el contrario, forzar una diferenciación cualitativa entre 'linajes', identificados por la consanguineidad, de connotaciones biológicas e ideológicas, en las cuales pudo prosperar la fundamentación de la desigualdad, según la mayor o

menor cercanía con respecto a alguno de entre ellos.

La diferenciación en linajes no implica, necesariamente, desigualdad. Pero en tanto clasifica o señala la pertenencia a una familia o grupo, puede establecer diferencias en la sociedad en el caso que una familia se jerarquice frente a las demás, quizás como consecuencia de las acciones de algún famoso antepasado, tal vez primogénito aunque no necesariamente.

Otro factor de desigualdad pudo ser el reconocimiento en algunos individuos, 'grandes hombres', de cualidades personales excepcionales -carisma, fuerza física y valor, sabiduría y espíritu de justicia, don de mando, etc.- luego proyectadas sobre sus descendientes, e ideológicamente transformadas en fundamentos del poder.

Sería importante poder rastrear, en el período previo a la aparición histórica del Estado, identidades establecidas genealógicamente o grupos definidos por funciones específicas, pues ello se correspondería con una característica del Estado antiguo: estar representado por minorías ejerciendo la dominación sobre mayorías. Opinamos que el fenómeno estatal requirió la posibilidad de que grupos minoritarios se recortaran del resto de la sociedad al igual que el primogénito -o el hermano menor, o el hijo de la hermana (13), etc.-, los parientes, o los funcionarios se distinguen de quienes no lo son.

Nos preguntamos cómo enfrentaron los involucrados la dominación: ¿pudo haberse dado el consentimiento que menciona M. GODELIER (14)?

Según él, para ser duraderas "...las relaciones de dominación deben ser presentadas como intercambio de servicios, lo que determina...consentimiento; los servicios de los dominadores,(eran) real o imaginariamente vinculados al control de la reproducción del universo..." mientras que "...los servicios de los dominados..." se limitaban sólo a "...las condiciones de reproducción de la sociedad..." (pág. 672). Esta desigualdad justificaba la dominación.

De los ejemplos de servicios del Estado egipcio que presenta, sólo el de carácter simbólico vale ("...el faraón..., dios viviente ...fuente única de toda fuerza vital -es el Creador-..., dios bienhechor..."); por el contrario, debemos desechar como servicio real, "visible", el de "...la monarquía y la unificación de los Dos Reinos, los del Alto y Bajo Egipto, para que los hombres consiguieran represar el curso del Nilo y regular el caudal que, año tras año, acarreaba los aluviones nutricios..." (p. 672), porque las investigaciones realizadas por Karl BUTZER en el campo de la ecología cultural durante la década del '70 en Egipto, demostraron que desde mucho antes de la centralización del poder, el control y la administración de las aguas se realizaban localmente con eficacia, tal como continuó ocurriendo durante el Reino Antiguo; tampoco hay evidencias de que entonces la irrigación haya sido manejada por un aparato burocrático centralizado : aparentemente los problemas ecológicos se solucionaban a nivel local, inclusive de manera relativamente espontánea. Es decir que no habría relación causal directa entre la agricultura hidraúlica y el desarrollo de la estructura política faraónica (15).

Así pues, si los egipcios se subordinaron a la monarquía teniendo en mente una contraprestación material de servicios, éstos no fueron precisamente los aludidos por GODELIER. En todo caso, habría que investigar cuáles fueron (16).

GODELIER quería probar que:

1º) La diferencia de "status" de los servicios intercambiados entre dominadores y dominados, justificaba la dominación provocando consentimiento;

2º) lo imaginario -se refiere a la religión- es condición a priori y legitimación a posteriori de la dominación y el consenso, pero debe acompañarse de servicios materiales.

Disentimos, pues no pensamos que la religión dependa de condiciones materiales; ni tampoco que el reconocimiento

de la diferencia de servicios implicara necesariamente consentimiento: no tenemos datos de toda la sociedad sino sólo de la élite cortesana (estructura de poder).

Según GODELIER todo poder de dominación debe integrar dos elementos -violencia y consentimiento- en una relación que es móvil: el consentimiento puede ser negativo, "rebeldía", exigiéndose "represión" para mantener la dominación. El aplica estos conceptos a relaciones de poder estatales y no estatales. No estamos de acuerdo: las formaciones estatales del Cercano Oriente Antiguo se asientan sobre bases más rígidas, principios arbitrariamente impuestos, y no sobre relaciones móviles, incluso consensuales como las pre-estatales. Dos contextos socio-políticos diferentes arrojan significaciones también diferentes sobre las relaciones planteadas por GODELIER.

No son comparables, por ejemplo, la dominación de un grupo de 'iniciados' sobre el resto de la sociedad en el contexto de un pueblo de agricultores en Uganda, y la dominación instaurada por los faraones egipcios: 1° porque los datos que tenemos para Egipto sólo involucran a los dominadores, y no a toda la sociedad, como ocurre con los So de Uganda; 2° por lo relativo de los conceptos 'consenso' y 'disenso' en relación con tales contextos. Consenso y disenso son productos ideológicos, aunque por sus implicancias naturales o biológicas se nos presenten más ligados al "imaginario" que a un sistema ideológico o teológico estructurado, o congelado (17).

II. El Pensamiento del Poder

Desde el comienzo de la Historia se manifiesta en la cosmovisión egipcia un mundo divino similar a otro humano, profano o terrenal, unidos, por la participación en ambos como poder supremo, del dios-rey Horus, dios del Cielo, principio cósmico, que a su función entre los dioses sumaba, entre los hombres, la de la realeza.

En el Himno Caníbal (18), texto de la pirámide de Unis

-rey de la 5ta. Dinastía- cuya forma y contenido evidencian sin embargo su alta antigüedad, aparece el rey, identificado con el dios Horus 'el Grande',

"...es uno que come gente y se alimenta de dioses."
"...es el gran poder, uno que tiene poder sobre los poderosos"
"Es la imagen sagrada, la más sagrada de las sagradas imágenes del Grande"
"Unis es un dios antiguo más que los dioses antiguos."
.....

El de 'Horus' fue el primer título (19) que utilizaron los reyes egipcios. Su calidad de dios lo hacía superior a todos los hombres, y su calidad humana lo hacía superior a todos los dioses.

Si bien el ambiente del Himno Caníbal es divino y sus personajes todos dioses, se sobreentiende que el protagonista también es o ha sido rey, es decir humano (20).

No quedan en esa imagen resquicios por donde puedan filtrarse poderes divinos superiores a los del dios Horus, a lo que evidentemente correspondería la imposibilidad de filtración de poderes humanos superiores a los del rey: tiene que tratarse, indudablemente de 'poder político' -y no de 'poder consensual' basado en sexo, edad, carisma, etc.-. El pasaporte hacia el poder, en el Himno es el acto 'mágico' de 'canibalismo', tan arbitrario como lo fue el poder político desde el momento mismo en que se asomó al horizonte de la historia: clara, clarísima transposición de la arbitrariedad en un cosmos divino.

Esta primera aparición de la dominación "como por arte de magia" no deja lugar a intermediaciones entre lo divino y lo terrenal exceptuando al propio cuerpo, el cuerpo del rey, que recibe el alimento. Más adelante en el Reino Antiguo, como si la historia en su marcha singular proveyera a los egipcios de elementos más "reales" o "tangibles" con los cuales identificar destinos, los relatos cosmogónicos introducen, entre el plano divino y el humano,

uno intermedio, representado por las divinidades del mundo subterráneo, la fertilidad y los muertos, los personajes de la leyenda osiriana, entre ellos Horus, desde entonces descendiente de Atum-Ra. Esto nos remite necesariamente a las pruebas textuales y monumentales del establecimiento de relaciones vinculantes entre monarcas y sacerdotes del culto funerario real o divino. Es así que en la "Creación del mundo por el Dios Atum-Ra" (20), lo arbitario, que se produce de una vez y para siempre, pasa a ser presentado en forma de Creación a partir de un solo principio, masculino: el dios Atum (la arbitrariedad, como se ve, se mantiene). El resto es "natural": nacimientos a partir de parejas, pero con la posibilidad de que el dios Creador, Atum-Ra, señale, elija, a su descendencia. Esto coincide con los primeros datos acerca de la intervención de política y posterior ascenso al trono, de la facción sacerdotal del dios Ra de Heliópolis.

La concepción egipcia del mundo ya no cambiaría: Atum, Ra, Amón o Atón, creaba a partir de sí mismo, sin pareja; no tenía igual. De la misma manera, al menos en el nivel de lo simbólico, el rey no compartía su poder con nadie, no había dios ni hombre que se le igualara. Pero no podemos dejar de reflexionar en este punto, acerca de la significación del mensaje implicado por éste y los posteriores relatos de Creación: efectivamente Atum-Ra crea solo sin pareja, como Amón, o Atón, más tarde, pero se trata de Crear el Mundo, incluído el dios-rey. En la literatura "popular", aunque no lo fuera tanto por su origen pero sí por sus "supuestos" destinatarios -me refiero por ejemplo, al "Cuento de Kheops y los Magos" (21)- el dios supremo y creador se vale de mujeres para engendrar reyes.

Entre los mesopotámicos, el esfuerzo cotidiano contra las fuerzas naturales y las fuerzas humanas -inundación de aguas y de hombres (22)- no deja lugar al pensamiento de poderes tan fantásticos o mágicos, que determinen una separación tajante entre el mundo divino y el terrenal: no hay imposición arbitraria, salvo la que resulta de la guerra,

pero que es consecuencia de la fuerza, el trabajo, el valor, (como el propio Estado). El nexo entre ambos mundos es la realeza -que sin embargo, sólo llega a existir en el segundo-; éste existe por y para el primero: los hombres son creados para aliviar del trabajo a los dioses (23).

En el continuum que contiene la idea de ambos mundos, hay un descenso gradual, necesario, esperado, del plano divino al humano: dioses y hombres pueden reunirse, pero sólo en el mundo de los hombres, probablemente por ser aquí donde ambas imágenes se construyen.

Y el relato mítico es exactamente el reverso del real, la otra cara de la moneda, la utopía del pasado. El hombre es el anti-héroe, es común, nada de hazañas, mortal. El reverso de un dios. Si los dos se reúnen y confunden, nadie se sorprende en Mesopotamia: allí el mito es verdaderamente un mito.

* * * * *

Decisión histórica de una minoría, el Estado nació escribiendo el discurso del poder, de la dominación de muchos hombres por pocos, imponiendo una organización del mundo proyectada, pensada por hombres según las condiciones de su realidad material y espiritual, y concretada, materializada con la marca de su pensamiento.

Las estructuras del Estado reemplazaron a las del parentesco como columna vertebral de las sociedades, mediante órganos -funcionarios, leyes, etc.- especializados en las distintas funciones para las que aquél, antes, se había bastado solo.

Lo que anteriormente se acordaba por consenso y se nutría del mismo, con el Estado surge de una decisión arbitraria y se mantiene, en general, coercitivamente. Se trata de un poder político, ya no más sustentado en sexo, edad ni parentesco, sino fundamentalmente en su aptitud para alcanzar el dominio sobre toda la sociedad (aptitud cercana a la violencia).

Los datos etnográficos utilizados por GODELIER involucran a todos los integrantes de esas sociedades; las fuentes egipcias o mesopotámicas nos proporcionan, como decíamos al principio, el discurso del poder, la sombra del Estado. Sólo en esta estructura puede documentarse la relación móvil 'violencia-consentimiento', que representa el máximo esfuerzo que como antropólogo puede hacer GODELIER en el sentido de registrar la dimensión fundamental de la historia, el tiempo. Movilidad en el tiempo que resuelve antagonismos dentro de una misma estructura: la mayoría de la sociedad queda fuera de nuestra vista, en los primeros estados históricos.

NOTAS

(1) GODELIER, M. "Procesos de la constitución, la diversidad y las bases del Estado". En: REVISTA INTERNACIONAL DE CIENCIAS SOCIALES. UNESCO, París, 1980. pp. 667-682.

(2) GODELIER, M. op.cit., p. 667.

(3) Así surge de su propuesta inicial:"...vamos a dar primacía a un análisis abstracto de las condiciones en que es posible la diferenciación interna de una sociedad en un grupo dominante y grupos dominados...;... nos hemos planteado un interrogante general: ¿en qué consiste un poder de dominación?". Pensamos que Godelier se escapa a veces del nivel sincrónico de análisis que aquí propone y que, a su vez no se correspondería con un título que alude a la diacronía de los "...procesos de formación..." diacronía en la que también se mueve su reflexión.

(4) Meillassoux, Claude, FEMMES, GRENIERS, CAPITAUX. Primera Parte, 1975. Balandier, Georges ANTROPO-LOGICAS, 1975. Para sociedades segmentarias, jefaturas, estados en general ver: Service, E., LOS ORIGENES DEL ESTADO Y LA CIVILIZACION, 1984. Flannery, K., LA EVOLUCION CULTURAL DE LAS CIVILIZACIONES, 1975. Claessen, H.J.M., "The Internal Dynamics of the early State". En: CURRENT ANTHROPOLOGY, Vol. 25, Nº4, 1984; Sahlins, M., ECONOMIA DE LA EDAD DE PIEDRA, 1983; Cohen, M.N., LA CRISIS ALIMENTARIA DE LA PREHISTORIA, 1981; McC. Adams, Robert HEARTLAND OF CITIES, 1981.

(5) Pitt-Rivers, J... THE FATE OF SECHEM, OR THE POLITICS OF SEX, 1977.

(6) Godelier, M., LA PRODUCCION DE GRANDES HOMBRES. PODER Y DOMINACION MASCULINA ENTRE LOS BARUYA DE NUEVA GUINEA, 1986.

(7) Sí se puede en la esfera de lo simbólico: así se desprende del análisis que hace Godelier (op.cit. Primera Parte) de las representaciones de los Baruya que proveen de explicación coherente a la dominación masculina, mediante la idea de los hombres como quienes "fabrican" la vida y "nutren" a sus hijos y mujeres con su esperma: si bien no aparecen como mujeres, los hombres se atribuyen al menos una parte fundamental del rol femenino.

Al respecto es importante y muy sugerente -para un eventual próximo trabajo- la nota crítica de François DELPECH, "Culture folklorique et rapports de pouvoir" (En: ANNALES. E.S.C.; mai-juin 1987, nº 3,

pp. 687-695) a propósito de la aparición de la traducción francesa de la obra de Roberto ZAPPERI, L'HOMME ENCEINT. L'HOMME, LA FEMME ET LE POUVOIR, 1983. Si bien debemos tener en cuenta que lo tratado por Zapperi y Delpech pertenece a un contexto cultural muy lejano en el tiempo, del de nuestro trabajo, las pautas de análisis de lo simbólico planteadas por Delpech valen en cuanto remiten a la imposibilidad de reducir a una simple contra ideología los elementos presentes en diversos relatos folklóricos o "populares"sobre el tema del hombre encinta. Esto me interesa especialmente porque pienso que una dominación efectiva, debió forzosamente trasuntarse en el plano de lo simbólico, en un sincretismo cuyos elementos constitutivos no es tan fácil desentrañar.

(8) Me refiero, naturalmente, a los casos en que la diferenciación se produce a partir de contradicciones entre dos grupos pertenecientes a una misma sociedad y no a los casos resultantes de fenómenos de conquista, problema tratado entre otros por WEBSTER, David, "Warfare and the evolution of the state. A reconsideration", en: AMERICAN ANTIQUITY, Vol. 40, nº4, 1975; BALANDIER, Georges op.cit., MEILLASSOUX Claude, op.cit; CARNEIRO, Robert "The Chiefdom; precursor of the state", en: THE TRANSITION TO THE STATEHOOD IN THE NEW WORLD, 1981.

(9) Si, en teoría, nada diferenciaba originariamente a ambos sectores, o a los componentes de los mismos, entonces tampoco nada impedía la movilidad entre ambos; no hay, sin embargo, datos que prueben intentos de los dominados de ocupar el sector de los dominadores. Ello reafirma la idea de que debió ejercerse una fuerte coerción para mantener el orden de desigualdad establecido.

(10) Así en textos ugaríticos, egipcios y bíblicos de distintos géneros.

(11) Texto del Prisma I de Assarhaddon, traducido por mí de THOMPSON, R.C. THE PRISM OF ESARHADDON AND OF ASSURBANIPAL, 1931.

(12) Garelli, P. "L'Etat et la légitimité royale sous l'empire assyrien" en Larsen ed. POWER E PROPAGANDA (Copenhagen Studies in Assyriology, 7) 1979, pp. 319-328.

(13) Anales del rey heteo Hattušili I: KBo X 1 (texto acadio); KBo X 2 (texto heteo).

El rey se identifica como ŠA Tawananna DUMU ŠEŠ-ŠU "hijo del hermano de la Tawananna", es decir, "hijo del rey", sobrino de la Tawananna, ¿nieto de la anterior Tawananna? De todas maneras, la Tawananna era "hermana" del rey.

Ver BRYCE, T.R. Hattušili I and the Problems of the Royal Succession in the Hittite Kingdom", en ANATOLIAN SUDIES Vol. XXXI, 1981; pp. 9-17; MELCHERT, H.C. "The acts of Hattušilis I", en JOURNAL OF NEAR EASTERN STUDIES, 37, 1978, pp. 1-22; también el polémico, pero muy interesante estudio de BIN-NUN, Sh. R. "The Tawananna in the Hittite Kingdom", Heidelberg, 1975, Vol. 5, de A. KAMMENHUBER ed. TEXTE DER HETHITER 1-7 (reseña crítica por Marazzi, M., en RIVISTA DEGLI STUDI ORIENTALI, Vol LIV, fasc. III-IV, pp. 255-298, Roma, 1980).

(14) "Procesos..." p. 672.

(15) Butzer, Karl W., EARLY HYDRAULIC CIVILIZATION IN EGYPT. A STUDY IN CULTURAL ECOLOGY, 1975. pp. 1-25 y 106-112.

(16) Al respecto,en los últimos años como consecuencia de nuevas investigaciones etnográficas y descubrimientos arqueológicos va tomando cuerpo la reinterpretación de los fenómenos de intercambio de larga distancia, como los que posibilitaron la creación de estructuras cacapaces de controlarlos. El Estado las habría proporcionado. Ver. TOSI, M., "The Archeology of Early States in Middle Asia", en ORIENS ANTIQUUS, Vol XXV, Fasc. 3-4, 1986 pp. 153-187; LAMBERG-KARLOVSKY, "Third Millennium Structure and Process: From the Euphrates to the Indus and the Oxus to the Indian Ocean",en Or.An., Vol. XXV, Fasc. 3-4, 1986, pp. 189-219.

(17) Ver mi artículo "Historiografía, poder y cambio en el Cercano Oriente Antiguo", 1986, (en prensa) donde resumía una hipótesis acerca del poder sobre la que continúo trabajando.

(18) Sethe, K. DIE ALTAGYPTISCHEN PYRAMIDENTEXTE, recitación 273-4, 1908 en ROSENVASSER, A., "Introducción a la Literatura egipcia. Las formas literarias", en RIHAO, Vol. 3, 1976, pp. 47-49.

(19) Helck, W. und Otto, E., LEXIKON DER AEGYPTOLOGIE. 1979. Col. 542.543. 544 (Lista de títulos de reyes).

(20) Texto de las Pirámides: Creación del mundo por el dios Atum. Traducción mía de PRITCHARD, J.B., 2a. ed., 1955, p.3. Cotejado con textos egipcios.

(21) Traducción del Dr. Abraham Rosenvasser en RIHAO, Vol. 3, 1976, pp. 91-96.

(22) Nómades, seminómades de la estepa Siria, montañeses de los Zagros, etc.

(23) Poema Babilónico de la Creación en GARELLI Y LEIBOVICI, LA NAISSANCE DU MONDE, 1959.

*LAS COMUNIDADES HEBREAS Y EL CODIGO DE LA ALIANZA.**

Bernardo GANDULLA

En la Antigüedad Oriental y, por regla general, en la gran mayoría de las culturas antiguas que alcanzaron el Estado, es en los contenidos de sus codificaciones y en sus elaboraciones teológicas donde deben buscarse las evidencias relativas a los procesos de la dinámica social de cada formación. Son, en suma, las dos regiones que componen el nivel superestrucutral: la jurídico-política y la ideológica (esta última entendida aquí de manera instrumental, como "región de lo socio-psicológico o de las representaciones imaginarias") las que encierran las claves de las formas institucionalizadas que se proyectan a partir de las especiales configuraciones de la base económica, según cada caso, y a través de las relaciones sociales de producción.

Cuanto mayor antigüedad reviste la formación social en estudio, y en consecuencia cuanto más cerca nos hallamos del complejo - y en muchos casos extenso- período de la transición de la sociedad política al Estado de clases no desarrolladas (1), tanto más "derecho" y "religión" se encuentran en estado simbiótico, donde estos elementos se expresan por vías independientes-dependientes, casi como formas hipostáticas respecto de la otra. La importancia de esta etapa, desde el punto de vista teórico, consiste en que nos hallamos ante el embrión mismo de la Ideologia y ya no como concepto instrumental sino como la categoría correspondiente con la base económica: la superestructura propiamente dicha que se ensaya como vehículo de consolidación de las capas dominantes de cada formación social.

En la verificación empírica de la perspectiva teórica, el complejo constituído por las regiones jurídico-político-religiosas expresa, en sus formas simbólicas, tan-

to las tendencias dominantes como sus contrarios, y dentro de cada una los diversos matices de los antagonismos entre las capas de una sociedad, donde la preponderancia de ciertos aspectos muestran de manera explícita transacciones de partes como formas de superación de las crisis coyunturales que se han ido agravando progresivamente, en la medida en que la transición de la antigua sociedad política simple cedió paso a la corrupción acelerada de las comunidades agrarias de iguales en pos de la organización centralizada, donde el excedente de producción se concentró en las incipientes capas nobles, beneficiarias de la explotación de las masas campesinas libres de las que, a su vez y naturalmente, se segregarán y diferenciarán.

Estas soluciones transaccionales, más o menos temporarias, expresadas en el cuerpo ideológico (2), fueron frecuentes en el Oriente Antiguo, desde Palestina a Mesopotamia bajo formas variables, como por ejemplo los actos de "condonación de deudas" (3).

El cuerpo jurídico, conocido como Código de la Alianza, que se halla en la Biblia, en Exodo XX-XXII, constituye, a mi juicio, un documento de gran importancia para ejecutar la verificación empírica de este marco teórico, del que se hablado en párrafos anteriores, pues en él se pone de manifiesto, en un período de crisis antagónica para la sociedad hebrea, las formas que asumió -desde y para la capa dominante- la superación de las contradicciones, en una etapa avanzada de la consolidación del Estado de "clases" (4).

Como documento histórico, el Código de la Alianza es una recopilación de leyes de distinta procedencia y naturaleza, que fue integrado como corpus hacia el siglo IX a.C. y luego insertado en el contexto del Libro de Exodo, entre los hechos de Moisés, para reivindicar en su favor toda la sacralidad que le otorgaba la tradición patriarcal, siendo este hecho de primordial importancia porque revela, una vez-vez, la unidad interna de lo jurídico, lo político y lo religioso.

Para comprender la significación y trascendencia real de este Código es preciso, naturalmente, definir y explicar

el momento histórico de su promulgación. Ubicado en el contexto de la realidad objetiva de que es producto, y analizado en correspondencia con élla, es lo que me ha permitido determinar que su contenido expresa conflictos de clases antagónicas, identificando como términos de la contradicción a las antiguas comunidades libres por un lado, y a las capas dominantes en formación por otro, que progresivamente se afirmaban en el control del Estado.

En su obra Fundamentación Histórica del Código de la Alianza, mi maestro del Dr. Abraham ROSENVASSER (5) sostiene que dicho Código fue sancionado en el momento en que se produce la "revolución de Jehú" contra la casa de Omri de Israel, representado por Jorám, último rey de la dinastía. Este hecho hace ubicar al Código en las cercanías del 841 a.C. (6), siendo esta fecha mayormente aceptada por los especialistas.

Las características de la dinastía omrida y la forma de su caída constituye un hecho de gran interés que hace adecuado detenerse en su análisis global, como una primera aproximación al problema. Sobre su forma de acceso al control del Estado y las peculiaridades de su política interior y exterior volveremos más adelante. Por ahora creo necesario examinar, primero, los motivos de su derrumbe, sacando así las conclusiones iniciales que pueden deducirse o inferirse, sin demasiada sutileza, de los relatos históricos que la propia tradición bíblica nos ha conserdo (I R XVI, 16 a II R, IX, 26; dentro de cuya extensión están, también, contenidas la vida y la obra de los profetas Elías y Eliseo).

El derrocamiento de la dinastía omrida responde, evidentemente, a profundas causas políticas, porque ésta había sido el respaldo oficial a la revitalización del politeismo monolátrico que constituía la base más sólida y difundida de las creencias de las comunidades agrícolo-pastoriles hebreas, tanto sedentarias como semi-sedentarias (7), y que los redactores de los libros de Reyes caracterizan como la "cananeización" de la religión de Israel,

expresando la posición monoteísta del partido sacerdotal.

La causa visible de esta apostasía fue atribuida a las estrechas relaciones de la dinastía omrida con la casa real de Sidón, ciudad-Estado fenicia, pero esto no es más que un subterfugio político ya que vinculaciones semejantes fueron frecuentes en David y Salomón, que no fueron objeto de anatema y porque este fenómeno herético, por esta época, no sólo se dió en el reino de Israel sino también en el de Judá, desde la alianza de este último, a través de su rey Josafat, con el primero, cuyo gobernante era Achab hijo de Omri (v.II Cr. XVIII a XXII).

El derrocamiento del último omrida, Joram, fue encabezado por el general Jehú, como obra de una poderosa minoría compuesta por la incipiente nobleza que se nutría de las capas superiores de la sociedad patriarcal-las cabezas de las "torres genealógicas" (8)-, estrechamente relacionada con la tribu sacerdotal de los levitas y con los profetas como Elias y Eliseo, y, por tanto defensora a ultranza de la religión de Yahvé como dios único, monoteismo que convalidaba la prelación de la aristocracia sacerdotal en la elección de los monarcas, como ejecutores de un mandato divino, como sucede con la elección de David por el profeta Samuel (I Sm. XVI, 1-13), o cuando menos asumir la supervisión y control irrestricto de los reyes.

Creo muy importante destacar esto para desmitificar el caracter de este movimiento, que la crítica clásica y las interpretaciones tradicionalistas, aún con distinto signo confesional, han pretendido como un acto de masas (9), ya que el estudio prolijo de la evolución histórica de las creencias de las comunidades hebreas, y su heterogeneo reflejo en el texto bíblico, me han permitido demostrar cuán lejos estaba la población común de este culto monoteista (10).

El mismo Max WEBER, hace más de 60 años, señaló que el Código de la Alianza estaba en correspondencia directa con un intenso estado crítico de la sociedad (11). Si por un lado comparto esta indicación, creo útil examinar critica-

mente su pensamiento ya que todavía hay muchos especialistas que no vacilan en citarle como un indiscutible criterio de autoridad.

Weber considera que la crisis que dá origen al Código de la Alianza se funda en el enfrentamiento entre los campesinos endeudados y sus acreedores, los dueños del Estado; señalando, asimismo, que el medio social en el Código se manifiesta más en su espíritu y ciertos síntomas individuales que en sus particularidades formales y contenido. En suma, para Weber, los otrora campesinos libres son ya plebeyos sometidos al patriciado urbano.

La explicación que hace Weber, en la primera parte del párrafo anterior, es correcta, y el estudio presente la confirma. Sin embargo, la referencia a campesinos libres, plebeyos y patriciado urbano incurre en una absoluta falta de propiedad para este período, siendo, a mi entender, una generalización demasiado amplia que me hacen dudar de su acertado juicio anterior, ya que mueve a pensar que se trató de una simple coincidencia sobre la base de pensar esta realidad social a partir del mundo greco-romano.

Si la perspectiva de Weber no afincó en el mundo clásico, de cualquier forma me parece poco feliz apelar a tal comparación, la que sólo sería aplicable a una sociedad que ha superado la transición de la sociedad de clases no desarrolladas (primeras sociedades estatales) hacia la sociedad de clases desarrolladas (p. ej. el Estado romano). Sólo observando el proceso como si se tratara de esto último hace posible hablar de plebeyos y patriciado urbano. No creo se pueda disculpar al autor por haber expresado esta interpretación hace más de medio siglo, pues precisamente por ese tiempo eran conocidas importantes contribuciones a la historia económica, como las de Eduard MAYER, o la economía política, tanto del materialismo como de sus opositores, y mucho menos si recordamos que el propio Alexandre MORET escribió trascendentes obras en la misma década del '20, que Weber no desconocía.

En todo caso, se observa aquí, cuando menos, una deli-

cada desprolijidad terminológica, ya que el contenido semántico de las palabras implican sentidos, o más propiamente: significados, que requieren, a veces, sumo cuidado en el empleo, y que es un defecto de muchos buenos investigadores. Con esto no quiero decir que haya expresiones permitidas o prohibidas, ya que cerraría aplicaciones propias, sino que, en aras de la precisión científica a la que estamos obligados, el uso de cierto vocabulario debe suponer una apropiada adecuacion -o al menos la oportuna explicación- en cada caso en particular, tal como hago en la nota (4), en relación a mi empleo de la palabra "clases".

De todas formas, la contribución de Weber merece mi respeto por haber discernido, hace muchos años, la existencia, en la sociedad hebrea, de una crisis social hasta ese momento escasamente comprendida como tal y sólo examinada como una parte de la Historia Sagrada, la que es de verdadero peso en favor del empleo del Derecho y la Religión como auténticas fuentes de la dinámica interna de las sociedades antiguas.

Debidamente examinado, el Código se nos revela como no correspondiente a la realidad histórica que se expresa en el texto bíblico, siendo esta una parte importante del problema. Esta afirmación es verificable al considerar algunas disposiciones en él contenidas:

Ex. XXI, 6:
"...entonces su amo lo llevará ante los jueces,
y le hara estar junto a la puerta o al poste..."
(Cf. Dt. XV, 16-17)

Ex XXII, 2:
"...si el ladrón fuere hallado forzando una casa..."

Ex. XXII, 6:
"Si alguno hiciere pastar en campo o viña,
y metiere su bestia en campo ajeno,
de lo mejor de su campo y de su viña pagará."

Es facilmente observable que el contenido de estas citas muestran la existencia de elementos que no corresponden

a la vida nomádica del período mosaico.

Es evidente que no ha sido casual lo inserción de este Código en un período al que no correspondía. Su directa asociación a los hechos de Moisés, su iniciación en Ex. XX, 22 a continuación del Decálogo dictado por el propio Yahvé en el monte Sinaí (haciéndose aparecer a las reglas jurídicas también como palabra divina), sirvió a los fines socio-psicológicos (ideológicos) -y con igual intencionalidad su asociación a la idea de pacto con la divinidad, que revitalizaba la antigua alianza celebrada con el patriarca Abram de Gn. XVII, 9-10- para asegurar, a través de la extrema sacralidad, la inmutabilidad de un "statu quo" social (12), que era el fin perseguido por la élite monoteista que disputaba el control del Estado.

Este tipo de elementos que advertimos en el Código, así como todos los que hacen referencia a la economía pastoril revelan la identidad de los protagonistas de las crisis de esa formación social, ya que componentes tales como casas, viñas, campos de labrantío, etc. indican que lo dominante, en la base, no era lo nomádico sino instituciones propias de una sociedad ya sedentaria, o en avanzado proceso de consolidación. Tener en cuenta esto nos permite hacer más correctamente el análisis del proceso histórico objetivo que determina la aparición de este cuerpo legal que, a mi juicio, no es de reforma sino un simple instrumento de regulación y control de la tensión imperante, por la vía de la restauración teocrática que asumirá aquí funciones de coerción extraeconómica, disimulada con disposiciones que tienen matices de demagogia política o de propaganda.

Creo conveniente aclarar que, desde el punto de vista teórico, es posible ampliar el significado del concepto coerción estraeconómica al ámbito de lo jurídico-político toda vez que la restauración teocrática, al asegurar los vínculos de dependencia, permite reforzar la descomposición de las comunidades que, progresivamente, pierden su libertad e igualdad frente a capas dominantes que obtienen

el beneficio de la explotación de su fuerza productiva social (13), contribuyendo al avance de un "cuasi-servilismo" solo aparentemente ultraterreno, del cual se sirven.

Las implicancias teóricas de este hecho redundan en beneficio de la correspondencia dialéctica entre los fenómenos de la base y las manifestaciones de la superestructura, tal como lo señala Marx en la Introducción a la Crítica de la Economía Política de 1857 (14).

Soslayar estos problemas y centrar la atención sólo en las cuestiones de estructura del Código, como ha hecho la crítica tradicional, para determinar los problemas históricos me parece un esfuerzo mal encaminado porque la unilateralización desperdicia la riqueza del documento y no permite penetrar al fondo de la cuestión. De ninguna manera se niega aquí la calidad o trascendencia de los aportes de ALT, MORGENSTERN,CORNILL y otros (15), pero quiero señalar que estas contribuciones, limitadas a un aspecto formal, no mejoran, epistemológicamente hablando, la comprensión de la problemática social que encierra el Código, aunque desde el punto de vista complementario dichos estudios son de valor altamente estimable.

En un trabajo relativamente reciente, el historiador Jacques PIRENNE (16) a través de un admirable examen de fuentes, expone una serie de conclusiones en torno al Código de la Alianza y las circunstancias históricas que lo rodean que considero interesante incluir aquí, ya que respaldan vigorosamente mi interpretación.

En relación a Omri, fundador de la dinastía cuya casa es derrocada por Jehú, Pirenne señala que fué un general que usurpó el trono de Israel con el propósito de restablecer la monarquía:

I R XVI, 15-16:

15.- En el año veintisiete de Asa, rey de Judá,
Zimri reina durante siete días en Tirsah .
Las tropas acampan contra Guibbethon que
estaba en manos de los Filisteos.

16.- Las tropas que acamparon oyeron que se decía: "Zimri ha conspipirado y ha derrocado al rey!" Entonces todo Israel hizo rey sobre Israel al jefe del ejército, Omri, ese mismo día, en el campo."

Este acto era propio de los tiempos de la "democracia militar", en que los hombres libres de las comunidades, reunidos en Asamblea de todo el pueblo, elegían a su jefe, o rey, y recuerda la elección de Saúl, como figura en I Sm. X a XIII, y especialmente en X, 19:

I Sm. X, 19:

19.- Y vosotros, hoy, habeís rechazado a vuestro Dios, el que os salvó de todos los males y de todas vuestras angustias y habeis dicho: Es un rey lo que tu debes establecer sobre nosotros...

La elección de Omri, también en el campo de batalla como en el caso da Saúl (I Sm. XI, 14-15), pone fin a la confusa época que sucedió a la muerte de Baasa y su hijo Elah, a manos de Zimri (I R XVI, 8-14). La casa real que funda fue notable: se extiende por casi medio siglo, y conoce su apogeo en el reinado de su hijo Achab.

"Omri, dice Pirenne, debió combatir al partido tradicional que quería llevar al trono, no a un general -hombre nuevo- sino a un representante de la antigua aristocracia gentilicia: Tibni, hijo de Ginath. Y sólo triunfará después de luchas que habrán de dividir al país" (I R XVI, 21-22).

La alusión de Pirenne al "partido tradicional" -que se verifica en I R XVI 21-22 (17)- nos muestra con claridad la existencia de antagonismos facciosos, ya que si Omri es un hombre nuevo se debe a que su elección, incluso como general, responde al voto de la Asamblea Popular que es la que lo respalda, la que a su vez ha recuperado el control del poder político en razón a la anarquía desatada por la crisis dinástica (18). Omri es el rey que se dá a si misma

la vieja comunidad de iguales frente al candidato de la aristocracia tribal. Este hecho tiene remotas tradiciones, conservadas en Jueces, a propósito de Gedeón, Jefté y Abimelech (Jg. VI-VIII; IX; X-XII, 7).

"Una vez afirmado en su poder, indica Pirenne, Omri rompió con la tradición de los reyes de Israel que habían residido, desde Jeroboam, en la fortaleza de Tirsah, y se construyó una capital, Samaria, situada en la ruta que une la Mesopotamia con Egipto. Al mismo tiempo abandona la política de aislamiento de sus predecesores, se vincula a Damasco y... anuda con los Sirios relaciones económicas".

Es importante tener en cuenta que el traslado de la capital del reino es significativo. Tirsah había sido la sede real desde Jeroboam, cuando se produce el cisma del reino de Salomón. Por lo que dice la Biblia, esta era una antigua localidad, cuya ubicación aún permanece imprecisa, y que ya aparece en Num. XXVI, 33 y XXVII, 1 como nombre de mujer, y luego en josue XII , 24, pero allí como reino. El cambio de Tirsah hacia la montaña de Shemer, y la construcción de Samaria, muestra la afirmación de un poder de caracter militar a cargo de ese hombre nuevo decidido a fundar un reino nuevo. Fue este el punto más alto de la crisis de la capa aristocrático-sacerdotal que quedaba reducida a la influencia en Judá, y no de manera plena.

Esta crisis de la facción de la nobleza y el sacerdocio se marca en las características de los relatos de Reyes sobre la división del reino, donde si bien Roboam aparece como una déspota caprichoso, ello resulta en la medida que responde al consejo de los jóvenes (I R XII, 10), lo que implica inferir que la sabiduría estaba en los mayores -es decir, la capa aristocrática-. No es probable que el relato traduzca la realidad de los hechos sino elementos de propaganda política de esta capa, para responder a cuestionamientos porque es curioso que el mayor pecado de Jeroboam (que actuaría legitimamente al sublevarse ante tanto despotismo) sea precisamente no acatar a Roboam, actuación que se califica como aviesa en I R XII, 26-28: y sobre todo por haber

hecho "lugares altos y sacerdotes del pueblo común, que no eran hijos de Leví" (I R XII , 31: Subrayado nuestro).

Se puede ver que los cuestionamientos y las contradicciones sociales eran muy duras desde antiguo, y que en ellas se comprometía la propia política exterior del Estado, ya que la tendencia coservadora de la facción aristocrático-sacerdotal combatía toda apertura hacia el mundo de la época, conflicto que ya se había planteado bajo Salomón. De tal forma no puede resultar sorprendente que, retomando el control de los sucesos, la Asamblea popular -tras gobernantes débiles y en una situación de anarquía- imponga a Omri, quien encarará la recreación del reino de Israel dándole una nueva y fortificada capital.

"Toda la política de Achab (hijo y sucesor de Omri), dice Pirenne, estuvo orientada hacia el desarrollo del poder y prestigio de su reino. Como antes Salomón, busca asegurar el acceso al Mediterráneo; con este fin, establece una sólida alianza con el gran puerto de Sidón, desposando a Jezabeel, hija del rey Ethbaal, e introduciendo en su reino el culto de Baal, al que edifica un templo en Samaria. Se vuelve amo de las comunicaciones hacia el Mar Rojo, reconstruyendo Jericó y sometiendo a las tribus de Moab a su soberanía".

Esta cita, donde se resumen los actos más destacados de la "casa de Omri", me estimulan a hacer algunas obserciones que, entiendo, son importantes. En primer término debe destacarse que en I R XVI , 25-26 dice:

> 25.- Omri hizo aquello que es malo a los ojos de Yahvé,obró más mal que todos aquellos que fueron antes que él.
>
> 26.- Camina en todos los pasos de Jeroboam,hijo de Nebat, y en los pecados que él había hecho cometer a Israel, para irritar con sus vanos ídolos a Yahvé, Dios de Israel.

y más adelante, refiriéndose a Achab, v. 30-33:

30.- Achab, hijo de Omri, hizo lo que está mal a los ojos de Yahvé, más que todos aquellos que fueron antes que él.

31.- Fue muy poco para él andar en los pecados de Jeroboam, hijo de Nebat, pues tomó por mujer a Jezabeel, hija de Ethbaal, rey de los Sidonios, y fue a servir a Baal y se prosternó ante él.

32.- Levanta un altar para Baal, en la casa de Baal que el había construído en Samaria

33.- Achab hizo también la Ashera y Achab hizo, para irritar a Yahvé, más que todos los reyes de Israel que fueron antes que él.

Nótese que pese a que los redactores de Reyes son particularmente minuciosos cuando se trata de destacar todos los detalles que ellos reputaban como negativos para la pureza del credo de Israel así como las luchas de las tribus para mantener su unidad e identidad, como puede verse en otros libros del Pentateuco, en este caso, en cambio, lo contenido en el texto de Reyes no revela que el pueblo de Israel mostrara signos de sublevación contra la iniquidad de los Omridas, sino más bien todo lo contrario, y en todo caso se dá a entender, como sugiere el párrafo del vers. 26: "y en los pecados que él había hecho cometer a Israel" que las comunidades acompañaron, sin retiscencia, la obra de la dinastía reinante como si hubieran sacudido el yugo de un monoteísmo no demasiado sentido, hecho éste que he podido analizar más exhaustivamente en otro trabajo (19).

Si tomamos en cuenta la opinión de Pirenne, se comprobará que "lo malo a los ojos de Yahvé" fue, en síntesis, la ruptura con las tradiciones políticas de esta minoría, estrechamente enlazada con el linaje davídico, puesto que, en sí misma, la obra de los omridas fue positiva, tanto en lo político como en lo económico y trabajó en favor del engrandecimiento del reino de Israel, dentro de la línea de la orientación impuesta por Salomón.

Contra esta interpretación de la dinastía Omrida, es decir como resultado de la acción de la Asamblea popular, se puede esgrimir, quizás, el argumento de los sucesos relacionados a la Viña de Nabot (I R XXI) que se revela como un acto de usurpación, por la monarquía, de una propiedad poseída por derecho comunitario. Pero en atención a la intencionalidad que encierran los textos bíblicos -y Reyes es una elaboración de la escuela D, partidaria de Josías y la centralización del culto único de Yahvé en Jerusalem- bien puede pensarse que esto también es un argumento propagandístico el cual, no casualmente, figura atribuído a esta casa reinante, y procura réditos hacia la minoría opositora. De cualquier forma, el hecho pudo existir, porque no debe pensarse que esta recuperación del control por la Asamblea significó el restablecimiento de las comunidades igualitarias en su situación original: también dentro de esta estructura existían diferencias entre distintas capas, aunque constituyeran una misma clase, ya que no es lo mismo la situación de un jefe patriarcal y los restantes miembros de la gens. En la lógica del proceso suponer una vuelta al origen es un completo absurdo: de lo que aquí se trata es de un hecho coyuntural en la lucha social por el control del poder.

Si la situación del estado social es perceptible a través de la forma en que los redactores de Reyes, y sobre la base de tradiciones genuinas JE, describen los hechos de la monarquía Omrida, no es menos evidente la intencionalidad política de los documentos y los objetivos perseguidos cuando identificamos a quien encabezó el derrocamiento: el general Jehú.

"Jehú, dice Pirenne, era descendiente de una vieja familia aristocrática del país, que permaneció vinculado fielmente a la fe de Yahvé. Jehú, opuesto a la política monárquica, representaba el partido tradicional que rehusaba todo contacto con los Canaaneos".

Es ilustrativo que Jehú fuera instigado abiertamente para su accionar por el profeta Eliseo (II R IX-X), vehemen

te defensor del culto único de Yahvé, es decir la expresión más decantada, por entonces, de la ideología que fundamenta ba los intentos de teocracia absolutista del sector de la aristocracia tribal asociado al partido sacerdotal, que se nutría en la tribu de Leví, y cuya actividad en este tipo de asuntos políticos se hizo manifiesta a partir del profeta Samuel.

Así analizada, la "revolución" de Jehú fue, esencialmente, reaccionaria frente a los propios sucesos de su momento histórico, aunque dentro del proceso del desarrollo general de la formación social corresponde a una etapa de avance en cuanto significó un paso más hacia la conformación de un Estado de clases, y el fin de las formas electivas de gobierno.

Si consideramos que la "casa de Omri" no aparece cuestionada por el pueblo de Israel, en el texto bíblico, -y ello es motivo de crítica para el redactor D del libro de Reyes- es lógico sospechar que contaba con el apoyo de sus súbditos. Por el mismo camino, el emprendimiento de Jehú -que, a la distancia, venía a representar a aquellos derrotados partidarios de Tibni, hijo de Ginath, en tiempos de la elección de Omri- sólo podía desencadenar reacciones de oposición entre las comunidades gentilicias. Atento a esto se puede comprender por qué el Código de la Alianza es un valioso documento para comprender este momento histórico, y por qué, además, no fue promulgado con espíritu de "reforma" sino de "conciliación" o "concertación" social.

El Código de la Alianza no representa sino una solución de compromiso entre sectores sociales en pugna, para neutralizar el crudo antagonismo existente. Como tal debía contener disposiciones que suavizan aspectos irritantes, que promovían actitudes contestatarias e, incluso, inducían a concretos enfrentamientos. Esa es la razón de la existencia de leyes que apuntan al mejoramiento y control de ciertas condiciones de vida, y formas de relación, de los miembros de las comunidades hebreas.

En el cuerpo jurídico en cuestión se yuxtaponen regla-

mentaciones propias de una sociedad urbana (que apuntan a regular los privilegios de la clase dominante) y viejas normas de la sociedad comunitaria proto-estatal, como los Decálogos, por ejemplo, persiguiend , además de la sacralidad ya señalada, una correspondencia ininterrumpida entre dos términos, o segmentos, dificultosamente asimilables en el seno de la formación social: la nobleza + partido sacerdotal, por un lado, y la organización comunitaria agrícolo-pastoril por el otro. Esta intención política que se traduce en el Código lo revela como una concertación de coyuntura, necesaria para afirmar una restauración teocratizante que, esencialmente, y para lograr su objetivo, debía socavar la base comunitaria de dicha formación.

Las disposiciones de orden religioso del Código de la Alianza encajan perfectamente con el cuadro político que venimos analizando. En Ex. XX, 1-11 se afirma el culto de Yahvé como religión nacional, excluyente respecto de otros cultos, y se reglamenta lo relativo a la celebración del Shabbat. Para reforzar este propósito, la triunfante minoría monoteísta, incorpora una reglamentación represiva que dispone la destrución de los cultos a otros dioses -lo que es un índice más de lo difundido que estaban-. En Ex. XXII, 17 se establece la pena de muerte contra los hechiceros y en Ex. XXII, 19 se indica que será objeto de anatema ('herem)quien sacrifique a otros dioses aparte de Yahvé, y cuyo significado real era la destrucción completa de la persona, de los bienes, de la ciudad o del país incluso, que fuera objeto de tal sanción, actitud lógica en los redactores D que intervinieron en la reelaboración de los antiguos materiales JE del Código. El dogmatismo religioso de esta restauración teocrática llega a tal punto que incluso se prohibe el pronunciar los nombres de las divinidades extranjeras, al tiempo que se castiga la blasfemia (Ex. XXIII, 13). Toda esta estructuración jurídica está precisamente dirigida hacia un objetivo central: el sojuzgamiento de las comunidades gentilicias donde predominaba el politeísmo monolátrico.

Esto resalta especialmente en las disposiciones conte-

nidas en Ex. XXII, 8 donde, curiosamente, los cuidados de los redactores de esta parte de Exodo, en cuanto a destacar la iniquidad y la herejía de la "casa de Omri" y los yerros del pueblo de Israel, parecen brillar por su ausencia dejando escapar -y, por tanto subsistir- elementos muy viejos relacionados al antiguo politeísmo. A mi juicio, esto es sólo un recurso aparente, y lo que en realidad importa es la carga ideológica del nuevo sentido que se pretendía dar a este texto de época arcaica, sin duda. Allí se dice:

> "8.- Sea cual fuere el objeto del delito, se trate de buey, de asno, de cordero o alguna vestimenta; de cualquier pérdida que se diga: Esto es mío! es al Elohim al que se dirigirá la cuestión de ambas partes (en litigio); aquél al que condenaren los Elohim,restituirá el doble a su prójimo."

La aparición de Elohim, en singular y en plural, permite vincular este fragmento con reglas jurídicas muy viejas (20). Es evidente que la subsistencia de esta forma expresiva la hacía sumamente familiar a la población, de acuerdo a su cuerpo de creencias, pero en realidad la perduración aquí de un texto como este oculta una clara intencionalidad por el sentido que los redactores confieren al Elohim o los Elohim.

A mi juicio hay una clara intencionalidad política en el uso que se hace de este viejo texto. He arribado a esta conclusión a partir del análisis del texto hebreo original y a la luz del proceso histórico en donde está inserto y al que, a su vez, documenta; y han concurrido a corroborarla la disparidad de las opiniones de otros estudiosos, sobre todo la nota de comentario que al versículo hace E. DHORME (21), en la versión del Antiguo Testamento que realizara en 1957. Allí Dhorme dice:

> "8.- "Esto es mío!" es la cosa robada o perdida.El Elohim, como en el vers. 7. Siguen "los Elohim", estando el verbo en plural,(subr. nues-

tro) lo que hace interpretar como si se tratara de los jueces. Primitivamente se dirigía, posiblemente, a los dioses Penates."

El análisis histórico filológico puede verse en la nota (21) de este trabajo. En atención al contexto histórico, en cambio, creo que el sentido perseguido es claro y que no ha habido ningún error o descuido de los redactores. A mi no me cabe duda de que lo que se proponen los autores, o el autor D, es la identificación de los que administran justicia, entre los hombres, con la Divinidad: éllos son los depositarios de las revelaciones de Yahvé mediando en los litigios cotidianos, y son estos jueces intercesores parte integrante de esta minoría triunfante en lo político. Es el refuerzo de la idea de la sacralidad de la clase aristocrático-sacerdotal como fundamento de su derecho al control del Estado, ya que su proceder responde a un plan divino, y por tanto inexorable.

Como contrapartida conciliatoria, el nuevo grupo de poder establece como concesión a las comunidades la fijación precisa de aquellas grandes celebraciones que estaban netamente influídas por antiguas festividades agrarias como la fiesta de los Azimos, la de la Siembra y la Recolección y que están consagradas a las tres estaciones: primavera, verano y otoño (Ex. XXIII, 14-16). Estos festivales eran muy importantes, desde tiempos remotos, para las tradiciones comunitarias.

Sin embargo no dejan de fijarse con exactitud los privilegios de la casta sacerdotal, que habrá de recibir como tributo para Yahvé las primicias de las cosechas, del ganado y, con la consagración de los primogénitos, un cierto personal de servicio para el templo;

Ex. XXII, 28-29:

28.- No retardarás la ofrenda de tu lagar y de tu jugo. Tú me darás al primogénito de tus hijos.

29.- Así hará con tu buey y con tu ganado menor: siete días permanecerá con su madre, al octavo día me lo darás.

En relación a la entrega de los primogénitos (vers. 28, in fine), se trata de la reutilización, transformada, de una antigua costumbre de tiempos primitivos, muy difundida entre los cananeos, que, en principio, aparece en Ex. XIII, 1-2, como una consagración, pero que en sus orígenes debió consistir en una concreta inmolación a la divinidad, como se conserva, aunque de manera figurada, en la prueba que Yahvé impone a Abraham respecto de su único hijo Isaac (Gn. XXII, 1-10) no siendo este más que un ejemplo de los que, sobre esto, guarda la Biblia. Sin embargo el empleo, con nueva significación, en este contexto, de elementos muy antiguos no sorprende si se recuerda lo referido a Ex. XXII, 8; por el contrario, el empleo de este texto redunda a favor de mi interpretación del uso de los Elohim de ese vers. 8, en cuanto traduce una auténtica carga ideológica con objetivos políticos.

En relación al aspecto político-ideológico, tal vez la mejor síntesis de los objetivos del movimiento de Jehú, y en suma, del propio Código, se contiene en Ex. XXIII, 27:

Ex. XXIII, 27:

27.- Tu no blasfemarás a Elohim y no maldecirás al príncipe de tu pueblo.

No sería desencaminado iniciar el análisis de la significación histórica del Código de la Alianza a partir de este versículo, ya que en él, a mi juicio, se condensa todo el programa social e institucional de esa poderosa minoría que derriba a la "casa de Omri", y termina con la vida de Ocozias, rey de Judá.

En esta asociación nada casual que hacen los redactores D de Exodo, entre la blasfemia hacia Elohim y el príncipe, está el resumen de la ideología "clasista" de esa aristocracia teocrática, hecho este que refuerza las hipótesis ex

puestas más arriba sobre la inclusión de viejos textos tales como los de Ex. XXII, 8 y XXII 28-29 en el sentido de que no fueron resultado de accidentales desprolijidades, como sí lo ha sido en otros casos.

La consecuencia, no expresada en el texto, es la conjuración de toda oposición por el anatema, en tanto el rey es si no un personaje divino, por lo menos un individuo que participa de la sacralidad del Dios nacional. Esto alcanza un nivel tal que la nueva monarquía acaba por reemplazar a la antigua Asamblea de las tribus en su papel legislador -hecho este que está bien ejemplificado por Josías y el Deuteronomio-, en tanto que en Judá, donde el proceso es sólo semejante a Israel, pierde casi toda su importancia." Es el rey, personaje sagrado -dice Pirenne- quien, en su calidad de portador de la palabra de Yahvé, dicta la ley. Es de Yahvé de quien emana la Ley, y es en su santuario donde la misma es conservada." (22)

Del examen de este proceso resultan líneas claras sobre el carácter de esta formación, en particular, y de la sociedad política, en general. La realidad histórica bajo análisis y los documentos que la sustentan permiten verificar empíricamente las hipótesis teóricas, en este caso sobre el antiguo Israel haciendo más que evidente que el contenido mismo del Código revela una sociedad dividida en dominadores y dominados. Lo importante aquí, tanto para lo teórico como para lo objetivo no es la simple constatación de este rasgo global y, si se quiere, abstracto, sino el hecho de encontrarnos en el más antiguo umbral de la constitución de las clases en una formación social.

El hecho de poder deducir las formas adoptadas por las primigenias contradicciones a través de documentos jurídicos y religiosos reafirma mi hipótesis de trabajo sobre la importancia del nivel superestructural como factor dominante, y muchas veces determinante, en función de un particular nivel de desarrollo de las fuerzas productivas.

El antagonismo manifiesto entre la minoría triunfante, que encarna Jehú, y las comunidades que secundaron el go-

bierno de los Omridas -tal como lo venimos señalando a través del examen del Código de la Alianza- es una comprobación concreta de reflexiones teóricas recientemente formuladas por la antropología política, que se han ejecutado sobre estudios que no versan específicamente sobre el Oriente Antiguo, lo que agrega un dato de universalidad al proceso. Por ejemplo, L. KRADER (23) al referirse a la sociedad política dice que es "una sociedad con una autoridad centralizada, mediante la cual un grupo, o clase social gobierna y explota a otro. Además, agrega, es una sociedad en la que la clase de los individuos que han llegado al poder desarrolla una ideología individualista, que es la expresión de la conciencia de clase."

Algunos podrían aducir que no es este el caso del antiguo Israel, en cuanto los contenidos del Código de la Alianza no parecen alentar un espíritu individualista. Pero,bien mirado, y en el aspecto subyacente en las disposiciones de prohibición religiosa de otros cultos -como en los comentados vers. 8 y 28-29 de Ex. XXII, o en Ex. XXIII, 27- esta manifestación fenoménica no es más que un eufemismo: el monoteísmo y la exigencia de primicias para los custodios de la fe de Yahvé son una expresión cabal de un individualismo esencial, en tanto la clase explotadora afirma y preserva, por este medio, su homogeneidad en cuanto tal.

Es este otro argumento más que me permite abundar en favor de la interpretación de que el Estado que se inaugura a partir de la sublevación de Jehú es el umbral originario del Estado de clases, el que para ser tal necesita de la firmeza de la justicia y de la protección de los derechos de las gentes del reino (el derecho privado,que veremos más adelante), siendo el sujeto preferencial de estas regulaciones la capa superior de esa clase dominante, y en sentido amplio, todos los que estaban inscriptos en el status de "hombres libres".

Para que quede clara la función del Estado en la antigua sociedad política, creo útil citar nuevamente a Krader en un párrafo que sintetiza, con justeza, sus roles:

"Lo que estamos proponiendo -dice Krader- es que el Estado, a través de sus organismos, se encarga de funciones que realizan todas las sociedades. Pero en la sociedad política, estas funciones las desempeñan los organismos del Estado a dos niveles: en primer lugar, para mantener al propio órgano de la autoridad. Este último factor tiene, a su vez, una función dual: mantiene y preserva el Estado en cuanto tal; y proclama y protege los intereses de quienes se benefician de la organización interna de la sociedad política, de quienes obtienen posición y ventajas a partir de ésta." (24)

No es excesivo el esfuerzo a realizar por nuestra parte si queremos hallar coincidencias, perfectamente explicables, con todo el proceso que venimos analizando a propósito del Código de la Alianza, en relación a esta reflexión de Krader.

Es evidente que durante la etapa de democracia militar que representa la elección de Omri, no se han conservado testimonios de regulaciones jurídicas que cautelen intereses de "clase". Si ello existió -y en todo cuerpo social esto está presente, como lo muestra L. MAIR (25)- sin duda fue suprimido, hecho que puede hallar su explicación en la procedencia aristocrática y sacerdotal de los redactores de los relatos bíblicos, circunstancia que también explica la atribución a este período de rasgos de monarquía despótica e idólatra (26).

Lógicamente, tratándose de una jefatura electiva, como es el caso de Omri, las desaparecidas regulaciones internas no debieron obedecer, básicamente, a fines individualistas ya que en las etapas incipientes de las sociedades políticas -cuando el predominio está en manos de las comunidades de aldea- no existe la ideología del individualismo. Las comunidades campesinas "tienen unas pocas funciones especializadas, pero la mayor parte de las tareas de las aldeas... son realizadas homogéneamente por todas las familias; el individuo no sobresale... El individuo sobresale al romper sus vinculaciones con la aldea".

"Estos nuevos individuos, que se han agrupado aparte, constituyen una clase de la sociedad política... El Estado es el órgano que utilizan y aplican en su propio interés. Estos intereses son intereses de clase; los individuos son individuos de clase. A veces sus intereses son idénticos a los del Estado, los de la clase dominante como conjunto y los de la sociedad como conjunto. Pero pueden oponerse a cualquiera o a todos estos. Los individuos buscan su beneficio personal al igual que los demás miembros de su clase..." Friedrich Engels definió el Estado como el órgano de la clase dominante sobre las demás clases. Es así, pero es más: "el organismo del Estado es el órgano que reprime los excesos de los individuos que actúan contra los intereses del Estado, del conjunto social y de su propia clase (Engels 1894, 1909; Marx 1867)" (27) (Subrayado nuestro)

Los elementos deliberadamente destacados en el párrafo anterior, resumen y explican, desde la antropología política y cultural, tanto los fines perseguidos por el Código de la Alianza, como instrumento de represión y control de una clase sobre la masa de las comunidades, como los intereses de clase y su individualismo, dentro de la textura de la misma: dicho de otro modo, los antagonismos subdominantes o secundarios. Una prueba de esto último lo dá el comportamiento del propio Jehú, quien comenzando como campeón del monoteísmo y del partido teocrático termina instrumentando en beneficio propio -como antaño lo hiciera David- el respaldo obtenido del partido sacerdotal, y así lo refleja II R X, 28-31:

28.- Así Jehú hizo desaparecer de Israel a Baal.
29.- Sin embargo, Jehú no se apartó de los pecados de Jeroboam hijo de Nebat, que hizo pecar a Israel, y dejó en pié los becerros de oro que se hallaban en Bethel y en Dan.
30.- Y Yahvé dijo a Jehú: "Porque tú has obrado bien, haciendo lo que es recto a mis ojos, porque tu has hecho a la casa de Achab todo lo que estaba en mi corazón, tus hijos, has

ta la cuarta generación, se sentarán sobre el trono de Israel.

31.- Pero Jehú no se cuidó de andar, con todo su corazón, según la Ley de Yahvé, Dios de Israel, ni se apartó de los pecados por los que Jeroboam hizo pecar a Israel.

El comportamiento de Jehú, que exalta la ideología del individualismo, y su completa variación desde aquella lejana elección por Eliseo, da lugar a muchos interrogantes, que, aunque no podemos responder aquí por no ser este el lugar apropiado, me parece útil dejar formulados como futuros problemas para eventuales estudios sobre la ideología de una capa dentro de una clase en contradicción antagónica con el resto de sus pares:

a)¿fue la subsistencia de los becerros de oro una necesidad más en la conciliación social con las comunidades, ante la insuficiencia que representaba el sólo Código?

b)¿la aceptación de la continuidad de tales cultos revela la fortaleza de las comunidades que respaldaban a Omri y la debilidad de la minoría que se apoderó conspirativamente del poder?

c)¿este andar en los pecados de Jeroboam, respondió a una necesidad de la facción aristocrático militar de apoyarse en las comunidades y limitar así la excesiva influencia del partido sacerdotal?

d)¿fue el golpe de Jehú un simple acto aventurero de un aristócrata oportunista que se sirvió del partido sacerdotal en beneficio propio, y al que los redactores de Reyes adecuaron a los fines de la ideología que sustenta el Deuteronomio?

Aparte de sus estipulaciones religiosas, el Código de la Alianza es también y esencialmente un corpus de derecho penal y privado, hecho que refuerza las afirmaciones de Krader, y que hemos citado. Uniendo los dos aspectos, el laico y el secular, hacen del Código un instrumento de regulación

social en un Estado incipiente y, por tanto, simbiótico, ya que el peso de las viejas estructuras comunitarias aún ejercía influencia significativa; tanto es así que el Código contiene, en general, elementos conciliatorios que hacen convivir a la tolerancia con el dogmatismo,y hechos de este tipo me hacen sospechar especiales circunstancias en el comportamiento de Jehú y que he dejado planteadas en las preguntas que anteceden. Sin embargo, y por diversos caminos, el espíritu de las disposiciones contenidas en la codificación habrían de contribuir a minar la influencia comunitaria.

Como intrumento de regulación de las relaciones sociales el Código procura controlar, suavizándolas, aquellas causas que promovían las más evidentes y peligrosas contradicciones generales en el proceso de explotación progresiva de los campesinos libres por los miembros de la nobleza.Con tal fin se reglamenta la esclavitud de los ciudadanos endeudados, haciéndola temporal: el deudor con su familia será liberado después de seis años de trabajo (Ex. XXI, 2-11).

Al realizar, cuando menos, un análisis superficial de las disposiciones sobre la "esclavitud", vemos que entre los vers. 2 a 11 el espíritu de reforma que han defendido varios estudiosos, no es más que una percepción fenoménica, pero de ninguna forma esencial: lo que aquí está expresado, en concreto es la simple reglamentación, de la forma de explotación de la mano de obra sometida a una relación esclavista (28), y que se ejerce sobre aquellos miembros de las comunidades que, por deudas, han debido perder la condición de libres.

Los sujetos jurídicos de esta reglamentación son los miembros de la vieja sociedad gentilicia, que realizan las tareas de agricultura y pastoreo. La aparición de un regimen de explotación con rasgos esclavistas temporalmente limitado es un factor de propaganda política promovido por la minoría de la clase aristocrático-sacerdotal que se ha apoderado del Estado, que, por un lado refleja un estado de tensión social real frente a un fenómeno de debía aquejar

sin duda a la propia monarquía omrida, puesto que no debe descartarse en su seno las luchas facciosas entre las capas superiores y las de origen comunitario, y, por otro, se constituía en un instrumento de conciliación que, procedente de los vencedores, servía para ganar consenso entre los vencidos. También, puede pensarse que se actuaba de manera preventiva, es decir para eclipsar futuros conflictos que se habrían de originar por motivos de igual origen, ya que no hay en los textos intención manifiesta por abolir las formas esclavizantes de explotación. Un hecho similar fue el que produjo reiteradamente, y no sólo en Palestina, los actos de condonación de deudas.

U. CASSUTO (29) dice que el término "esclavo Hebreo" utilizado en estos versículos son una muestra que se trata de textos muy viejos, que se vinculan directamente a las situaciones de los hebreos en Egipto. Esto tiene, a mi entender suma importancia por cuanto vuelve a mostrar, como vimos para Ex. XXII 8, y para los Decálogos que preceden al Código, la reutilización de formas primitivas que rescatan tradiciones patriarcales con el propósito ideológico de rodear de sacralidad a la acción de la justicia apelando al recuerdo de aquel primer cautiverio, transformando la acción del derecho en acto de piedad benevolente que emana justamente del explotador hacia el explotado. En otro orden de cosas, y más allá de su antigüedad intrínseca, este reempleo, y con signos opuestos a como aparecen reglamentaciones similares en Lv. XXV, 35-46 -donde se habla de trabajador con salario y se pretende proscribir las relaciones esclavistas-, revelan un mayor grado de corrupción de las viejas comunidades en esta etapa del surgimiento del Estado en la sociedad política (véase también Dt. XV, 12 y ss.).

La existencia en el texto de Ex. XXI, 2, de la frase "compra de esclavo Hebreo" pone de manifiesto el procedimiento de acumulación primaria de mano de obra para la clase dominante, tanto en la capa aristocrática como en la patriarcal de las propias torres genealógicas. Pero además de esta primer constatación, el contenido del vers. 4 es de

una prístina claridad para exaltar la variedad de formas que asumió en la Antigüedad la coerción extraeconómica (y cuya naturaleza multiforme señalé en los comienzos de este estudio, ampliando su radio de acción a lo jurídico-político), cuyo sentido final se completa en el vers. 5:

Ex. XXI, 4-5:

4.- Si su amo lo casa y su mujer le da hijos o hijas, la mujer y los hijos continuarán siendo propiedad de su amo, y el saldrá solo.

5.- Pero si este esclavo dice: "Yo amo a mi señor, mi mujer y mis hijos, yo renuncio a la libertad".

Un examen inteligente del contenido de estos versículos muestra la mecánica empleada para reasegurar el mantenimiento del tipo especial de relación de explotación de la mano de obra, forzando de manera indirecta, pero sin violar la propia ley, a la continuidad del vínculo de dependencia preexistente pero reconvertido en una nueva figura jurídica: la esclavitud voluntaria, que reviste aspectos muy cercanos a la servidumbre. El vers. 6, lo dice, concretamente, cuando señala que trás esta declaración del esclavo el amo le perforará el lóbulo de la oreja como marca y éste, con su familia, estará a su servicio para siempre.

Es evidente que es un recurso perverso pero que debió estar muy difundido ya que el no renunciar a la liberación encadenaba la rotura definitiva del vínculo familiar, vínculo al que había sido inducido, u obligado, por el amo durante los siete años a que estaba sujeto según la ley.

A mi entender, esta es una razón de mucho peso para considerar al Código de la Alianza como un poderoso instrumento de corrupción de las antiguas comunidades libres que actúa como factor desintegrador de la sociedad igualitaria, a la vez que refuerza los lazos de dependencia de una masa explotada respecto de la clase explotadora.

En el orden de las relaciones económicas propiamente dichas, las estipulaciones del Código muestran, como no puede

ser de otro modo, una estrecha coherencia interna con las reglamentaciones de las relaciones esclavizantes y el fomento de su continuidad a través de relaciones cuasi-serviles. Por ejemplo, en Ex. XXII 24 se expresa:

> 24.- Si prestas dinero a alguno de mi pueblo, al indigente que está contigo, no serás para él un acreedor: tu no le impondrás interés.

Esta prohibición, a semejanza de lo que sucede con la esclavitud, tampoco está formulada de manera que el préstamo a interés sea suprimido en las relaciones económicas, sólo se establece un límite de aplicación referido a aquellos sectores que habiendo caído en un extremo grado de miseria permitía a la clase dominante ejercer una política populista que sin duda servía para aumentar adeptos a la minoría vencedora. Es lógico pensar que este préstamo a un indigente, desde un principio debía suponer la irrecuperabilidad del dinero prestado y menos del interés sobre el mismo: yo creo que lo que aquí está contenido, en realidad, no es lo que en apariencia se expresa, sino la forma de subsidiar algún tipo de "clientela" sobre libres empobrecidos o liberados de la esclavitud.

Cassuto, sin embargo, en el comentario de este versículo, sostiene que el mismo revela que el préstamo se prohibía entre los hebreos pero no con extranjeros (cananeos), hecho que no me parece muy convincente dado que el objetivo de dominación fundamental en la época de la formación del Estado era la masa de las comunidades libres del antiguo Israel que eran lo socialmente antagónico y no la población cananea que, a partir del hecho mismo de la conquista, habían pasado a integrar el estrato básico de los sometidos a explotación (30).

Respecto de los sentimientos de piedad hacia las masas empobrecidas, el Código también establece estipulaciones de contenido moderador dirigidas a conciliar las tensiones sociales imperantes: es la concesión necesaria para lorar consenso político y hacer soportable la creciente opresión que

deriva del incipiente Estado clasista. Ello puede verse,por ejemplo en Ex. XXII, 25-26, cuando se determina la inembargabilidad de las vestiduras, lo que significa normas de protección mínimas para estos pobres. A su vez, en Ex. XXII, 20-23, se contempla la situación de los extranjero-legalizando quizás el estado de comerciantes en tránsido-, así como la de viudas y huérfanos: todos gozarán, aunque naturalmente por distintos motivos, de la protección directa del rey. Estas reglamentaciones, sin embargo, no tienen ninguna originalidad de los hebreos, ya que disposiciones de tipo similar se hallan profusamente tanto en la legislación mesopotámica como en la literatura egipcia.

En las disposiciones de derecho privado referidas a la vida interna de las comunidades gentilicias, aparecen con claridad líneas destinadas a fomentar la pérdida del autocontrol y autogobierno que las mismas ejercían sobre sí mismas. Sin embargo, este es un hecho perfectamente lógico en el proceso de la consolidación de las clases en el seno de las formaciones políticas, porque tienden hacia una razonable subordinación de las antiguas costumbres tribales, como la de la venganza privada, al necesario ordenamiento de los intereses de seguridad y policía interior unitarios, propio de sociedades organizadas.

Desde el punto de vista de la categoría de progreso para las formaciones económico-sociales, esta intromisión en la vida interna de las comunidades fué un avance hacia la consolidación de un verdadero Estado, aunque, en términos concretos, fué el principio de la pérdida de autodeterminación de las comunidades, y el del acelerado sometimiento al control y explotación por la clase dominante de esta sociedad. Ello hace expresar, con razón a Pirenne: "La antigua solidaridad del clán, y aún la de la familia, se borra poco a poco, a medida que el poder central se organiza. El padre es desplazado de su poder de juez,en beneficio del Consejo de los Ancianos." (31)

La antigua "justicia privada" es así reemplazada por la represión pública: el honor de las familias ya no estará

protegido por la "guerra privada" sino por la ley (Ex.XXII, 15-16); la seguridad individual también será patrimonio del poder real (Ex. XXI, 16).

Estas reglamentaciones hacen de la equidad la base de la justicia -por lo menos así se pretende hacerlo aparecer, reemplazando la vieja justicia privada por el poder judicial público-. Los guardianes de estas leyes ya no serán los libres e iguales sino el Rey, y según lo que hemos analizado en torno al proceso general que rodea al alzamiento de Jehú, también la capa sacerdotal (cf. nuestro examen de Ex. XXII, 8 y la Nota 21 de este mismo trabajo). En este caso, también, será nuevamente la capa aristocrática la depositaria del poder de control social, la que lo ejercerá en beneficio de su consolidación como clase, procurando neutralizar los antagonismos ya sea por la vía de la conciliación directa o la coerción encubierta.

Estas formas de afirmación de la clase dominante en la estructura social, que se ejecutan por vías indirectas, están condicionadas por la vitalidad que aún poseen las comunidades gentilicias de la formación preclasista. Este hecho hace que algunas muy viejas instituciones deban ser respetadas, pero, en función de la nueva tendencia impuesta por la clase en ascenso, sufren la introducción de algunas modificaciones: tal el caso de lo que sucede con la venganza privada, respecto de la situación del vengador de la sangre quien no será castigado por la muerte del asesino de algún miembro de su familia o clan, salvo que no respete el asilo que el criminal hubiere, eventualmente, buscado junto al altar del templo, asilo que no tendrá efecto de protección si se demuestra que el crimen fue ejecutado con alevosía evidente (Ex. XXI, 12-14). La reglamentación de este sistema punitivo, que establece limitación en el accionar del vengador e introduce el juicio subjetivo sobre la calidad del asesinato, es la novedad en relación con los tiempos antiguos.

El análisis de la totalidad de los aspectos jurídicos del Código, si bien breve en el terreno de lo penal y pri-

vado -y cuyo estudio particular y exhaustivo reservo para una segunda parte de este trabajo, a realizar en el futuro- obedece a la convicción de que, a efectos de aprehender la naturaleza del proceso histórico bajo examen, sólo visto así como totalidad es posible demostrar que este cuerpo legal -como tantos otros- es la expresión de la ideología de una clase que instrumenta, simbióticamente, religión y derecho para asegurar su supremacía como tal a la vez que el desarrollo de un verdadero Estado.

Es probablemente E. Fioravanti quien, a mi juicio, ha sintetizado mejor, desde el punto de vista teórico general, la función del cuerpo ideológico en una situación de transición entre un modo de producción y otro, como puede ser el caso del momento histórico en que tiene lugar la sublevación de Jehú y la promulgación del Código de la Alianza, que en el curso de estas páginas hemos analizado. Es por esta razón que he elegido, como cierre de este breve artículo, citar, por su claridad expresiva, su pensamiento:

> "... si bien en un modo de producción determinado es la clase dominante la que detenta el cuerpo ideológico dominante, en un modo de producción de transición, iniciado con la ruptura de las antiguas estructuras político-jurídicas y por la conquista del poder político por la nueva clase dominante, es la clase depuesta del poder y que ejercía hasta entonces la dominación la que aún conserva la mayor audiencia ideológica, es decir su cuerpo ideológico conserva la dominación e influye sobre la mayoría del pueblo. Con la toma del poder por la nueva clase dominante se inicia una fuerte lucha ideológica contra el cuerpo ideológico de la antigua clase dominante, lucha que durará todo el período de transición y que acabará cambiando la mentalidad del hombre colectivo. De esta manera, la dominación ideológica va pasando gradualmente a la clase que controla el poder, la cual constituye un fuerte aparato ideológico dentro del Estado, aparato que va a emplear para destruir los

antiguos vestigios de la antigua ideología sustituyéndola por otra nueva que sea instrumento exclusivo de la nueva clase reinante para mantener y desarrollar en su beneficio el status social." (32).

Prof. Bernardo Gandulla

Buenos Aires

marzo de 1989

* NOTA: El presente trabajo fue presentado como ponencia al VI° Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos (ALADA)
La Habana-Cuba, setiembre de 1989.-

NOTAS

(1) Sobre la sociedad política y su evolución hacia el estado, ver: KRADER, F.- ROSSI, I: Antropología Política, ed. Anagrama, Barcelona, 1982, Cap. II, p. 47 y ss.

(2) FIORAVANTI, E.: El Concepto de Modo de Producción, Cap. IX; parágrafo 2, p. 209 ss., Ed. Península, Barcelona, 1983.

(3) Sobre los actos de condonación de deudas puede verse:
FINKELSTEIN, J.J.: Amisaduqa's Edict and the Babylonian Law Codes, JCS, XV, Nº 3, 1966. Pallo- Babylonienne, JESHO, Part II, 1961.
BOTTERO, J.: Désordre économique et annulations des déttes en Mesopotamie à l'époque.
KLIMA, J.: Quelques reflexions sur les Droits de l'Antiquité, Ar.Or. 37, 1969.
DIAKONOFF, I.M.: On the Structure of the Old Babylonian Society, en KLENGEL, ed.: Beiträge zur Sozialen Struktur des Alten Vorderasien, Berlin, 1970.

(4) El empleo que hago aquí del concepto "clases", y su reiterada utilización a lo largo de todo el trabajo merece una explicación, que nos lleva a uno de los problemas más arduos con el que nos enfrentamos los que nos dedicamos al estudio de las sociedades antiguas: el del vocabulario histórico.
Considero que la verificación empírica del marco teórico del materialismo histórico en estas realidades conlleva un enriquecimiento del mismo, ampliando la calidad de sus conceptos. Tal ocurre con el de "clase".
Mucho se ha discutido, y se discute, sobre si puede caracterizarse a estas formaciones como "sociedades de clase", y se adoptan, en cambio, términos menos precisos como el de "capa", creyendo reflejar mejor la imprecisión existente en el espectro social que se analiza; debo reconocer que aquí también uso dicho término, pero ello se hace con el criterio de precisar las subdivisiones internas de una clase, que en muchos casos puede asimilarse a "facciones", concepto que debo, en este caso, al talento investigativo de mi colega y amiga la Lic. Ana María FUND PATRON.
De lo expuesto, resulta que para mí es posible hablar de "clases" en las antiguas formaciones orientales. Lo que es preciso aclarar es

que el error ha partido de conceptualizar de manera unilateral a las "clases", tomando en consideración el supuesto de que Marx sólo pensaba como tal a las partes antagónicas de la sociedad capitalista. Ello constituye, a mi juicio, un completo error. En toda sociedad donde existe una situación comprobable de explotación, existen clases, por eso es que no puede haber una sola forma de definir una clase: la de las clases de la sociedad capitalista. La verificación de la existencia de explotados y beneficiarios de la explotación habla en contra de las actitudes temerosas, y advierte sobre las intencionalidades ideológicas de algunos científicos.

Asumido así el problema, se debe proceder a una definición nueva y general del concepto "clase" que tanto en lo global como en lo particular habrá de diferenciarlo del que se utiliza para el modo de producción capitalista, ya que siendo éste el fin de todo un largo proceso evolutivo, sus clases también están impregnadas de alta complejidad.

Es cierto que Marx nunca expuso sistemáticamente su concepto de "clase",lo que no es igual a que no lo tuviera precisado y no se encontrara contenido en el conjunto de su obra. Estoy completamente de acuerdo que, como dice Paul CARTLEDGE, en "En torno a la revolución espartana" (en El marxismo y los estudios clásicos, p. 59, Ed. Akal, Barcelona, 1981) "...se puede defender que por clase, Marx entendía una relación que surgía de la posición en el sistema de la posesión de propiedad privada, y sobre todo de la posesión y control de los medios de producción empleados en un estadio dado de la sociedad. La posesión diferencial trae consigo la explotación, la apropiación desigual del excedente de producción, y por tanto, antagonismos y luchas de clases".

Y en nota de comentario, agrega Cartledge: "La explotación es la esencia de la clase y la lucha de clases. Como claramente explicaron G. Dupré y P. Rey, en Reflections of the pertinence of a theory of the History of exchange (Economy and Society, 2, 1973, p. 152): "(la explotación) existe, porque el uso del excedente por parte de un grupo (o un agregado) que no ha prestado el correspondiente excedente reproduce las condiciones de una nueva extorsión del excedente de trabajo a partir de los productores".

Pero si la "falta" de una definición propia de Marx fuera un verda-

dero impedimento para el concepto materialista histórico de "clase" en la Antigüedad, ello estaría perfectamente superado por la altura teórica de Lenin quien las definió como "grandes grupos de gente que se diferencian unos de otros, según el lugar que ocupan en su sistema históricamente determinado de producción social, por su rol en la organización social del trabajo y en consecuencia por la manera y posibilidades de adquirir la parte de la riqueza social de la que éllos disponen" (LENIN, V.I.L.: Selected Works, vol. III, p. 248).
Todo lo contenido en estas definiciones muestra la pertinencia de hablar de "clases" en el Oriente Antiguo, haciendo la salvedad de que se trata de una forma específica de dicho concepto, porque si bien es cierto que no es dominante la propiedad privada de la tierra, si lo es la propiedad privada de los medios de producción (medios de trabajo), y existe la apropiación privada del excedente, en forma de renta en producto y en trabajo, ya sea en Mesopotamia como en Palestina, y que constituye el sostén de una clase ociosa que es la que dirige el Estado: la condición jurídica y económica de este sector de la población no al igual a la de las masas de las comunidades gentilicias y a su vez difiere de las torres patriarcales. De no ser ello un hecho real no habría razón para la existencia de las árduas luchas para el control del poder político en estas sociedades, como no lo habría en ninguna otra, y en el Código de la Alianza, por ejemplo, no existirían disposiciones tan precisas sobre la extracción de las primicias de la producción agrícolo-pastoril como las que se fijan en Ex. XXII, 28-29.
La necesidad de esta disgresión relativa al vocabulario muestra cuán necesario sería hacer un largo examen sobre estos problemas, que abarcan mucho más que el concepto "clase", e incluyen: propiedad, posesión, usufructo, distribución-reciprocidad, dinero, compra, venta, intercambio, etc. incluyendo las cuestiones en torno al empleo del término "feudalismo", con óptica no europeocéntrica. Espero, en el futuro, dedicar un ensayo al respecto.

(5) ROSENVASSER, A.: Fundamentación Histórica del Código de la Alianza, Cap. 11, p. 219 y ss., MAIA, Buenos Aires, 1947.

(6) ROSENVASSER: Op. cit., Cap. 11, p. 226-231.

(7) GANDULLA, B.: El Politeísmo monolátrico de las comunidades gentilicias hebreas, en Estudios de Asia y Africa Nº 78, Octubre-diciembre, 1988, El Colegio de México, México.

(8) LIVERANI, M.: Communautés de village et Palais royal dans la Syrie du IIeme. millenaire, JESHO, vol. XVIII, Part. II, June 1975, Leiden; JANKOWSKA, N.: The role of the extended family in the State of Arrapha, OIKUMENE.

(90 Sobre las posturas críticas tradicionales ver: ROSENVASSER, A.: Op. cit., Cap. 1 a 4; CAZELLES, H.: Etudes sur le Code de l'Alliance (reseña crítica de van der Plöeg en Bi. Or. IV, Nº 5, 1947); DE VAUX, R.: Les Institutions de l'Ancien Testament, Desclee de Brower, 1958; ALBRIGHT, W. F.: From Stone Age to Cristianity, London, 1940; Idem: The Old Testament and the Archaeology of the Ancient Near East (en ROWLEY, ed.: The Old Testament and Modern Study, 1951); ROBERTSON, E.: The Old Testament Problem and Other Essay, 1950; BENTZEN, A.: Introduction to the Old Testament, 1952; LODS, A.: Histoire de la litterature hebraïque et juive, 1950; EIS - FELD, O.: The Old Testament. An Introduction, 1964.

(10) GANDULLA, B.: Op. cit., Estudios de Asia y Africa, Nº 78.

(11) WEBER, M.: Das Antike Judentum , 1923. Citado por Rosenvasser en Op. cit., Cap. 11, p. 223-224. Mi observación sobre la apelación a la autoridad de Weber, hecha recientemente, por importantes investigadores se confirma a través de la crítica que G.E.M. de SAINT-CROIX (Karl Marx y la Historia de la Antigüedad Clásica, en El Marxismo y los Estudios Clásicos, Akal, 1981) hace a Finley, cuando dice que éste, en La Economía de la Antigüedad "ha rechazado explícitamente un análisis marxista en términos de clase económica y ha vuelto a una clasificación por estatus que me parece virtualmente idéntica a la de Weber". Creo conveniente aclarar que para Weber el estatus social es el tipo más útil de clasificación. No es que Weber fuera completamente adverso a Marx, pues reconocía las virtudes del método y los conceptos de éste, pero quiso hacer una comprensión bien diferente de las clases económicas: la clase para él se determina por el interés de prestigio, fundamentalmente. De allí su definición de la estratificación social como "evolución social de honor" (soziale Einschätzung der Ehre).

(12) GODELIER, M.: Hacia una teoría marxista de los hechos religiosos, en Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades Primitivas, Tercera Parte, Cap. XII, Ed. Siglo XXI, 1974.

(13) FIORAVANTI, E.: Op. cit., Cap. II.

(14) MARX, K.: Introducción General a la Crítica de la Economía Política, Pasado y Presente, 1, Córdoba, 1968. Allí Marx indica que en la formación social feudal era la religión (el catolicismo) lo que ejercía el papel dominante, como en la Grecia Clásica lo había sido la política.

(15) ROSENVASSER, A.: Op. Cit., Cap. III.

(16) PIRENNE, J.: La Société Hebraïque d'aprés la Bible, Cap. V, p. 122 y ss., Paris, 1965.

(17) Según la versión de los Setenta, después de Tibni, se hallaba su hermano Joram enfrentando a Omri. Ello muestra que se trataba de una fracción minoritaria de la clase aristocrática, dado que su hueste no contaba con apoyo popular. Se hace evidente el carácter de "hombre nuevo" de Omri, en el hecho de que el texto bíblico no registra para él ni el nombre de su padre ni de pariente alguno.

(18) Sobre la intervención de cuerpos cívicos en asuntos del Estado, en momentos de crisis políticas, o por ausencia del poder central, ver Cartas de El Amarna Nº 59, 100, 139-140, en el artículo de H. REVIV: On the representative urban institutions and the self-government in Syro-Palestine in the 2nd. half of the II millennium, JESHO, vol. XII, 1969 y también en Liverani, M.: Op. Cit.

(19) GANDULLA, B.: Op. Cit.

(20) La denominación Elohim, para la divinidad central de la monolatría hebrea, según lo he expuesto extensamente en mi trabajo publicado en Estudios de Asia y Africa, Nº 78, México, 1988, es una expresión en plural que sugiere la idea de "dioses", y también la asimilación de varias divinidades en un solo principio. La base de este nombre se halla en el dios El, denominación de la principal divinidad cananea que durante la conquista de Canaan absorbe al antiguo dios dél padre de los hebreos nómades.El resultado de esta asimilación -como he indicado en mi estudio antecitado, Nota 7- aflora en las narraciones patriarcales donde se contienen apelaciones compuestas por el elemento "el", seguidas de un sustantivo: El Elyon (Gn. XIV, 18-22), El Olam (Gn. XXI, 33), El Betel (Gn. XXXI, 13; XXXV, 7), El Shadday (Gn. XVII, 1; XXVIII, 3; XXXV, 11; XLIII, 14; XLIX, 25).

A propósito de Elyon, que es de donde se presume procede con mayor certeza la denominación Elohim, dice mi maestro el Dr. Rosenvasser, en su excelente estudio "Yahvé en Jerusalem" (Colección Estudios Nº

6, Facultad de Filosofía y Letras,Universidad de Buenos Aires,1979): "¿Quién es El Elyon? Elyon (Hypsistos) figura como dios primero en la mitología fenicia. FILON de BIBLOS (s. I d.C.), que recogió la Historia fenicia atribuída a Sankhuniaton (personaje que vivió antes de la guerra troyana), lo menciona como "Elium llamado Hypsistos", y lo coloca como el antecesor de El (Kronos). Los descubrimientos de Ras Shamra o Ugarit, han venido a demostrar que la obra de Filón de Biblos no era una falsificación y que la Historia fenicia de Sankhuniaton pertenecía probablemente al siglo XIII a.C. La mitología fenicia de los textos de Ras Shamra (s. XIV a.C.) coincide con la de Sankhuniaton. Pero Eliun no figura en los textos de Ras Shamra, donde creyeron encontrarlo Dussaud y otros. Es probable que fuese solamente una forma del gran dios El. Dussaud sostiene que Eliun "es una entidad muy antigua que ha sido suplantado por El, y esto lo corrobora a su manera Dt XXXIII, 8 cuando nos dice que Elyon ha repartido los territorios según el número de los hijos de El: se trata evidentemente, de las naciones de Siria y Palestina." La verdad es que si en Filón de Biblos, El aparece como el sucesor de Eliun (El es hijo de Uranos y de Ge, pero Elyun es solamente un desdoblamiento de Uranos, su hijo), en los textos de Ras Shamra es el gran dios del mundo, dios de dioses, que preside la reunión de los dioses en el Olimpo fenicio, la montaña del norte. Que El sea el nombre del gran dios de la mitología de Ras Shamra no impide que haya existido una variedad de Elim, más o menos locales, pero con atributos universales, como los que figuran en la Biblia con los nombres de El Elyon, El Olam, El Shaddai, del mismo modo que el Zeus olímpico de la mitología griega no fue obstáculo para que hubiese muchos Zeuses. Y no parece acertado Dussaud cuando afirma que los nombres de El Elyon, El Shaddai, El Olam son formas tardías que han resultado del añadido de epítetos a El, por obra de los redactores de los textos del Antiguo Testamento; como tampoco parece aceptable la certidumbre de ALBRIGHT de que ha sido Moisés quién "retuvo algunos apelativos tradicionales de la divinidad" ("Entre estos nombres, que conocemos de la primerísima poesía religiosa de Israel, tal como los Oráculos de Balaam,estaban El 'el poderoso', Elyon o Eli 'el exaltado' -usado por los cananeos como denominación de Baal, el gran dios de la tempestad, rey de los dioses- y Shaddai") y los "aplicó a la nueva figura de Yahvé"

"En verdad, estas viejas divinidades se identificaron con Yahvé después de la ocupación del país por los israelitas, y en lo que se refiere a El Elyon, que figura en Gn. XIV como creador del cielo y de la tierra, aparece en otros textos de la Biblia -textos de vieja extracción mitológica cananea- con el nombre sólo de Elyon, como dios de dioses, presidiendo la asamblea de los dioses, en las cimas de Safón, con calidad de sol o como dios de la tempestad, que dá su voz con los relámpagos, el granizo y el viento, esto es con las características del dios El y de su hijo Baal de la motología fenicia."

(21) En la Biblia Hebraica figura yarśiyᶜum que es la tercera persona plural del Imperfecto, construído en Hif'il, del verbo denominativo cāśaᶜ que está empleado , según GESENIUS, con acusativo por el redactor E (según P. JOUON: Grammaire de l'Hebreu Biblique, p. 372-373, 1947, acusativo de objeto efectuado), por ser este el uso habitual en derecho civil para condenar a un individuo como culpable. Según G.W. TATCHER (Dictionary of the Bible, ed. Hasting, D.D., p. 806, N.Y. 1958) la RVm (Englysh Revised Version margin) lee, tanto en Ex. XXI, 6 como en Ex. XXII, 8, "jueces", como una traducción de Elohim, pero considera que la palabra parece estar usada con el sentido de "Dios", dado en el texto de la RV (English Revised Version). Sin embargo, en nota de Comentario, Tatcher cita a DILLMANN (Kurzgefass tess exegetisches Handbuch zum AT) quien piensa que los jueces que juzgaban en un santuario eran llamados Elohim, por los antiguos hebreos.

(22) PIRENNE, J.: Op. Cit., p. 155.

(23) KRADER-ROSSI: Op. cit., p. 63.

(24) KRADER-ROSSI: Op. cit., p. 71.

(25) L. MAIR: Gobierno Primitivo, ed. Amorrortu.

(26) La supresión lisa y llana de documentos o relatos pertenecientes al período de Omri no debe llamar la atención. LODS, A.:(Histoire de la Litérature Hebraïque et Juïve),señala, a propósito de esto que: "Esta pequeña bibliotca, constituída por 24 libros es una selección realizada dentro de una literatura que, ciertamente, fue mucho más abundante. Esto muestra que para que 24 se salvaran, sin duda podríamos preguntarnos ¿cuántos rechazados debieron perecer en los distintos flujos y reflujos que caracterizaron la historia de Israel?".

Esta reflexión toma cuerpo real si pensamos que en la Biblia se hace mención a obras que nos son, hasta hoy, absolutamente desconocidas, como por ejemplo: el Libro del Justo o Libro del Canto (I Sm I, 18; Jos. X, 13); el Libro de las Guerras de Yahvé (Num. XXI, 14); las Crónicas de los Reyes de Israel y Judá, que se menciona reiteradamente en Reyes y que debía relatar toda la historia exterior de los reinos; las tres mil sentencias y los mil cinco cantos líricos de Salomón (I R V, 12). De estos, que debe pensarse que se perdieron, se conocen al menos sus nombres, en tanto que de otros nada sabemos, y fueron indudables víctimas de los antagonismos sociales en los distintos momentos de su agitada historia. Un testimonio de ello lo constituye Jer. XXIX, 24-29, donde se muestra que los rivales del profeta también recurrían al escrito para sus luchas.

La existencia de algunas cartas (II Sm. XI, 4; I R XXI, 8; II R X, 1-6; Jer. XXIX, 4-23; 26-28; 31-32) muestra que este género estuvo muy difundido, lo mismo que los datos aportados por Jeremías en Jer. XXXII, 10-15, sobre un contrato de venta nos informa sobre documentos comerciales, pero desgraciadamente y por motivos que son difíciles de establecer, aunque en algunos casos podemos sospechar, muy poco de estos documentos han llegado hasta nosotros.

(27) KRADER-ROSSI: Op. cit., p. 71-73.

(28) Constituye una importante cuestión teórica, de ninguna manera resuelta aún, lo relacionado con la situación de dependencia de las personas en su condición de "libre", "esclavo" o "siervo".

Dado el particular momento que significa la etapa de la sociedad de clases incipiente, también llamada sociedad de clases no desarrollada, y la transición de la sociedad política al Estado de clases, estas formaciones poseyeron un status jurídico, para las personas individuales, que también, y como es natural, era híbrido, en pasaje a un estadio superior: por ello participaba poderosamente de lo viejo, aunque revestía aspectos de lo nuevo.

La base de la comprensión del problema arranca del concepto de <u>qué era ser un hombre libre</u> en estas formaciones sociales. Para DIAKONOFF, en su <u>paper</u> al Vº Congreso Mundial de Historia Económica de Copenhaguen (Rural Communities in Ancient Near East, JESHO, 1975) era un hombre libre el que tuvo posibilidad de esgrimir potestades económicas sobre medios de producción y sobre tierras, estando basado

este poder económico en uno dos títulos legales (propiedad comunal o parcelas del Estado como pago de servicios) y también como un individuo que tenía derecho a participar en el autogobierno comunitario. Diakonoff entiende, y creo con razón, que el "ser libre" era más una categoría legal que económica, ya que economicamente pueden ser considerados como libres los integrantes de diferentes clases de estas sociedades.

Esta idea de Diakonoff, en realidad, se completa con la opinión de KOROSTOVTSEV (Las peculiaridades de la sociedad esclavista en el Antiguo Oriente, Moscú 1965; en BARTRA, R.: El modo de producción asiático, ed. Era, 1966) Korostovtsev dice que la libertad de los miembros de la comuna clasista era una libertad restringida. Esta es la consecuencia de un proceso vinculado a la formación del Estado, que tiene lugar porque entre los miembros de la comuna se está produciendo una estratificación social: el Estado es el de los miembros acomodados y privilegiados de la antigua comuna, que aspiran a legalizar sus derechos y privilegios y violar la igualdad secular de los miembros de dichas comunas.

Es evidente que el caracter legal de la condición de libre y su no correpondencia necesaria con la categoría económica nos muestra que este caracter jurídico tenía, en la incipiente sociedad de clases, un matiz difuso, que favorecía el aspecto restrictivo que le dá Korostovtsev. En los artículos del Código de Hammurabi, por ejemplo, que se refieren a los esclavos, en punto a lo económico, éstos no diferían de los libres, ya que podían poseeer bienes y naturalmente eran propietarios de los medios de trabajo, y eran, por tanto, sujeto de derecho y no cosas como entre los griegos. Esto creaba un estado casi indiferenciado entre unos y otros, entre la masa de trabajadores de las comunidades, que actuó como poderoso factor de corrupción de la vieja sociedad comunitaria. Las mismas imprecisiones las hemos destacado en este trabajo sobre el Código de la Alianza en torno a la esclavitud por deudas, la esclavitud voluntaria, o el regimen de servidumbre. Es cierto que se puede aducir que la esclavitud era un regimen para los vencidos, pero este argumento pierde fuerza si se analiza el contenido del artículo de I.J. GELB Prisoners of in war in Early Mesopotamia, JNES. Vol. 32, nº 1-2, 1973.

En realidad, esta libertad restringida de los libres y este régimen

de esclavitud no plena que registran los documentos jurídicos, en primer lugar, y la literatura del Oriente Antiguo en general, me hace pensar que la situación jurídico-económica de todos los sometidos a explotación fue nivelada más cercanamente al status del "siervo" que del "esclavo", pero la dilucidación de este problema, naturalmente me compromete a un trabajo extenso y referido exclusivamente a este tema.

(29) CASSUTO U.: A Commentary on the Book of Exodus, Part II, Section Three, First Paragraph, p. 265-266, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem, 1967.

(30) CASSUTO, U.: Op.cit., p. 291 y ss.

(31) PIRENNE, J.: Op.cit., p. 124.

(32) FIORAVANTI, E.: Op.cit., p. 213.

LA FUNDAMENTACION HISTORICA DEL CODIGO DE LA ALIANZA: REVISION DE DOS ENFOQUES VIGENTES

por Susana B. MURPHY

Las colecciones legislativas del Antiguo Testamento que nos han legado los hebreos aparecen contenidas en el Pentateuco. El Código de la Alianza (**Ex.** XX, 23-XXIII, 19), tema de estas consideraciones, ha planteado tradicionalmente el problema mayor de su datación, que la investigación no ha logrado precisar por la disparidad de criterios y de intereses de los historiadores. A ello debe sumarse el hecho de que la reconstrucción de la forma original del Código, diferente de la que hoy conocemos, presenta grandes dificultades.

A. Rosenvasser en el estudio a que alude nuestro título (1) sostiene que en el Código se ha recopilado en forma escrita la costumbre primitiva -leyes sobre aborto, ganado, seducción de doncella y quizás también las que prohibían la hechicería y la bestialidad (2); en otros casos el legislador habría procedido a reelaborar la costumbre, fuente inmediata del derecho, a los efectos de adaptarla a un nuevo orden económico-social, principalmente en la redacción de las leyes que versan sobre esclavos, homicidio, injurias a los padres y robo de personas. Por último, se habrían incorporado prescripciones que respondían exclusivamente a un nuevo orden de cosas. En efecto, dado que parte de la legislación se ocupa de limitar la venganza privada, restringir el derecho gentilicio, emancipar al esclavo por deudas, proteger al deudor, establecer la igualdad ante la ley y combatir el lujo, es posible postular para el período la existencia de una crisis social con serios problemas internos.

Las leyes del Código, en su contexto bíblico actual, aparecen insertadas en las narraciones referidas a la etapa nomádica "como anticipadas para un estado social, político y religioso futuro" (3); este supuesto que implica aceptar el carácter prospectivo de la legislación, según la tradición bíblica, invalida, en cambio, desde un punto de vista estrictamente histórico, todo intento de reconstruir la vida del pueblo hebreo basado en dicho supuesto: porque las leyes son el resultado o la consecuencia de

cambios en la estructura política y social de una comunidad, como lo prueban las antiguas colecciones legislativas del Cercano Oriente, cuya génesis debe buscarse en la necesidad de hacer frente a crisis socio-económicas.

A través de la documentación existente inferimos que los testimonios más antiguos existentes son de Mesopotamia. Los textos de reforma se remontan a la época de Entemena, rey de Lagash (hacia el 2430 a.C.), cuyas leyes determinaron la remisión de la esclavitud por deudas y por ser eximido del pago de la deuda (4). La reforma posterior de Urukagina (s.XXIV a.C.) (5) refleja conflictos que se habían suscitado entre el palacio y el templo -originados en la secularización en favor del rey de las tierras que pertenecían al dominio del templo y también en razón de los abusos que se habían cometido en desmedro de los integrantes de la comunidad. El Código de Ur-Nammu, promulgado a raíz del establecimiento de un nuevo estado (la Tercera Dinastía de Ur cuyo fundador fue el rey de ese nombre en la primera mitad del s. XXI a.C.), contiene reformas sociales y humanitarias que ponen en evidencia los problemas vigentes en el seno de la sociedad súmera. Análogamente el Código de Hammurabi (6), la obra legislativa más importante del Cercano Oriente por su extensión e influencia, sancionado bajo el reinado de ese monarca (1792-1750 a.C.) reguló las relaciones socio-económicas contemporáneas, mediante normas de derecho, patrimonial, de familia, penal y administrativo.

A partir de los ejemplos citados resulta pertinente considerar el problema del Código de la Alianza cuya fundamentación histórica, en tanto pieza clave de su datación, es una de las cuestiones fundamentales desarrolladas en la obra de Rosenvasser; a ella y a las cuestiones estrechamente vinculadas ceñiremos nuestra exposición en forma preferente.

El texto del Código aparecería vinculado al movimiento reformador del Norte dirigido por los primeros profetas Elías y Eliseo y por los rekabitas, quienes habían elevado sus protestas contra prácticas de culto similares a modelos extranjeros, proceso que habría de desembocar en la revolución de Jehú (841 a.C.).

Desde una perspectiva diferente, Henri Cazelles (6 bis) sostuvo que el Código se gestó en la época de la primera sedentarización de Israel (s. XII a.C.) (7), cuando el fin del nomadismo determinó una crisis social; la sociedad que el Código refleja tiene características primitivas, con una base económica pastoril, en la cual la agricultura

posee un valor complementario (8). Para fundamentar su hipótesis Cazelles aduce distintos argumentos, que iremos resumiendo y confrontando en las páginas que siguen.

a) **Los 'ibri, denominación nacional.**

El Código denomina **'ibri** a los esclavos (**Ex.** XXI, 2). En la opinión de Cazelles, el término les habría sido asignado a propósito de las relaciones que los hebreos mantuvieron con Egipto en el comienzo de su historia, y en el Código se emplearía el vocablo como una denominación nacional (9).

Para una mejor comprensión de su pensamiento y de las objeciones que se le formulan, debe tenerse en claro que el historiador francés trabaja presuponiendo una errónea identificación entre los **'ibri** y los **habiru** o **apiru** y la mención que se hace de estos últimos en documentos egipcios no significa una designación concreta de los hebreos o israelitas (10). Koch afirma que si bien los **apiru** de las inscripciones ramésidas son los mismos **ibrim** de las tradiciones de Exodo, éstos son sólo parte de un grupo mayor de hebreos (11). El vocablo **'ibri** denotaría un elemento social -siendo éste el caso de la ley de **Exodo** XXI- y sólo a posteriori fue adquiriendo una connotación étnica. La denominación reviste un sentido social, porque denota en todos los casos un modo de vida; si los **habiru** hubiesen pertenecido todos a un mismo tronco gentilicio, por fuerza habrían hablado un mismo idioma, pero los nombres propios -bastante numerosos- que de ellos conocemos, son tanto semítico-occidentales como babilónicos, asirios y hasta hurreos o de origen desconocido; en el caso de los **habiru** es difícil encontrar atisbos de organización tribal o de clan (12). Acotemos, por último, que esta tesis de Cazelles, que supone la existencia en el s. XII de una entidad nacional hebrea, no condice con lo que surge del contenido del "Canto de Débora" coetáneo (**Jueces** V) en el que la mención particular de las diez tribus que enfrentan a los cananeos sólo permite inducir una alianza militar ocasional, pero es anterior a toda forma de asociación nacional.

b) **Los altares de piedra tallada y con gradas**

El segundo argumento aducido por Cazelles es

el que infiere de la Ley del Altar (**Ex.** XX, 24-26):

"Altar de tierra harás para mí y sacrificarás sobre él tus holocaustos y tus pacíficos, tus ovejas y tus vacas: en cualquier lugar donde yo hiciere que esté la memoria de mi nombre, vendré a ti, y te bendeciré".

"Y si me hicieres altar de piedras, no las labres de cantería; porque si alzares tu pico sobre él, tú lo profanarás".

"Y no subirás por gradas a mi altar, porque tu desnudez no sea junto a él descubierta". (13)

La existencia en Palestina de altares de piedra tallada y con gradas, aludidos en los versículos citados, propios de una tradición egipcio-cananea, singularmente los hallados en Laquish (templo III, destruído en 1230 a.C.) y en Petra, proveyó al investigador francés de una prueba arqueológica que abonaba su postulación del s. XIII como época de elaboración del Código. Pero las excavaciones permitieron conocer diversos tipos de altares en Meggido y Sikhem que no pueden atribuirse a santuarios israelitas y aún el carácter de altares de esas evidencias arqueológicas ha sido razonablemente objetado (14).

Contrariamente, el medio histórico en que hubo de moverse el legislador del Código, a juzgar por la existencia de un lujoso arte de construir y de una centralización del culto, implícitas en el texto bíblico reproducido, es propio del s. IX en opinión de Eissfeldt (15).

c) El Código y la tradición egipcia

1.- Las leyes humanitarias

El Código reflejaría por su carácter humanitario las tradiciones políticas egipcias (16). Esta afirmación concuerda con las características de la historia tradicional hebrea, en la cual lo mejor de ella aparece estrechamente vinculado con Egipto y su influencia (17).

Según Cazelles, las leyes humanitarias de **Ex.** XXII, 21-22, XXIII, 6-9, que conceden especial protección a los pobres, a los pobres, a los extranjeros, a los huérfanos y a las viudas, tienen una notoria influencia egipcia. Sin embargo, ya la reforma de Urukagina en Mesopotamia había otorgado protección similar en beneficio de esos sectores y representa una de las primeras afirmaciones conocidas de una idea que está profundamente arraigada en la ciudad-templo súmera y que se encuentra formulada

de una manera coincidente en la mayor parte de los códigos del Cercano Oriente (18). Esto es comprensible, porque en una sociedad de este tipo los individuos conviven en comunidades naturales de familias y clanes que se han relacionado por lazos comunes de sangre; el clan garantiza la seguridad individual de la vida de sus miembros y es responsable de cada uno de sus integrantes y del clan en general. Es precisamente en este tipo de sociedad donde existen grupos de personas que se hallan en situación dificultosa por ser los elementos no productivos, singularmente la viuda y los huérfanos. Estos grupos desarrollaron un agudo sentido de la responsabilidad hacia el otro y brindaron protección, incluso a aquellos que no estaban ligados por lazos de sangre; es justamente en esas relaciones de parentesco donde se halla el origen del sentido de responsabilidad social. Posteriormente al asentarse en Canaán preservaron esas características que luego incorporaron a la legislación (19).

2.- **Autoría**

Rasgo saliente del Código es su carácter eminentemente religioso, en tanto es proclamado por la divinidad misma; ella es quien dispone los mandamientos y leyes y encomienda a Moisés que sea su mediador. Consecuentemente, desde su perspectiva tradicionalista Cazelles sostiene que, puesto que el Código de la Alianza es la ley dada por Moisés a las tribus de Rubén y Gad en Transjordania, Moisés habría sido su autor. Pero si bien la firmeza de la tradición hebrea sobre la actividad legislativa de esta figura bíblica sirve de soporte a esta asignación de autoría, la Torah hebrea no pudo haber sido la creación de un solo legislador; las leyes se van gestando lentamente a medida que en distintos momentos se producen cambios en el seno de una sociedad, tal como se evidencia en los textos legales del Cercano Oriente en los cuales se ha recopilado el derecho consuetudinario y la legislación nueva con sus artículos de reforma (20). Esta postura tradicionalista merece serios reparos también en lo referente a la autoría.

El enfoque de Cazelles al que hemos aludido es coherente con su concepción tradicionalista. Para este investigador francés, la presunta convivencia de Moisés con las tradiciones políticas egipcias y con la religión atoniana instaurada por Amenofis IV entre 1367 y 1352 a.C.

habría fortalecido el monoteísmo hebreo tradicional y se habría enriquecido con una cualidad moral ausente en la concepción de El Amarna (21). Pero es Rosenvasser quien, al negar toda relación de dependencia entre las tradiciones egipcias y el desarrollo de la religión hebrea, plantea la objeción más consistente a aquella postura. El monoteísmo hebreo a que Cazelles aludía es todavía un monoteísmo nacional y sólo desde el siglo VII a.C. aparece en Israel una nueva corriente monoteísta que por su sentido cosmogónico o cosmológico manifiesta influencias del antiguo fondo cultural del Oriente; el monoteísmo moral se hará presente, a su vez, en la prédica profética de los siglos VIII-VII a.C. en Amós, Oseas, Isaías y Jeremías y sus efectos en los libros históricos y en los códigos. La legislación hebrea no contiene referencias expresas o implícitas a prácticas egipcias y en ella las circunstancias de la vida en Egipto son evocadas esencialmente como tiempos de esclavitud (22).

d) Estructura social

Tanto Cazelles como George Mendenhall sostienen que el Código de la Alianza no refleja la existencia de categorías sociales claramente diferenciadas, tal como se manifiesta en la época de los profetas (23). Sin embargo, de las mismas prescripciones del texto legislativo se induce una neta diferenciación en grupos sociales: Ex. XXI, 1-7 legisla sobre la situación del esclavo.

"Estas son las leyes que les propondrás".

"Si comprares siervo hebreo, seis años servirá; mas al séptimo saldrá libre de balde";

"Si entró solo, solo saldrá; si tenía mujer, saldrá y su mujer con él";

"Si su amo le hubiere dado mujer, y ella le diere hijos o hijas, la mujer y sus hijos serán de su amo, y él saldrá solo";

"Y si el siervo dijere: Yo amo a mi señor, a mi mujer y a mis hijos, no saldrá libre;

entonces su amo lo llevará ante los jueces, y le hará estar junto a la puerta o al poste; y su amo le horadará la oreja con lesna, y será su siervo para siempre";

"Y cuando alguno vendiere su hija por sierva, no saldrá ella como suelen salir los siervos" (24).

Ex. XXIII, 3 y 6, denota la opresión del pobre y del mendigo:

"Ni al pobre distinguirás en su causa"

"No pervertirás el derecho de tu mendigo en su pleito".

El hecho que determinó la situación descripta fue el asentamiento hebreo en Palestina, como consecuencia del cual se generaron cambios sociales. La gran innovación fue la apropiación de la tierra que promovió un nuevo tipo de vida y trajo aparejados graves problemas (25). Con el surgimiento del Estado y el crecimiento de las ciudades, las propiedades comenzaron a concentrarse en pocas manos; esto dio origen al latifundio y se produjo una ruptura en el sistema social que determinó el empobrecimiento de los campesinos, quienes después de haberse endeudado procurando conservarse como poseedores libres, terminaron por perder su tierra y su libertad (26), según el cuadro claramente pintado por Amós en época posterior (27). Lo agudo de la crisis se advierte en la disposición que castiga el robo y la venta de personas con la pena de muerte (**Ex.** XXI, 16); también hay referencias a los préstamos y la usura es condenada explícitamente (**Ex.** XXII, 28).

e) <u>Organización de la justicia</u>

Mendenhall afirma que el procedimiento judicial estaba en cada región a cargo de los más ancianos; el juicio se realizaba en las puertas de la ciudad y es ésta precisamente la situación que ha presupuesto para el Código de la Alianza (29). Sin embargo, de sus prescripciones no se infiere que haya sido éste el mecanismo empleado. Según Cazelles el procedimiento que aparece en el Código es exclusivamente oral, en el que se concede gran importancia a las declaraciones, testimonios y manifestaciones colectivas, y afirma que el tribunal (**din**) no se menciona en el texto (30).

Sobre el particular, en un estudio sobre legislación hebrea Van der Ploeg, tras haber analizado cada uno de los términos que en hebreo expresan la idea de derecho o ley, concluyó que esta lengua utiliza numerosos sinónimos como **torah, mišpat, ḥoq, ḥuqqah, din**, no existiendo entre ellos diferentes matices de significado. El término **mišpat** no sólo denota **"pronunciar un veredicto"** sino que en él se engloba todo el proceso judicial y sus

efectos inmediatos. Esto aparece claramente expresado en **Ex.** XXI, 1 (31); asimismo **Ex.** XXII, 9, sin emplear el término **din**, refleja claramente la existencia de un tribunal:

"sobre buey, sobre asno, sobre oveja, sobre vestido, sobre toda cosa perdida, cuando uno dijere: Esto es mío, la causa de ambos vendrá delante de los jueces; y el que los jueces condenaren, pagará el doble a su prójimo".

En **Ex.** XXII, 13 se someten al juez pruebas de hecho; el pastor acusado de la pérdida de una bestia llevará los restos del animal despedazado por las fieras:

"Y si le hubiere sido arrebatado por fiera, le traerá testimonio, y no pagará lo arrebatado".

Considerando todo lo aducido, el tribunal dictamina sobre la culpabilidad o inocencia del litigante y en caso de no resolverse el problema, se recurre al juramento. En el Código se agrupan otros casos (**Ex.** XXIII, 6-10).

f) **El nasi'**

El título de **nasi'**, **"príncipe"**, **"jefe"**, es un término problemático y aparece registrado una sola vez en el Código (**Ex.** XXII, 28):

"No denostarás a los jueces, ni maldecirás al príncipe de tu pueblo"

ofrece por su alcance semántico y su empleo en distintos períodos, un posible indicio para la datación de ese texto legal, sobre el cual, sin embargo, no se ha logrado acuerdo entre los estudiosos.

En la cita del Código que hemos reproducido, la escuela tradicionalista ha entendido que la prohibición de blasfemar se refiere al **"príncipe"** y no al **"rey"**, de modo que el versículo aludido vendría a apoyar su tesis central de una redacción anterior a la monarquía. El término aparece más de un centenar de veces en la Biblia hebrea (32) mayormente en relatos antiguos (**Génesis** XXXIV, 2; **Josué** XIII, 21 y XVII, 4 y **passim**) y en otros tardíos elaborados por la escuela sacerdotal (**Ezequiel** VII, 27, XII, 10 y 12 y **passim**). Según Cazelles el vocablo desaparece hacia el final de la época de los Jueces y considera al **nasi'** como una autoridad social equiparable al **šaij "jeque" nómada**, institución que cae en desuso durante la monarquía (33). Sobre este particular De Vaux observó que es difícil establecer el equivalente del **šaij** nómada entre los hebreos y el nombre con el que se lo designaba, de

modo que no puede afirmarse con seguridad que fuese el de **nasi'** (34).

Curiosamente las opiniones anteriores parecen no haber reparado suficientemente en el hecho de que el término considerado se registra también en el **Libro de Reyes** (XI, 34), aplicado a Salomón:

"Pero no quitaré nada del reino de sus manos, sino que lo retendré por rey (nasi') todos los días de su vida, por amor a David mi siervo".

En el episodio de la viña de Naboth (I **Reyes** XXI, 10):

"y poned a dos hombres perversos delante de él, que atestigüen contra él y digan: Tú has blasfemado a Dios y al rey. Y entonces sacadlo, y apedreadlo para que muera" la asociación que se hace de Dios y del rey demuestra la existencia de una vieja fórmula similar a la registrada en el Código de la Alianza; en este último se habría sustituído la palabra **"rey"** por la de **"príncipe"** (**nasi'**). Rosenvasser dio una posible explicación para la aparición del título que analizamos en el texto del Código: la expresión acaso pudo incorporarse en el programa reformador de la revolución de Jehú (s. IX a.C.) como una reacción contra el abuso de poder, a partir de la cual el rey sólo merecería el título de **nasi'**, en cuanto éste denota una antigua y tradicional denominación de la autoridad más alta en un sistema jerárquico natural (35).

g) El Código como producto de las reformas sociales y religiosas del s. IX

Durante el s. IX a.C. los profetas Elías y su discípulo Eliseo elevaron sus protestas contra la casa de Omri (885-841 a.C.) debido a los graves problemas sociales y religiosos que se habían generado como consecuencia de la política profenicia instaurada por sus reyes; el centro dominante fue Samaria, donde el Baal extranjero había llegado a competir como igual o superior con el viejo dios nacional Yahvé y su influencia había alcanzado al reino de Judá. En tanto Elías desarrolló su lucha individualmente, Eliseo encabezó un verdadero movimiento opositor. En este mismo proceso se destaca la figura de Jonadab ben Rekab, quien participó con Jehú, a quien ya nos hemos referido en el apartado anterior, en el movimiento contra los Omridas (2 **Reyes** X, 15-24). Los rekabitas exhibían en plena civilización sedentaria los más severos há-

bitos nomádicos; eran fervorosos yahvistas y el estilo de vida que preconizaban constituía el ideal de pureza frente a la corrupción que la política instaurada había engendrado. La circunstancia de que Elías y Eliseo fuesen oriundos de Palestina Oriental, zona próxima al desierto, permite sospechar que sus ideales de vida no diferían de los que manifestaban los rekabitas (36).

Este intenso movimiento reformador del s. IX pudo haber determinado las condiciones que hicieron propicia la elaboración del Código, tal como lo habíamos señalado en el comienzo de nuestra exposición, y como lo sostuvieron Eissfeldt y Rosenvasser en los trabajos a los que nos hemos referido permanentemente.

También esta explicación encuentra reparos en la postura tradicionalista. Según Cazelles es imposible hacer del medio profético de la época de Eliseo el centro de un movimiento de reformas sociales, puesto que el **Libro de Reyes** no menciona ninguna crisis social en esta época y Eliseo es un rico propietario que dispone de ganado (I **Reyes** XIX, 19) (37). Parecería no haber considerado la seguía terrible que se menciona en 1 **Reyes** XVII, 1, XVIII, 1 y que, habiéndose extendido a lo largo de tres años, debió haber provocado un profundo malestar en el seno del pueblo; tradición similar se halla en 2 **Reyes** VIII, 1; VI, 25 en relación con la hambruna que la invasión aramea provocó en Samaria. Estas referencias bíblicas estarían denunciado una crisis socio-económica indudable (38).

Fiel a su postura y con referencia al episodio de la viña de Naboth (1 **Reyes** XXI, 4-14), Cazelles sostiene que no se plantea una cuestión social sino un simple acto de tiranía real. Rosenvasser, desde una perspectiva diferente, aduce que el proceso de Naboth es el compendio de las injusticias sociales, cristalizado en un régimen legal chocante y en una práctica judicial arbitraria y corrompida, situación que evidenciaba la necesidad de una reforma (39).

Con relación al movimiento rekabita Cazelles advierte que el ideal que lo inspiraba era la simpleza y la pureza de la vida nomádica, pautas de vida que no pudieron haber dado origen al Código de la Alianza, surgido -según su postura- de un medio seminomádico en vías de sedentarización (40). Esta atinada observación del investigador no ha tomado en consideración una circunstancia relevante: toda mención que se hace de los rekabitas en la Biblia a-

parece en torno a las ciudades y no al desierto (**Jer. XXXV**). La disciplina rekabita aparece vinculada al grupo de los artesanos del metal, que se ocupan de la construcción de carros y armas; oficio cuya naturaleza impide al herrero establecerse en forma permanente en un domicilio o bien dedicarse a la agricultura (41).

También la actividad revolucionaria de Jehú fue analizada por Cazelles desde una perspectiva distinta; en su opinión aquélla no parece haber sido reformista con un sentido social sino esencialmente anti-baales y hostil a todo cuanto se refería a la familia de los Omri (42). Pero Rosenvasser advierte que la revolución de Jehú no pudo haberse limitado a la mera extirpación del culto de Baal; comprendió también la disposición de eliminar los males de una civilización que cifraba su interés en la riqueza, en la posesión de los bienes materiales y en el lujo, condena que el Código registra en forma expresa (**Ex. XX, 23**):

> **"No hagáis conmigo dioses de plata,**
> **ni dioses de oro os haréis".**

En las páginas que anteceden hemos intentado una revisión de las perspectivas desde las cuales se han considerado los problemas que el Código de la Alianza plantea a la investigación. Por su conexión estrecha con los otros aspectos involucrados, la datación del Código ha sido el eje de la argumentación, presente en la obra de quienes representan dos posturas claramente diferenciadas: la tradicional y la histórica. La confrontación meditada de los argumentos esenciales de cada una, que hemos tratado de exponer resumidamente en nuestro trabajo, nos autorizan a manifestar nuestra preferencia por la aproximación rigurosamente científica desde el punto de vista del historiador moderno que sustenta la tesis histórica, más cuidadosa en sus propuestas y más coherente con los supuestos de condicionamiento socioeconómico y político que explican las circunstancias a partir de las cuales surgen los cuerpos legales. Mayo de 1984.

NOTAS

(1) **ABRAHAM ROSENVASSER, Fundamentación histórica del Código de la Alianza**, Buenos Aires, 1947 (Maia, Círculo de Profesores de Historia Biblioteca de Estudios, III). En adelante abreviaremos **FHCA.**

(2) **Ex.** XXI, 18, 19, 22; 28-26; XXII, 1-4; XXII, 5-6, 10-15, 16, 18-19. **La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento.** Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569) revisada por Cipriano de Valera (1602): otras revisiones: 1862, 1909 y 1960, Sociedades Bíblicas de América Latina. Cf. **Biblia Hebraica**, ed. Rud. Kittel, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1962.

(3) **FHCA**, p. 25.

(4) Tradicionalmente estas medidas legales fueron consideradas las más antiguas hasta el descubrimiento de los textos del rey Entemena; cf. **JOSEF KLIMA, Sociedad y cultura en la antigua Mesopotamia**, Trad. de Matilde Moreno, Madrid, Akal, 1980, p. 180.

(5) **La Reforma de Urukagina**, en **SAMUEL N. KRAMER, The Sumerians. Their History, Culture and Character**, Chicago, University Chicago Press, 1963, p. 320.

(6) **G. R. DRIVER** y **JOHN C. MILES, The Babylonian Laws**, Oxford, Clarendon, 1955, vol. II.

(6 bis) **HENRI CAZELLES, Études sur le Code de l'Allliance**, Paris, Lebousey et Ané, 1946, p. 132. En adelante citaremos **CAZELLES.**

(7) En trabajos no referidos específicamente a nuestro tema otros investigadores propusieron dataciones diversas. Según Martín Noth, el Código de la Alianza puede datarse en la época de los Jueces, pues es en él donde verdaderamente se halla el origen más antiguo de la ley divina de Israel. Concuerda así con su propia teoría sobre la existencia de un centro anfictiónico; cf. **Historia de Israel** Barcelona, Garriga, 1966, p. 106. Actualmente esta posición no tiene mayor sustento, dado que el relato histórico denominado "Canto de Débora" (**Jueces** V) no menciona la participación de las tribus de Judá, Simeón y Leví, ni siquiera para acusarlas de tibieza como lo hace con las otras, lo que indica que estas tribus fueron incorporadas en época de David; por lo tanto no es posible hablar de la existencia de una anfictionía en Israel. George Mendenhall sostuvo que "el evento que condujo a la codificación fue el establecimiento de la monarquía hebrea; los cambios que se produjeron en la sociedad tuvieron lugar en el asentamiento de Israel en Canaán por lo que las leyes que se preservan son de un pueblo sedentario y no nómada"; cf. "Ancient Oriental and Biblical Law", en **The Biblical Archaeologist**, XVII (1954), 2, p. 37. Al respecto Hillers afirma que el Libro de la Alianza no pueden datarse en la época del Sinaí, ya que ha surgido de una comunidad que se ha asentado,

que vive en ciudades y que dedica a la agricultura; cf. **D. HILLERS, Covenant, The History of Biblical Ideas.**

(8) **CAZELLES**, p. 177.

(9) **A. ROSENVASSER, Egipto y Palestina en la antigüedad**, La Plata,1964, p. 39. Cf. **DIANA ROCCO, Los Habiru. Nuevos enfoques para un viejo problema**, en **RIHAO** 6 (1982), pp. 113-124.

(10) **K. KOCH, Die Hebräer vom Auszug aus Aegypten bis zum Grossreich Davids**, en **Vetus Testamentum** 19 (1969), pp. 37-81. En Palestina en época ramésida apiru y hurreos constituyen un amplio sector de la población.

(11) **J. BOTTERO, Los Habiru, los nómadas y los sedentarios**, en **JORGE SILVA CASTILLO**, comp., **Nómadas y pueblos sedentarios**, México, El Colegio de México, 1982, cap. VII, p. 95.

(12) **La Santa Biblia**, ed. cit.

(13) **FHCA**, cf. **R. DE VAUX, Instituciones del Antiguo Testamento**, pp. 518-519. Cf. **BADAWY, Architecture in Ancient Egypt and the Near East**, 1966, p. 166.

(14) **OTTO EISSFELDT, op. cit.**, p. 218.

(15) **CAZELLES**, p. 179.

(16) **A. ROSENVASSER, Egipto y Palestina....**, p. 12.

(17) **A. FALKENSTEIN, La cité-temple sumérienne**, en **Cahiers d'Histoire Mondiale**, I (1954), Nº 4, p. 797.

(18) **H. EBERHARD von WALDOW, Social Responsability and Social Structure in Early Israel**, en **The Catholic Biblical Quarterly** XXXII (1970), pp. 185-188.

(19) **T. S. MEEK, Hebrew Origins**, FRSC, 1950, p. 56.

(20) **CAZELLES**, p. 179.

(21) **A. ROSENVASSER, Egipto e Israel y el monoteísmo hebreo. A propósito del libro Moisés y la religión monoteísta de Sigmund Freud** (2a. ed., revisada y ampliada), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1982 (Universidad de Buenos Aires, Instituto de Historia Antigua Oriental), p. 27-29. V. también la primera edición de esta obra, cit. en n. 9, p. 51.

(22) **CAZELLES**, p. 169; cf. **GEORGE E. MENDENHALL, Ancient Oriental and Biblical Law**, en **The Biblical Archaeologist** XVII (1954), 2, p. 37.

(23) **Biblia Hebraica**, ed. cit.

(24) Cf. **A. LODS, Israel desde los orígenes hasta mediados del siglo 8 a.C.**, México, UTEHA, 1956 (Colecc. **La evolución de la Humanidad**, XLI).

(25) **EBERHARD v. WALDOW, loc. cit.**, p. 195.

(26) **Amós**, II, 6 y 7; V, 7-12; VIII, 4-6.

(27) **GEORGE E. MENDENHALL, loc. cit.**, p. 35.

(28) Cf. **CAZELLES**, pp. 170-171.

(29) En el Código se emplea **mišpatim** como denominación de las leyes es-

critas, alternadas pleonásticamente con **mišpat, hoq** y **huqqah** sin diferencias de significado. Cf. **J. VAN DER PLOEG, Studies in Hebrew Law**, en **Catholic Biblical Quarterly** XII (1950), pp. 249-250.

(30) **CAZELLES**, p. 137. E.A. Speiser puntualiza que el término **nasi'** permanece latente durante la época monárquica. Cf. **Background and Function of the Biblical Nasi**, en **The Catholic Biblical Quarterly** 25 (1963), p. 111.

(31) **R. DE VAUX, op. cit.**, p. 30.

(32) **FHCA**, p. 234-236.

(33) **CAZELLES**, p. 172-174.

(34) **FHCA**, p. 235.

(35) **Ibid.**, p. 239.

(36) **CAZELLES, loc. cit.**

(37) Cf. **FRANK S. FRICK, The Rechabites Reconsidered**, en **Journal of Biblical Literature** XC (1971), Part. III, pp. 279-284.

(38) **CAZELLES, loc. cit.**

(39) **FHCA**, p. 242-251.

(40) **OTTO EISSFELDT, The Old Testament. An Introduction.** Translated by Peter R. Akroyd, Oxford, Blackwell, 1979, p. 218. Cf. **FHCA**, pp. 101-102.

LA ESTRUCTURA SOCIAL EN PALESTINA DURANTE EL PERIODO AQUEMENIDA (1)

por Ianir I. MILEVSKI

Palestina como parte de la Va. satrapía del imperio aqueménida (siglos VI-IV a.C.), estuvo dividida en varias provincias. Según Stern (1973) estas provincias eran: Judá, Samria, la planicie del Sharon, Ashdod, Gaza, la costa de Galilea y la planicie de Akko, Idumea, el Negev y Transjordania. La división administrativa de Judá a su vez ha sido discutida de acuerdo con las fuentes bíblicas y con los descubrimientos arqueológicos del período. Cada uno de los seis distritos o unidades fiscales, Jerusalén, Jericó, Beth Hakerem o Gezer, Mitzpah, Beth Zur y Keilah, se subdividían a su vez en subdistritos o subgrupos fiscales de trabajo (ver más adelante). Según Neh. 3: 2,9,12,14-20 cada una de estas divisiones estaban encabezada por una ciudad o aldea importante.

Una buena referencia a las aldeas y su disposición se halla en la lista de Neh. 11:25-36, intercalada aparentemente en época posterior, pero que ejemplifica claramente la ubicación de ciudades rodeadas de aldeas y caseríos en los viejos distritos monárquicos de Judá y Benjamín.En Neh. 11:35 se habla de valles plagados de aldeas, kfrym, como la región de Ono, también llamado el valle de los artesanos. En el libro de Josué (cps. 14-19) hay una pormenorizada descripción de la población por lugares de residencia de las tribus israelitas y se menciona entonces el listado de ciudades y aldeas dependientes, ʿrym wbnwtyhn o rym whsryhn. Cada ciudad o aldea importante está rodeada por otras aldeas o villorios. Estos pasajes corresponden al último período de la monarquía (cfr. CROSS and WRIGHT, 1956; KALLAI-KLEINMAN, 1958; AHARONI, 1959), pero pueden ejemplificar también la continuidad del sistema aldeano en la época persa.

La diferenciación entre ciudad y aldea hay que buscarla en 1 Sam. 6:18 donde se opone, a las ciudades fortificadas o cerradas, las aldeas habitadas por campesinos, ʿyr mbsr, ciudad cerrada, inaccesible (BDB: 131) se opone a kfr hpzry, aldea abierta, donde por extensión przy es el habitante de la campaña (BDB: 826), ya que como se ve en Cant. 7:2 ("salgamos al campo, pasemos la noche en las aldeas") el área física de las aldeas está en el campo.

Una descripción por familia y lugar de residencia puede ser hallada en Neh. 7,6-72, reproducida en Ezr. 2: 1-70. Ambas listas fueron copiadas aparentemente de un censo de la población que vivía en Judá y aparentemente habría hecho aportes al templo de Jerusalén, aunque en el texto sean presentadas como las personas que retornaron. Dicho censo indica que "todo Israel" estaba en sus respectivas ciudades y aldeas, pero esto no puede tomarse al pie de la letra porque había mucha población que vivía fuera de Palestina, entre ellos los que habían quedado en Babilonia (cfr. Ezr. 1:4)(2).Lo único que indica dicha lista es que la población de Judá se distribuía según determinados asentamientos y según relaciones de parentesco.

Por lugar, por ejemplo, aparecen los hombres e hijos de Beth Lehem y Netofa (Neh. 7:26), los de Anatoth (v. 27), Beth Azmaveth (v. 28), Kiriat Yearim, Kfira y Beheroth (v. 29), Ramat Geba (v. 30), Beth El y Hai (v. 32), los de la otra Nevo (v. 33), Jericó (v. 36), los de Hadid, Ono (v. 37), etc. (Cfr. AVI YONAH, 1966). Para darnos una idea de la magnitud de la población es evidente que los datos del texto bíblico deben ser reinterpretados. Un ejemplo basta para demostrar que pocas conclusiones pueden sacarse de dichas cifras tal cual aparecen. Mientras que para Jericó se dan 345 personas, para Beth Lehem sólo se indican 182 y para Beth Azmaveth 42. Otras ciudades que parecen menos importantes reúnen una mayor cantidad de almas, como por

ejemplo Lod, Hadid y Ono que suman 721 personas. El problema principal es saber si el censo se refiere a todos los miembros de tal o cual aldea o solamente a las cabezas de familia, en cuyo caso habría que multiplicar las cifras por cinco probablemente (3). Esto sin mencionar a levitas y sacerdotes, artesanos y otros.

En relación a sacerdotes y levitas, es sabido que esestos últimos, además de estar asignados al culto del templo de Jerusalén, habían sido destinados a las ciudades y aldeas. La lista de los "retornados" incluye a éstos, dentro de los que estaban en sus respectivas ciudades (Neh. 7:73). Además de las categorías de sacerdotes (khnym) y levitas, aparecen otras categorías como los donados (ntynym), los porteros, cantores y los llamados "hijos de los siervos de Salomón (bny hʿbdy šlmh), todos también enumerados por sus familias (Ezr. 2:36-38).

Hay que recordar aquí también dos textos que aunque no aparezcan en la Biblia ubicados cronológicamente en la época persa, es muy probable que hayan sido escritos en ese momento o después. Uno es el texto sacerdotal (P) de Num. 35:1-8 que ubica a los levitas en 48 ciudades que el pueblo de Israel estaría obligado a entregarles. El otro texto es el de Josué 21:1-40, donde esta directiva se cumple (4).

Entre los tributos que las aldeas pagan a Jerusalén mencionaremos en primer lugar los que se hacían en especie (ver el gráfico de la organización aldeana y la tributación de Palestina, y su relación con el imperio Persa en la figura 5). Obviamente los tributos en especie se hacían en los principales productos del lugar, cuya existencia está confirmada también por fuentes epigráficas (5). Precisamente la función del templo era recaudar el diezmo, mʿśr, consistente según los textos en la décima parte del trigo el vino y aceite, entre otros productos, los que luego eran almacenados en los depósitos del templo (Neh.10:33-40;

11:44; 13: 4,5,12ss). Para Oppenheim (1967:237) y Garelli & Nikiprowetzky (1977:208), sin embargo, el diezmo era inferior a la décima parte. La palabra diezmo habría perdido su significado primitivo y paso a designar una parte, incluso en transacciones comerciales. Sea como fuera, el comando de la percepción de los diezmos estaban a cargo de los sacerdotes y los que la cumplían eran los levitas.

Según Avigad (1957) la existencia de sellos con el nombre de altos sacerdotes es una prueba de que la administración fiscal fue concentrada alrededor del templo. Lo mismo la existencia de monedas acuñadas con el nombre de los altos sacerdotes como el caso de Yohanan (BARAG, 1984), aunque en este caso es más bien prueba de que el sacerdocio cumple con funciones de mando propias de los gobernadores. La existencia, por otro lado, de sellos con el nombre de yhd, el nombre de la provincia en arameo, y su comparación con los sellos lmlk de época monárquica, probarían prácticas fiscales centralizadas.

En el caso del sello de yhwd/ ʾwryw estamos en presencia de un sacerdote a cargo de la recaudación de los diezmos del aceite y el vino, que era puesto en jarras con una medida estandar (cfr. también AVIGAD, 1972). Un caso más evidente es el sello de "Pelayahu, a cargo del tributo" (lpl' yhw 'sr ʿlhms) (EPHAL, 1988), que aparece mencionado en Neh. 8:7, 10:11, como uno de los levitas que firmaron el acuerdo. Este título de encargado del tributo aparece en otros textos bíblicos como en 2 Sam. 20:24; 1R. 4:6, 5:29; 12:18, aunque no se sabe si se trata de un tributo pagado en especie o en trabajo (ms ʿwbd).

El tributo en especie que las aldeas debían pagar a Jerusalén era el llamado "sustento del gobernador", lḥm hpḥh , donde la palabra lḥm, traducida como "pan", tiene un sentido más general de alimento o sustento, como aparece en Ex. 25:30; 35:1339:36, y en Is. 28:28. El título pḥh, proviene

JUDA	VA. SATRAPIA	IMPERIO PERSA
	Gaza	
	Ashdod	
aldeas → Beth Zur	Sharon	
	Akko	
aldeas → Jerico	Galilea	
aldeas → Mitzpah	Samaria	
		myndh
aldeas ⟶	⟶ Jerusalén, Juda	blw ⟶ Persepolis,
	gobernador	
	templo	hlk gran rey
	(sacerdo- Transjordania	tesoro
	tes Idumea	
	levitas)	
aldeas → Keilah	lhm hphh Negev	
	-obras	
	públicas	
	-servicio	
aldeas → Gezer/	militar	
Beth	-diezmo	
Hakerem		

Tributación y organización aldeana en Judá.

del asirio bel pihati, "señor del distrito", y también aparece en los sellos publicados por Avigad (1976), donde se menciona a Elnathan, Yehoezer, Ahzi, Yeshua, y Hananiah como gobernadores de Judá.

A este impuesto hace referencia Neh. 5:14 como un recurso del cual él no hizo uso pero sí los anteriores gobernadores. No se puede saber si se refiere a los anteriores gobernadores judíos o a los samaritanos, cuya juris-

dicción parece haber comprendido en un principio a Judá(6). Según la versión latina de la Biblia de este texto, sería el equivalente de unos 40 siclos de plata que se pagaba diariamente. Aparentemente podría estar conectado con la referencia que se hace en Ab. 1:7 sobre los 'nšy hlhmk,"los hombres (que comen) de tu pan" o "de tu mesa", en referencia a los hombres cercanos al gobernador, que dependían de éste y eran sustentados por dicho impuesto (cfr. también Ec. 10:19).

El otro tipo de tributo era pagado en trabajo civil o militar. Demsky (1983) ha propuesto que la palabra plk que aparece en Neh. 3 (el relato de la reconstrucción de las murallas de Jerusalén) debería ser traducida de "grupo de trabajo organizado" en vez de "distrito" como comunmente se ha hecho. El término plk es el equivalente hebreo del acadio pilku, servicio laboral, o impuesto en términos de conscripción en trabajo. Así aparece en los textos neoasirios (POSTGATE, 1974) donde se menciona a battallones de trabajadores cumpliendo su servicio. La traducción de plk como distrito sería una influencia tardía del hebreo talmúdico para Demsky y por lo tanto la subdivisión administrativa no sería sino una división fiscal laboral que organizaría el pago del tributo en trabajo.

El tributo en trabajo está claramente expresado en la reconstrucción de las murallas de Jerusalén descripto en Neh. 3, y ese trabajo se realiza siguiendo el orden de la organización de las familias extensas, las aldeas y según cargos y oficios. Cada uno de estos grupos repara una parte de las murallas o las puertas de la ciudad. Por familias figuran, por ejemplo, "los hijos de Has-Sena" (v.3) o "Meremot, hijo Urías" (v.4). Por lugar figuran: los de Jericó (v.2); los de Tekoa (v.5); los de Gabaon y Mitzpah (vv. 7, 15, 19), los de la propia región de Jerusalén (vv. 12, 19), los de Beth Hakerem (v. 14), Beth Zur (v. 16) y Keilah (vv. 17-18). Por oficios están "Uziel, del 'gremio' de los orfe-

bres" o "Hananiah, del los perfumistas" (v.8) La clasificación de los grupos profesionales también incluye a los mercaderes y a los sacerdotes y levitas (vv. 1, 16, 18).

Esta tributación implica fuerza de trabajo de las comunidades y de los grupos profesionales trasladada al poder central. Independientemente de lo voluntario o no del mismo significa exacción. La actitud de los nobles de Tekoa de negarse a realizar el servicio (v.5) es una pista para pensar que dicho tributo se aplicaba como una forma de coerción. Sin embargo este trabajo no sólo es civil. La referencia de Neh. 4: 10-11, donde se refiere que la mitad de los hombres tomaban parte en el trabajo, y la otra mitad estaban provistos de armas para proteger los muros y a los que trabajan, permite hablar también de dicho tributo como un servicio militar. En Neh. 5:16 se afirma que la "obra" (ml'kt) de reconstrucción se ha realizado. Es probable que la connotación de la palabra ml'kh/t, traducida normalmente como obra o trabajo manual, se ha ampliado también al sentido de "servicio" prestado a través de un trabajo concreto (cfr. BDB: 522).

La existencia de cuerpos militares dentro de la satrapía para el ciudado de la seguridad interna, probaría también la existencia de una conscripción militar según provincias y grupos familiares, aunque en este caso los ejemplos que disponemos se refieren a Samaria. Tal es el caso del llamado "ejército de Samaria", hyl šmrwn (Neh. 7:34) y probablemente también del "destacamento de Abdnany de la provincia de S(amaria)", dol ᶜbdnny mdynt š (mrym), que aparece en documentos de Arad, atravesando con animales y proveyendo de alimento a dicho lugar (EPHAL, 1988:154). La expresión dol, destacamento, aparece también en los textos de Elefantina para designar precisamente a grupos militares concebidos a partir de la organización familiar (cfr. GRELOT, 1972).

La organización por aldea y grupo familiar extenso constituye por lo tanto la base de la organización económica del trabajo que se aplica tanto a las labores de la tierra como al pago de tributos de todo tipo. Según el estudio de Tubowski (1969) sobre tenencia y trabajo de la tierra en Palestina, todo indica que la organización familiar se ha mantenido durante siglos hasta por lo menos el siglo XIX. Bajo este sistema son los rŝy h'bwt, los cabeza de familia, los que deciden el uso y usufructo de la tierra comunal y son los que representan la responsabilidad colectiva en el pago del tributo.

El autor de este trabajo explica cómo las dominaciones posteriores a la aqueménida (desde la helenística hasta la turca) no introdujeron cambios sustanciales dentro de la estructura comunal, aunque sí en la economía por fuera de la misma. En muchos casos se ha conservado la misma terminología aplicada al trabajo y a las herramientas en el árabe por influencia del arameo, la lengua que se habló en Palestina a partir del período persa. Podemos mencionar, como ejemplo, el caso del yugo y la medida equivalente a la superficie que puede ararse con un par de bueyes, faddan en árabe, pdn en arameo (TUBOWSKI, 1969; BDB: 804).

En Palestina este régimen de prestación de tributos al poder central en época persa no es nuevo sino que es la continuación del sistema implantado durante la monarquía. 1 Sam 8:4-17 explica cómo dicha institución ha sido impuesta para hacer reinar el "fuero del rey" (mŝpt hmlk), es decir el derecho de tomar a los israelitas y destinarlos al servicio militar, a los servicios de trabajo en el campo y a fabricar lo necesario para ambas tareas; además para tomar a las mujeres para trabajos artesanales y para los trabajos del palacio (vv. 13, 16). Todo esto además del diezmo aplicado al cultivo de campos y viñas, rebaños, bueyes y asnos (vv. 15-17).

Supuestamente este fuero real había sido otorgado por las comunidades al rey. Los ancianos de cada ciudad de Israel se habrían reunido y pedido a Samuel "un rey para que nos juzgue" (v. 22). Bajo Salomón el tributo fue organizado de acuerdo con los 12 distritos. Los israelitas entonces "pagaban el tributo y servían a Salomón todos los días de su vida" (1 R. 5:1). No podemos dejar de hacer notar que dicho pasaje de Samuel refleja los intereses del poder central. La visión opresora de la monarquía puede ser vista claramente en 1 R. 12.

Tenemos vigente durante el período persa la hegemonía de la unidad superior sobre las comunidades. Jerusalén es la representación de esa unidad superior, a través del templo o de la monarquía, la representante del culto a Yahweh. Por eso Esdras-Nehemías sigue atribuyendo a la reconstrucción de las murallas y el templo de Jerusalén el florecimiento de la comunidad judía. Así como la monarquía había justificado su dominación sobre las aldeas porque de allí había partido el pedido de instituir un rey, así durante el período persa se justificaba el privilegio de Jerusalén por la necesidad de reconstruir la "casa de Yahweh".

Es por tanto difícil diferenciar los tributos que pertenecen a la órbita estatal propiamente dicha y los que pertenecen al templo. La relación es estrecha y los poderes se entrelazan entre sí. Esto se ve más claramente en el caso de Esdras, él mismo un sacerdote, pero también con Nehemías, quien reimplanta al diezmo para el templo (Neh. 10: 39). La expresión más concentrada de esta situación se desarrolla en el tesoro del templo. Es el sumo sacerdote el encargado de los almacenes y el tesoro, quien a su vez estaba bajo la supervisión del gobernador, al punto que el mismo Nehemías interviene en el conflicto que se produce cuando el sumo sacerdote Eliasib otorga a Tobías, un ammonita aliado de los samaritanos, el uso indiscriminado de los aposentos y los bienes del templo (Neh. 13: 3-8). Nehemías

que el origen de la expresión, como se ve en los mismos textos de Hammurabi, por ejemplo, es el de un tributo en trabajo donde los que lo cumplen deben movilizarse para ello. El tributo puede ser individual, o como en el caso de Jerusalén, colectivo, ya que el texto de los samaritanos acusa a esa ciudad en conjunto por el futuro incumplimiento de la obligación hacia los reyes persas. El ilku/hlk recuerda por alguna de sus características a tributos en trabajo del tipo de la mita llevada adelante en Sud América antes, durante y después del imperio Inca, como una exigencia a las comunidades de proveer mano de obra por temporadas al centro político y económico, y de movilizarse hacia diversas zonas geográficas para su cumplimiento (8). Por ello la explicación de Brown, Driver & Briggs (1979) de que se trataría de un portazgo no es convincente ya que no tiene en cuenta los antecedentes de las fuentes acadias. Cabe recordar que muy probablemente todos estos impuestos eran ya conocidos en Palestina en época de la dominación imperial asiria y babilónica.

Crisis social en Judá

Hemos visto el rol opresivo de la tributación persa para con los pueblos dominados. Pero si analizamos dentro de la comunidad judía, como dentro de cualesquiera de las comunidades dominadas por los persas, podremos observar diferenciaciones sociales de otro tipo. Los consejeros, sgnym, los notables, ḥrym e incluso los sacerdotes, khnym, son los miembros de este grupo social que dirige la comunidad judía, a los cuales Nehemías llama en conjunto yhwdym, judíos (Neh. 2: 16). También Esdras (10: 14-16) habla de "notables" y los elige para juzgar en la asamblea a los que han violado la ley de prohibición de matrimonios mixtos; es de suponer que el hecho de que también utiliza el término "consejeros" como Nehemías obedece a que se desempeñaban más o menos permanentemente, sea en funciones judiciales, sea en funciones políticas de asesoramiento.

El mismo título de sgn' aparece en Samaria y es tradu-

cido por Cross (1970; 1986) como "prefecto",con la función, para el autor, de sellar documentos, cumpliendo el papel de ayudantes del gobernador.

Nehemías (5: 17) relata que a su mesa se sentaban 150 jefes judíos. Esta era la clase dirigente que componía el staff político y religioso con el gobernador. Estos consejeros o notables participaban, en la primera fila, de las ceremonias oficiales, como en el caso de la dedicación de las murallas por parte de Nehemías (12: 40), o de la lectura de la Torah por parte de Esdras (Neh. 8: 13).

En el libro de Esdras (2: 69) se dice que jefes de familia ofrecieron ofrendas "según sus fuerzas", kkhm, entregando importantes cantidades de oro, plata y túnicas sacerdotales. Esto plantearía que la diferenciación estaría dada por la riqueza, sin embargo ésta es sólo la manifestación de la existencia de una clase basada en la posesión de la tierra. Forman parte de esta clase los prestamistas -que aparecen en Neh.5: 10 ss. cuando la crisis social- ya sea en especie (granos, etc.) ya sea en metálico, aunque nunca sepamos si no se trata de su equivalente también en especie. Actuaban apropiándose de los campos, las casas, y las personas mismas de las familias de los campesinos arruinados que no podían pagar sus deudas.

Y para entender la organización social debemos dar un vistazo al régimen de usufructo y propiedad de la tierra. Disponemos para ello de una serie de textos incluídos en el Pentateuco, fundamentalmente, que son obra, durante el período postexílico, de la escuela sacerdotal.

El régimen de propiedad de la tierra se basa en la concepción de que Yahweh es el propietario. En Lev. 25: 23 Yahweh dice: "La tierra no puede venderse para siempre porque la tierra es mía, ya que vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes". El hombre es sólo una criatura de paso que hace usufructo de la tierra, la propiedad es de Yahweh y está administrada por medio del poder político y religioso.

La explotación de la tierra se organiza en torno al nú

cleo familiar. "En todo terreno de vuestra posesión darás el derecho al rescate de la tierra. Si se empobrece tu hermano y entrega algo de su posesión su pariente más cercano vendrá a rescatar lo enajenado por su hermano" (Lev. 25:25) La instauración de la institución del jubileo es el reflejo de la apropiación de tierras por parte de las grandes familias y por tanto un intento de morigerar ese proceso de concentración de tierras (Lev. 25: 8-17).

El jubileo planteaba que cada 50 años las tierras volvían a sus familias originales. La preocupación por la concentración de tierras en pocas manos está presente en Is. 5: 8 y su limitación es parte de la política de Nehemías.

El texto sacerdotal (P) describe el proceso de concentración de tierras del siguiente modo. Al principio las tierras habían sido divididas por Yahweh, según las familias. "Y os repartiréis la tierra por sorteo según vuestras familias; a los que son muchos dareis mucho por herencia y a los pocos daréis menos por herencia; donde cayere la suerte (9), allí tendrá cada uno; por las tribus de vuestros padres heredarás" (Num. 33: 54).

En época del retorno esta práctica está presente en la repoblación de Jerusalén relatada en las llamadas "memorias" de Nehemías (11: 1 ss): "...el resto del pueblo hecho suertes podrá traer uno de diez que morare en Jerusalén, la ciudad santa, y las nueve partes en las otras ciudades". En los vv. 20-35 se describe en qué aldeas o ciudades habitó cada una de las grandes familias judías.

Por su parte el libro de Ruth, libro que ha sido compilado en época postexílica, es muy instructivo en la relación entre posesión de la tierra y organización familiar. Ru. 2: 3 muestra cómo a cada familia le corresponde una parcela: "Fue ella y se puso a espigar en el campo detrás de los segadores y quiso su suerte que fuera a dar en la parcela del campo de Booz, el de la familia de Elimelech".

El tema del rescate de la tierra por un familiar está ampliamente desarrollado en este libro, unido al "levirato", por el cual una viuda debe casarse con el hermano o

pariente más próximo al marido y así la herencia queda dentro de la misma familia. Además están implícitas en el libro de Ruth una serie de reglas tendientes a morigerar la pobreza (Ru.3:12; 4:3; cfr. también Lev. 25: 23-25;Deut. 25: 5-10)

Lev. (19:9-10; 23:22) retomará esta idea: "Cuando coseches la mies de vuestra tierra no siegues hasta el borde del campo ni espigues el resto de tu mies", repitiéndose este texto en otras partes del Pentateuco, igualmente pertenecientes a la escuela P. En Ex. 23:11 aparece el 7° año de reposo (barbecho) "para que coman los pobres de tu pueblo".

La situación de pérdida de tierras se ha dado a partir de un proceso que ha comenzado con una repartición desigual de tierras (ya sea por ubicación, ya sea por calidad) y sigue con la apropiación creciente por parte de los grandes propietarios, avalada por las autoridades políticas, como se denuncia en la prédica profética de la época monárquica (Os.8:14; 12:9; Am.3:5;5:11;6:4; Is.2:7; 5:8; 11:12; 16:24) Se trata, según explica Miqueas (2:2;3:11;7:3), de una cuestión propia del "poder". Los grandes poseedores se lanzan, muchas veces, a partir de esta situación, a una suerte de especulación con las medidas y valores de los alimentos (Is. 3:4,1:4; 10:2; Am. 4:1;5:12; Ps. 82:3-4).

Por otro lado hay que tener en cuenta que la tributación es igual para todos, tanto ricos como pobres y por lo tanto los efectos se hacen sentir más en estos últimos. Dice Ex. 30:13-15 (fuente sacerdotal): "Esto es lo que ha de dar cada uno de los comprendidos en el censo: medio siclo en siclos del santuario...Todos los comprendidos en el censo de 20 años en adelante pagará el tributo reservado a Yahweh, El rico no dará más ni el pobre menos de medio siclo, al pagar el tributo a Yahweh como rescate de nuestras vidas". Nehemías (10:32) luego establecerá una contribución de 1/3

de siclo, lo cual posiblemente signifique la adopción de las medidas babilónicas, el estandar oficial de gran parte de las medidas del imperio persa (10).

Lo que debe destacarse es que en época persa vuelven a producirse las mismas consecuencias del período monárquico. Después de medio siglo de desaparecido el estado de Judá, podemos rastrear en las fuentes las mismas aldeas y el mismo poder opresivo vuelve ligado al centro de Jerusalén y a las grandes familias, acaparando tierras y esclavizando por deudas (11).

En épocas de Nehemías el pueblo se rebelará contra el tributo del rey, a quien culpan de su situación, contra el llamado "sustento del gobernador" contra los prestamistas, es decir los terratenientes, a quienes el dirigente judío culpará de haber abusado del pueblo.

Este pueblo estará pues integrado por campesinos, muchos de los cuales como vemos han perdido sus tierras y hasta sus familiares por culpa de la esclavitud o la prostitución.

"Hemos tomado prestado grano para poder vivir...hemos empeñado nuestras tierras, nuestras viñas y nuestras casas para comprar grano en el hambre" (Neh. 5:2-3) dice el reclamo popular recogido por las memorias de Nehemías. Pero ese hambre está ligado al tema de la tributación, ya que el clamor sigue diciendo: "Hemos tomado plata para el 'tributo del rey" sobre nuestras tierras y viñas, y he aquí que nosotros sujetamos a nuestros hijos y nuestras hijas a servidumbre y hay algunas de nuestras hijas sujetas (a prostitución), mas no hay facultad en nuestras manos para rescatarlas porque nuestras tierras y nuestras viñas son de otros " (Neh. 5:4-5).

Parte de esta masa de campesinos deberá buscar sustento

en otras tierras y en otros trabajos. Ag. 1:6 habla del mśtkr, traducido por algunos autores como "jornalero" o simplemente "hombre que trabaja a jornal" (12). Allí se dice que "el mśtkr recibe su paga en saco roto", es decir recibe poco y nada.

Sabemos por otros pasajes de la Biblia que śkr es una retribución que se le puede dar a un sirviente, un pastor, un artesano y hasta un soldado. La raiz śkr significa "alquilar", de donde el mśtkr (participio presente de la forma hitpa'el) es "uno que se alquila a sí mismo", seguramente a cambio de una paga (cfr. BDB:969).

En Deut. 24:14-15, se utiliza una palabra de la misma raiz, śkyr (lit.alquilado): "No oprimáis al śkyr pobre y menesteroso ya sea de tus hermanos o de los extranjeros que habitan en tu tierra y tus ciudades. En su día le darás su śkr...para que no clame Yahweh contra ti y sea en ti pecado".

No sabemos si el mśkte/śkyr constituía ya un grupo social determinado, fijo, o si se trata de trabajadores que momentáneamente han pasado de la órbita familiar a trabajar para otras familias o para el mismo poder central, como en el caso de los kurtash de Persépolis (cfr.DANDAMAYEV, 1973). De Vaux (1958:118-119) cree que tanto el mśtkr como el śkyr eran jornaleros o asalariados cuyo origen había que buscarlo en ese proceso de empobrecimiento de los campesimos y la pérdida de tierras, obligados a trabajar para otros, a "alquilarse". Driver (1960:276) afirma que se trata de siervos.

Es evidente que lo que está presente aquí es el problema de la tributación como factor desintegrador de las comunidades aldeanas, sobre todo en momentos de poca productividad o desastres climáticos. Esto era bastante corriente en aquella época aunque nunca podremos saber si

las referencias que se repiten en la Biblia en relación a problemas con las cosechas, sequías y plagas son algo más que figuras literarias.

En Zac. 4:10 se habla de años de opresión y fracasos, de "cosas pequeñas". Y en Ag.1:9 "dice Yahweh: buscan mucho y hallan poco...por cuanto mi casa está desierta" y "llamé la sequía sobre esta tierra y sobre los montes, sobre el trigo, sobre el vino, sobre el aceite, sobre los hombres y sobre todo trabajo manual" (1:11). Y nuevamente en 2:15-16 se vuelve a dar las razones de esta crisis: "antes de que pongan piedra sobre piedra en el templo de Yahweh...venían al montón de 20 medidas (13) y había 10, venían al lagar a sacar 50 cántaros y había 20".

G. Barkay (1990) ha planteado que toda la literatura que hace aparecer la supresión del templo de Jerusalén como causa de la ruina de Judá y Palestina no tiene asidero desde el punto de vista arqueológico y es una clara muestra de interpretación ideológica de los acontecimientos. La continuidad no sólo de asentamientos,(en toda Palestina, inclusive en la zona de Benjamín y en partes de Judá y los alrededores de Jerusalén (14),) sino en la cerámica entre antes y después del 586 a.C. es muestra de lo que estamos diciendo.

Lo que sí parece tener visos de realidad son los problemas demográficos que tuvo que afrontar Nehemías. Varias fuentes dan cuenta de la población judía en diferentes sectores del imperio, ya sea desde la propia Biblia (Esr.1:6; Est.3:12;11:16) ya sea desde otros textos como los papiros de Elefantina (GRELOT, 1972) o los textos de los Murashu (CARDASCIA, 1951 ; COOGAN, 1974, 1974,1977).

El relato de Neh. 7:4 dice que la "ciudad era espaciosa y grande pero tenía muy poca población", y agrega que "no se fundaban nuevas familias". Nehemías trata de solucionar

este problema con lo que en Grecia llevá el nombre de synoikismos, una operación de repoblamiento y concentración de varias unidades demográficas más o menos dispersas en un único asentamiento (15). Este repoblamiento fue precedido por un censo (Neh.7:5). En Neh.11:1 se relata cómo el gobernador judío estableció que uno de cada diez habitantes de las aldeas y ciudades aledañas, viniera a habitar a Jerusalén.

Se hace difícil poder establecer cifras demográficas para el período con las fuentes de que disponemos. Si nos guiamos por las listas de población que aparecen en Neh.7= Ezr.2, la totalidad de los egresados de Babilonia ascendería a 49.897 personas, incluyendo siervos y otras categorías. Pero si observamos la lista de Neh.11:4-24, lista según familias y rango sacerdotal de la población que se estableció en Jerusalén el total es de 3.952 y aún cuando multipliquemos esta cantidad por 5 como propone Avi Yonah (1966), llegaríamos sólo a unas 20 mil personas. Otras cifras como las propuetas por Shikoh (1980) para la época monárquica, unos 10 a 15 mil habitantes para Jerusalén y sus alrededores, pueden sólo servir como hipótesis pero son muy difíciles de corroborar (16).

Una vez analizados los aspectos de la organización social y la crisis que estalló en época de Nehemías, nos queda referirnos a la política de cada uno de los distintos grupos dentro de la comunidad judía, su relación con los samaritanos y el poder político imperial.

Judios, samaritanos y persas

En Palestina los persas apoyaron alternativamente a judíos y samaritanos. Ciro y Darío dieron orden de reconstruir el templo y las murallas de Jerusalén, pero Jerjes ordenó la supresión de los trabajos haciéndose eco de los reclamos del gobernador de Samaría,de la cual Judá dependió durante un tiempo dentro de la Va. satrapía (Ezr. 1:1-11 ; 5:24ss). Luego Artajerjes I dió permiso a Nehemías para re

comenzar los trabajos(Neh. 1,2).

Ahora bien, en muchos casos, se ha hablado de política contradictoria por parte de los persas (Cfr. CAZELLES 1954: 123-124; UTCHENKO -DIAKONOFF, 1982); quizás sería mejor hablar de situaciones contradictorias. Esto es lo que surge del estudio de la propia cuestión de las relaciones entre el imperio, Samaria y Judá.

Los jefes samaritanos dicen que si Jerusalén se reconstruye y fortifica se rebelará contra el poder imperial y éste perderá no sólo un punto de apoyo estratégico (Ezr. 4: 12-16) sino que la economía real se verá resentida porque no se pagarán los tributos correspondientes a la zona, mndh, blw y hlk.

Las denuncias que los gobernadores samaritanos hacían a los reyes persas, como en el caso de Artajerjes I, iban acompañadas de una fórmula inequívoca referida a sus propios intereses que estaban en juego: "a nosotros que comemos la sal del palacio nos resulta intolerable ver esta afrenta que se hace al rey, por eso enviamos a él denuncia" (Ezr. 4:14). Comer de la sal del palacio, significa ser un "alimentado" por la corte real y estar a su servicio, tal como los gobernadores judíos alimentaban a sus notables con el lhm hphh: la palabra rb (afrenta o menosprecio) significa literalmente "reducción de riquezas", en este caso del rey.

La fuente bíblica presenta a los samaritanos defendiendo sus propios intereses y no los del rey, al punto que se menciona a aquéllos que tienen que recurrir al soborno de los funcionarios persas, que tienen residencia en la satrapía (4:5), aunque también presenta a Artajerjes haciéndose eco de esos reclamos. En F. Josefo (Ant.Jud. 11:2,1, correspondiente a Ezr. 4:7 ss.), está descrito el reclamo samaritano contra Jerusalén y la actitud del rey persa colo-

cándose del lado samaritano, en la consideración de que las denuncias samaritanos eran ciertas y que los aqueménidas, en su afán de dar concesiones a los judíos para asegurarse su apoyo, terminarán perdiendo el control sobre Judá.

Esto es lo que ha llevado a Cazelles (1954:132) a decir que Samaria estaba más ligada al poder persa de lo que estaba Judá. Probablemente su aproximación a los funcionarios persas residentes en Samaria logró persuadir por un tiempo a los aqueménidas de que había que suspender la reconstrucción de Jerusalén.

Cuando las necesidades del poder imperial así lo determinaron, los trabajos en Jerusalén fueron recomenzados e incluso -como veremos después- algunos de sus dirigentes jugaron un rol de acercamiento a Samaria con el objetivo de controlar mejor la región en favor de la corona imperial.

Esto fue lo que ocurrió con Zorobabel bajo Ciro, Sheshbazar bajo Darío I, Nehemías bajo Artajerjes I y Esdras bajo Artajerjes II. Ya hemos comentado la situación a comienzos del siglo IV de rebelión interna durante este último Artajerjes. Al parecer, la situación que determinó la misión de Nehemías unos cuantos años antes bajo Artajerjes I, fue una rebelión anterior egipcia que habría seguido a las primeras derrotas persas frente a los griegos y al apoyo que éstos dieron a los rebeldes del Nilo. Después de Maratón y Salamina, los atenienses aparentemente desembarcaron en Dor, una ciudad costera distante unos 100 kms. de Jerusalén, para apoyar la rebelión egipcia, lo que naturalmente debía provocar la preocupación de la corona persa (HEICHELCHEIM, 1951; STERN, 1973).

Dentro de las preocupaciones geopolíticas de los aqueménidas en Israel, y más particularmente en Judá, el despoblamiento del territorio y la falta de un poder local durante casi cincuenta años debieron pesar en la necesidad de

reconstruir el templo y la ciudad de Jerusalén (Neh. 1:3; 6:4; Ageo I,6) Si éste no fue uno de los motivos más importantes debía ser, al menos, una preocupación de los reyes persas como lo fue también en Jonia, Babilonia y otras zonas. La preocupación de los samaritanos por el cobro de los tributos correspondientes, que vimos anteriormente, lógicamente también dependía de la buena o regular marcha de la economía de Judá, que había que reflotar.

Analizaremos ahora los aspectos relacionados con la reorganización de la vida en Judá después del exilio y con la política de sus dirigentes.

La clase dirigente judía

De los dirigentes judíos que participaron de la reconstrucción del templo de Jerusalén, es decir, del estado de Judá, se destacaron Nehemías y Esdras. Estos actuaron en dos momentos diferentes, aunque el texto bíblico compilado por el denominado "Cronista" los haya superpuesto en determinadas ocasiones.

Gracias a la crítica bíblica, podemos hoy establecer un orden en las partes que integran el libro Esdras-Nehemías e inclusive en las memorias de cada uno de éstos, y la posterior elaboración del "Cronista".

Sin referirnos directamente a estos aspectos de la crítica textual e histórica, digamos que en general estos dos libros son el reflejo de la escuela sacerdotal (P) que comienza su obra durante el exilio. Por eso no es casual que en Esdras-Nehemías, a los que hemos tomado como base para estudiar a la comunidad bajo los persas, aparezca claramente el grupo sacerdotal y su obra en materia de reforma cultural y legislativa, como artífice de la historia judía (LODS, 1969: 281-316).

Sin embargo, entre esos dos dirigentes que hemos men-

cionado aparecerá una diferencia importante: Nehemías será presentado como figura laica mientras Esdras aparecerá, de su mismo título -escriba, sacerdote- como un personaje claramente ligado al clero (DB 285-286; CAZELLES, 1954). Así aparecen presentados por el "Cronista" (Neh. 12:26)que tiende a superponer a ambas figuras y a mostrarlas, una en su carácter de gobernante político (Nehemías, el gobernador, phh) y el otro en su carácter religioso (Esdras, el escriba-sacerdote, khn hspr).

Nehemías era un funcionario de la corte persa, era copero del rey, en una de las capitales del imperio (Neh. 1: 1-11). Era por lo tanto un personaje muy ligado a la monarquía aqueménida ya que la importancia de esta función está probada en todo el Cercano Oriente Antiguo (YAMAUCHI, 1980).

Sheshbazar y Zorobabel también gozan del beneplácito de los reyes aqueménidas aunque sólo ostentaron títulos que tenían que ver con la comunidad judía, como los de "príncipe de Judá" (nśyh lyhwdh) (JAPHET 1982: 97; BDB: 72, "cabeza de tribu"; cfr. Num. 1:16-44; 2:3; y Ezr. 1:8) o "Jefe de familia" (rśy h'bwt) (1,5).

Esdras, el sacerdote-escriba, versado en la Torah (7: 1-6) era por su habilidad de escribir (el texto dice literalmente "escriba rápido", swpr mhyr), un funcionario de la corte persa (7:5). En el decreto de Artejerjes II otorgando nuevamente a los judíos fondos para regresar a Jerusalén, Esdras aparece en realidad como un secretario para los asuntos judíos en la corte: literalmente: "secretario para la ley del Dios del Cielo" (spr dt' dy 'lh-śmy') (7:1 y 21). El mismo Esdras dice que el rey siempre le había dado su apoyo y que había caído en gracia no sólo ante el monarca sino también ante sus consejeros y altos funcionarios (v.18).

Nehemías se consideraba naturalmente un "sirviente del rey" ("'bdk"). En todos los casos, los reyes aqueménidas se presentaban como los defensores de Yaweh, "el Dios del Cielo" y de "la Ley de Moisés" (Neh.7 y Neh.2:4-5). En realidad, para estos dirigentes judíos Ciro y los aqueménidas no eran más que el instrumento de Yahweh y de los profetas hebreos (Ezr. 1:1).

Todas estas personas mencionadas arriba eran miembros de esa clase dirigente deportada por Nabucodonosor, como lo revelan sus genealogías, y que había vivido en Babilonia a la sombra de sus conquistadores. Zorobabel (lit. "germen de Babilonia") quien era hijo de un tal Saltiel (3:2-8), lo que denota su origen judío, aparece como uno de los "jefes de familia" más conspicuos (1:5). Sheshbazar sólo es mencionado como "príncipe de Judá" (17) pero posiblemente sea el mismo Sheshnazar, hijo de Yehoyaquim, que figura en el libro de Crónicas (2 Cron. 3:18), y por lo tanto descendiente del mismo David (JAPHET 1982: 94-95; MEYER 1896: 76-77).

En la versión griega (Esdras V:5), Zorobabel aparece no sólo como "de la casa de David" y de la "tribu de Judá", agregándosele el epíteto de "gobernador de Judea y los ancianos de los judíos" (Esdras VI: 26-27).

Esdras es el que presenta su genealogía en forma más completa, cosa que es muy del gusto de la escuela sacerdotal (LODS, 1969: 281-316), con una ascendencia contínua de 16 generaciones hasta llegar al fundador del sacerdocio, el hermano de Moisés, Aaron (Ezr. 7:1-5).

Nehemías, por el contrario, sólo menciona a su padre, Hachalías, pero su linaje está reafirmado cuando menciona a Jerusalén como la ciudad donde están las tumbas de sus antepasados. De hecho, Nehemías aparece como uno de los tantos notables que prestan a los campesinos arruinados, es

decir, como uno de los miembros de esa clase dirigente poseedora de tierras donde también está incluída su familia (18).

Renglón aparte merecen los sumos sacerdotes que describe el texto bíblico actuando en ese momento, entre los que se destacan, dos: 1) Josué, una especie de sombra de Zorobabel (Neh. 12:1; Ezr.2:2 en la versión griega y I Esdras 5:8); el hijo de Josadak en F. Josefo (Ant. Jud. XI: 3,10) y, al igual que su padre, sumo sacerdote (cfr. JAPHET 1982: 223-225); 2) Eliasib, el nieto de Josué (Neh. 12-10), encargado de la reconstrucción de la puerta de las Ovejas durante Nehemías (3:1) (19).

Estos sumos sacerdotes aparecen en las listas genealógicas en varias oportunidades (20). Lo mismo ocurre con los levitas que como ya señalamos tienen un rango de menor jerarquía dentro del sacerdocio de acuerdo con la reforma de Ezekiel. en tiempo de Nehemías (Neh. 11:22) el encargado de los levitas era un tal Uzzi y su ascendencia lo muestra como un descendiente de la tribu de Judá.

Las funciones que cumplen estos sumos sacerdotes y jefes levitas se relacionará con todo lo que tiene que ver con el templo y con el culto. Josué designó a los levitas para dirigir la reconstrucción del templo (Ezr. 3:8); él y sus hermanos e hijos, con otros jefes levitas -Cadmiel, Binnuy y Hodovias (v.9)- que también son de la tribu de Judá, dirigen y supervisan la totalidad de la obra.

Los sumos sacerdotes y los jefes levitas son los supervisores de los depósitos donde se almacenan el trigo, el vino y el aceite (Neh. 13:12 y ss.) y, por supuesto,son los encargados de recaudar el diezmo y las primicias del suelo, de los árboles y de los animales (10:33-40), además de percibir otras contribuciones (1/3 de siclo por año, por persona (?))(10:39) para el oficio del templo. Todo esto es

percibido conjuntamente por un sacerdote en cada aldea de lo que, aparentemente, los levitas separan la décima parte (10:38) como veremos más adelante.

Los profetas Ageo y Zacarías, a diferencia de los demás hombres de la restauración -representantes político-religiosos de la clase dirigente judía- son sus ideólogos (cfr. JAPHET 1982: 70 ss.). Pero mientras los dirigentes, tanto los que representan el poder político, la casa de David o las grandes familias judías, asumen sin cuestionamiento la dominación persa, Ageo y Zacarías plantearon en su visión la necesidad de un cambio político (Idem).

Esto estará marcado sobre todo en el caso de Zorobabel y Esdras y más mitigado en el caso de Nehemías. Según Japhet (1982: 72) el hecho de que las memorias de Esdras ocultan el linaje davídico de Zorobabel, mientras que Ageo y Zacarías lo resaltan como un instrumento de redención (Ageo I: 12-15; Zac 3:9) es una muestra de esa idea de oposición a los persas y de perspectiva independiente de los judíos.

Para Esdras (Ezra 6:14) estas profecías de Ageo y Zacarías sólo pueden ser cumplidas con el apoyo de los reyes persas, los que son vistos por los judíos, como ya dijimos, como los instrumentos de Yahweh (I:1-2; VI:22; IX:9). Japhet propone la idea de que Ageo por el contrario, habría llamado a la rebelión de los judíos contra Persia (JAPHET 1982: 78 y ss). Es verdad que Ageo (Ageo II: 23-24) profetizó que Yahweh "conmovería los cielos y la tierra", "trastornaría los tronos de los reinos", "destruiría esos reinos", "tiraría abajo a los que cabalgan en caballos" y colocaría a Zorobabel en el trono de Judá.

Ya el Deutero-Isaías (Is.51:13-17) también profetizó contra el "opresor" (msyq), probablemente Jerjes, y llamó al levantamiento de Jerusalén (cfr. MORGENSTERN, 1962: 25-

34). Rowley (1963:239 ss), citando a Morgernstern, planteará que este resurgimiento "nacionalista" tendra que ver con la derrota persa en la batalla de Maratón.

Pero al parecer ninguno de estos dirigentes judíos se hará eco de esos llamados. Sólo en Nehemías (Neh. 9:36-37) habrá un lamento por la situación y se recordará que los judíos siguen siendo siervos de otros países y que sus frutos son para los reyes (persas?), aunque esta parte es aparentemente obra posterior del "Cronista" (cfr. EISSFELDT, 1967).

Según lo ha hecho notar P. Ackroyd (1990), el hecho de que, los textos bíblicos, y aún los textos de Elefantina, muestren una imagen de los persas ya favorable, ya desfavorable, es un síntoma del doble carácter de los dirigentes judíos, la clase que en definitiva fue la inspiradora y/o redactora del texto bíblico. Ese doble carácter se funda en su posición como clase que, por un lado sufre la opresión del imperio persa, y por otro oprime a la población campesina que vive en Palestina.

Este carácter doble ha sido analizado por Briant (1988) para el caso de Egipto. El autor termina por demostrar cómo el denominado "nacionalismo" egipcio no es tal, en el sentido que los levantamientos no se realizan contra los "persas" por un problema de identidad nacional sino por una cuestión fundamentalmente económica. Muchos de los levantamientos son contra las mismas autoridades internas egipcias, pero el motivo es casi siempre el mismo: rechazar la política de tributación y presión central que se vehiculiza a través de los sátrapas, sean estos persas o no, y de esa clase dirigente egipcia.

La casta sacerdotal

¿Qué rol jugaron los sacerdotes y levitas en esta crisis? ¿Cuál era su ubicación dentro de la clase dirigente

judía? Estas son preguntas que se pueden contestar sólo parcialmente.

En primer lugar, si tomamos al grupo sacerdotal de conjunto, tenemos que decir que históricamente ha sido un grupo privilegiado de acuerdo con su función económico-religiosa: mantener el culto de Yahweh a quien, como vimos, pertenecen todas las tierras y criaturas que hay en ella (cfr. Zac.3:1-10; Ag.2:11-14; Ezr.6:9).

Los sacerdotes son los encargados de percibir las rentas para el culto que luego se repartirán según su categoría (LEFEBRE SBD, V:389-397); pero los levitas que están en las aldeas tienen menos privilegios puesto que deben chocar precisamente con los jefes de familia que poseen las tierras y los animales, y están alejados del centro cultural por excelencia, que es el Templo de Jerusalén (ver HARRAN, 1961 a: 45-161; AULD: 1979: 194-206).

Esto nos introduce en el discutido tema de las llamadas ciudades levíticas, es decir, una serie de ciudades, o aldeas que fueron repartidas a los levitas para que vivan y saquen su sustento de ellas, a partir de una parte del tributo religioso HARRAN, (1961 a: 45-46) y su escuela han planteado que la tradición de las ciudades levíticas constituía un esquema ficticio, sin ninguna base histórica. Es evidente que se trata de una composición de la escuela P. Lo ficticio en todo caso, es la ubicación de esta distribución en la época premonárquica. Sin embargo, como señala Harran (1961: 159-165), hay una serie de elementos reales que no pueden ser ignorados, por lo cual me inclino a tomar estos elementos para el período persa (cfr. AULD 1979: 194-208), ya que de esta época es su composición.

Así en Num.25: 1-8 el pueblo de Israel está oblidado a dar a los levitas cuarenta y ocho ciudades incluyendo las de refugio, es decir, ciudades concebidas como dominios

extraterritoriales respecto de los litigios entre familias y tribus que servían como puntos de asilo para los perseguidos por actos de sangre. Servían para poner límite a la venganza familiar. Y Josué 21:1-4 relata cómo se cumple esta directiva al dejar a los miembros de la tribu de Leví esas cuarenta y ocho ciudades (21). En Ezra 2:70 y en Neh. 7:73 se dice que los levitas habitaban "en sus ciudades" lo que probablemente es la confirmación de la existencia de ciudades levíticas, aunque también se dice lo mismo de los khnym, las otras órdenes menores del culto y el resto del pueblo de Israel.

Sin embargo, a los levitas, según Harran, no se les habría permitido explotar las tierras del común de la ciudad (HARRAN 1961: 48-51). Este mismo autor dice que éstas no habían sido ciudades-templo, ni lugares de refugio por definición, aunque sí algunas de ellas habían coincidido con antiguos sitios extraterritoriales para la justicia tribal (HARRAN 1961 a: 51-54).

La renta que perciben los sacerdotes son el diezmo, es decir, la décima parte de la producción de trigo, vino y aceite entre otras cosas, así como también otras ofrendas, perfumes, etc. (Neh. 12:44; 13:5). Estas son almacenadas en los depósitos del templo bajo la supervisión del sumo sacerdote, quien tiene el cargo de superintendente de los almacenes (Neh. 13:4).

Los khnym participaban de las ofrendas sagradas y eran abundantemente compensados con dones compuestos por las primicias de lo producido por los éjidos de las ciudades (Neh, 12:44) (22). Los levitas, por su lado, solo recibían la décima parte de las ofrendas votivas, en grano, vino y aceite, como se desprende también del mismo texto de Nehemías y de Números (10:38; 12:47; 18:21-32). Este diezmo no era una contribución anual sino una ofrenda derivada de la obligación que aparece en el código del Deuteronomio (14:22-

29; 26:12). Durante la época de Nehemías (10:38-39; 13:15) se vuelve a reimplantar el diezmo, en este caso con el objeto que una décima parte de él, sea llevado al tesoro del Templo. El texto de Nehemías (12:44) afirma que éste puso hombres al frente de las cámaras del tesoro para almacenar las "porciones legales para los sacerdotes y levitas, porque era grande el gozo de Judá con respecto a los sacerdotes y levitas". Tenemos aquí retratado al punto de vista de P. justificando la exacción de las contribuciones para el Templo y en beneficio del clero, presentado como una cosa querida por las aldeas en función del rol social y religioso del mismo sacerdocio. Si se mira bien los levitas no desempeñan sino la función de recaudadores del Templo en las ciudades donde han sido repartidos. Se ha señalado (Harran 1961 a: 48 ss) que las tierras de estas ciudades no habían sido destinadas a los levitas en explotación. Así, Números (18:20) refiere la palabra de Yahweh dirigida al sacerdocio encarnado en Aarón, el hermano de Moisés. "Y Yahweh dijo a Aarón: de la tierra de ellos no tendrás heredad ni entre ellos tendrás parte", lo que también esta especificado más adelante para los levitas(vv. 23 ss) : "Más los levitas harán el servicio del tabernáculo de reunión y ellos llevarán su iniquidad, estatuto perpetuo para vuestros descendientes, y no poseerán heredad entre los hijos de Israel. Porque a los levitas he dado por heredad los diezmos de los hijos de Israel...". Según este texto, las ciudades levíticas habrían sido distribuídas de acuerdo con un antecedente de la época de Aaron, el fundador del sacerdocio, por una orden de Yahweh. Este es un razonamiento típico de la escuela P que busca justificar históricamente la posición del grupo sacerdotal.

Luego de los levitas otras órdenes menores existen dentro del grupo sacerdotal. En Ezr. 2:41-58 y Neh. 7:44-60, se hace mención a los cantores, porteros, donados y a los "hijos de los servidores de Salomón". Estos personajes que deberían cumplir tareas menores dentro de la organización

sacerdotal, habrían adquirido sus oficios por vía hereditaria ya que así son mencionados en el texto (Cfr. DE VAUX 1958:138-140; HARRAN, 1961 b; LEVINE, 1963; MENDELSOHN, 1942).

Todas las visiones de los profetas Ageo y Zacarías coinciden con la necesidad de la alianza monarquía-sacerdocio (¿para independizarse de Persia?). Zac. 3:8 pone en pie de igualdad a Zorobabel el enviado de Yahweh, descendiente de David, con el sumo sacerdote Josué (6:12-13): "Y el sacerdote se sentará en su solio y habrá entre ambos consejo de paz". En la profecía no se concibe el orden mesiánico sin la presencia conjunta del representante real davídico y el sumo sacerdote. Otra visión de Zacarías (4:11-14) también sitúa a ambos personajes como "los dos hijos del óleo", o sea ungidos por Yahweh, lo cual según Caquot (1972:157) constituye un "mesianismo sacerdotal" que acompañó y luego sustituyó al "mesianismo real".

El incremento del poder sacerdotal sobre el de los gobernadores se manifestaría claramente en el hecho de la acuñación de monedas por parte de sumos sacerdotes como Yohanan (BARAG, 1984). Es que la misma dominación persa consagró la posición del sacerdocio como autoridad nacional suprema. Similar actitud había adoptado, como vimos, en Egipto, Daskileion y Hierapolis. En su edicto, Artajerjes hacía suya la "ley de Dios" como una "ley del rey" (persa) y eximía del tributo a sacerdotes y levitas (Ezr. 7:12-26).

Pero, muchas veces políticas determinadas de los reyes persas no siempre tuvieron apoyo entre el sacerdocio judío, poque fortalecía el rol de los gobernadores. Esto se ve en el intento de Darío III por controlar Palestina a través del sacerdocio judío, por medio de la yahweización de Samaria y la unión matrimonial de la dinastía de los Sanballat y los judíos.

Según F. Josefo (Ant.Jud. XI, 7, 1ss), después de la muerte de Yehohanan, el sumo sacerdote de Jerusalén, fue sucedido por su hijo Yadua. Al mismo tiempo Darío III nombró a Sanballat (III) gobernador en Samaria. Algunos historiadores afirman que Josefo confundió los acontecimientos con lo ocurrido durante el tiempo de Sanballat I, el personaje de ese nombre mencionado en época de Nehemías (6:10, 13:28ss), pero si miramos a los documentos de Wadi ed-Daliyeh, la existencia de hasta tres Sanballat es perfectamente posibles (CROSS, 1966; 1969; 1974). Los samaritanos con el impulso de los reyes persas, intentaron consolidar buenas relaciones con los judíos a través del matrimonio de la hija de Sanballat con Menashe, hermano de Yadua. En Jerusalén condenaron el matrimonio, pero Menashe intentó mantener su posición en el sacerdocio judío y también ganar lugar entre la clase dirigente samaritana, proponiendo la construcción de un templo en el Monte Gerizim. Darío dió su aprobación a la construcción del nuevo templo como un modo de estabilizar Palestina por la vía de un acuerdo religioso-político entre las dos grandes fracciones provinciales que se disputaban el dominio de la zona.

J. Meshorer (1982:31-32) ha sugerido recientemente que el hallazgo de monedas en Samaria con la inscripción "šmryn" (el nombre de la ciudad en paleo-hebreo) y el nombre de "yrb'm" (Yeroboam) confirmaría los acontecimientos narrados por Josefo. Del mismo modo el hallazgo de una moneda en Judá portando el nombre de Yohanan el sumo sacerdote (BARAG, 1984) permitiría confirmar la existencia histórica de dicho personaje. Las monedas encontradas en Samaria pueden ser fechadas entre el 375 y el 335 a C. Menashe, según el relato de Josefo se habría dirigido a la provincia del norte con un grupo de sacerdotes judíos a los que Sanballat dotó de tierras y medios económicos. Según Meshorer y Stern (1990:224-225), Yeroboam sería el nombre de un príncipe o gobernador y la acuñación de las monedas habría sido hecha en conmemoración de la erección del templo.

La llamada "ley de Dios", que Esdras leyó al pueblo, será entonces la base fundamental tanto del derecho como del rito, lo que será fuente de discusión entre los rabinos de la época mishnaica (CAQUOT, 1972). Con esta ley la autoridad del clero sobre la comunidad era total, aún cuando hubiese gobernadores al frente de la misma. Los sacerdotes entonces presentaron dicha ley como la revelación realizada por Yahweh hacía mucho tiempo a Moisés, junto a tradiciones preexílicas. Algunas de las prácticas sancionadas por la obra sacerdotal son la observancia del Shabat (Lev. 23:3-4), sábado, y la institución del Yom Kipur (vv. 26-32), el día del Perdón.

El descanso semanal debía ser observado rigurosamente siendo castigadas con la muerte las infracciones al mismo (Ex.31:14;35:2), a lo que se agrega la prohibición de encender luces (35:3). Así se explica el ímpetu impuesto por Nehemías (13:15-22) para reprimir las actividades económicas en día sábado. Nehemías prohibió el comercio, el acarreo de víveres, la fabricación de vino y expulsó a los mercaderes de Jerusalén. En la comunidad de Elefantina también se implantó el sábado a partir de la reanudación de las relaciones con Jerusalén en el siglo V a.C. El autor de un ostracón en arameo escribe a su mujer y le informa que el día sábado el pasaje del Nilo en barco no era posible y tampoco el transporte de mercancías (GRELOT, 1972, nº. 91) (23).

La interpolación historiográfica de justificaciones históricas a los ritos es lo que más acentúa la identificación ideológica del grupo sacerdotal. El relato de la Creación en 6 días de Gen.1:2-4, por ejemplo, tiene el objetivo de justificar el descanso sabático. La circuncisión también está inscripta en un relato histórico: la elección de Yahweh del patriarca Abraham como padre de la "raza santa" y la "alianza", bryt, que aquél realizó con éste (Gen.16). Los descendientes del patriarca tienen por lo tanto la o-

bligación de seguir la misma costumbre. Todas las leyes tienen por objeto mantener al pueblo en estado de "santidad", existiendo un código determinado, llamado precisamente de Santidad, junto al restante cuerpo de leyes sacerdotales donde estas leyes están compiladas (24). El grupo sacerdotal va a constituir un estamento político y social sobre la comunidad, siendo el intermediario entre Yahweh y el pueblo: la frase que se repite insistentemente "Yo soy Yahweh, tu Dios" (Lev. 18:2,4,30;19:2-4,10,31,34-36;20:7,24,etc.), tiene ese objetivo.

Diferencias políticas entre Nehemías y Esdras

Las cabezas visibles de la comunidad judía no actuaron al unísono, aún cuando fueran integrantes de un mismo grupo dirigente. Jefes de familia y sacerdotes, y sus representantes políticos, tenían lazos estrechos con la corte imperial, por un lado, y defendían sus propios intereses locales, por el otro.

Las reformas que Nehemías llevó adelante son el reflejo de la labor de la escuela sacerdotal en el Pentateuco, recogiendo los elementos de la anterior legislación deuteronomista, sobre todo las que se relacionaban con el rey Josías (Deut.16 ss.; 2 R.23). Los puntos donde más se hacía hincapié eran los referentes a: 1) necesidad de morigerar los prestamos a interés (Neh.5:11); 2) anular los matrimonios mixtos (13:23-27) y expulsar a moabitas, ashdoditas, ammonitas (13:4-9) y probablemente griegos (I Esdras 4:45) de Judá; 3) asegurar a los levitas las contribuciones de vino, trigo y aceite (Neh. 13:10-14); y 4) el reposo sabático (10:32).

Estas reformas plantean una serie de comentarios . La razón de la prohibición de matrimonios mixtos no sólo es religioso-política, evitar la mezcla con extranjeros, sino también económica, evitar el reparto de la herencia los frutos de la tierra y la tierra misma, y su consecuencia:

la de los campos que escaseaban notablemente en Palestina (Ezr.9:12). Esta ley en realidad ya viene de época monárquica y puede ser rastreada tanto en el libro de Reyes (2 r.4:1) como en la prédica profética de Amós (2:6). El Déutero -Isaías de época persa (Is.50:1) también retoma esta prédica.

Hasta qué punto se encuentra entre los notables oposición a estas reformas no lo sabemos, pero es evidente que muchos de ellos, junto a un sector de los sacerdotes,pretenden aliarse a los samaritanos para oponerse a Nehemías. Este expulsa del templo a Tobías, un nieto del sumo sacerdote, que se ha casado con la hija de Sanballat I, el gobernador de Samaria (Neh.4:7-18;13:28-30) (25).

La cuestión del séptimo día está también ligada a la liberación de los deudores en el séptimo año y al perdón de la deuda. Sin embargo es de destacar que Nehemías es miembro de esa clase social de poseedores de tierras, y él mismo es un prestamista. Su política sólo busca morigerar, pero de ningún modo pretende cambiar la situación de fondo, poniendo en práctica las reformas deuteronómicas que limitan la esclavitud a 7 años (Neh.5). Es por esta razón que muchos notables se le opusieron, porque seguramente hubieran querido prolongar la esclavitud de sus deudores. Nehemías obliga por medio de un acta de compromiso, 'mnh, a cumplir con esas disposiciones (Neh.10:1-40) reuniendo a jefes de familia, sacerdotes y levitas. Estos últimos son beneficiados por la reimplantación del diezmo (Neh.10:39). Cabe recordar que los levitas eran un sector desplazado en el clero por los sacerdotes.

Nehemías no era contrario al alto clero. Nehemías buscaba la unidad de la comunidad judía para reconstruir el templo y reorganizar la ciudad de Jerusalén y la provincia de Judá. Ante la invitación de Sanballat I, el gobernador samaritano, para encontrarse en el templo (26) con el obje-

tivo de dialogar, Nehemías rechaza la propoeición porque no quiere violar el dominio sacerdotal (Neh.6:10-12), ya que la ley penaba el ingreso de un laico al "sancta sanctorum" del templo con la muerte (Num.3:10,38).

F. Josefo (Ant.Jud.,XI,7,1;8,2) dá justamente una visión de estas dos agrupaciones o "partidos" que se habrían formado en Judá dentro de la clase dirigente judía: una pro-Sanballat, que incluía aparentemente al clero y a un sector de los notables y otra pro-Nehemías. Es de remarcar sin embargo, que en los últimos años del período persa, la alianza del clero con los samaritanos se habría mantenido, esta vez con el apoyo de los reyes persas como vimos más arriba, con el matrimonio entre un descendiente del sumo sacerdote Yohanan y una hija de Sanballat III.

La misión de Nehemías tuvo una doble finalidad: dotar al imperio de un punto de apoyo y poner en orden la provincia de Judá. Nehemías trató de arbitrar entre todos los sectores: jefes de familia, sacerdotes, levitas y campesinos endeudados.

Esdras, por su parte, intentó resolver el conflicto planteado con los samaritanos, pero en una situación histórica distinta: la pérdida de Egipto y la expedición de los 10 mil mercenarios griegos al mando de Ciro el joven, que pretendían arrebatar el poder a Artajerjes II, su hermano (Cfr. CAZELLES, 1954:131-132).

Esdras estaba ligado directamente al clero, aunque también tenía lazos directos con la corte imperial donde, como dijimos, desempeñaba un cargo. La diferencia con la política de Nehemías, es que Esdras estaba identificado con los khnym, contra los lvym. La situación que tiene que enfrentar Esdras es distinta por cuanto no hay oposición del alto clero; tampoco la hay del lado de Samaria al decreto de Artajerjes II.

El "Cronista", ligado a la escuela sacerdotal, siempre lo muestra en forma favorable (CAZELLES, 1954:134; cfr. también DE VAUX, SDB IV:764). Su misión es implementar la "ley de Dios" por orden del rey, encontrándose la misma concepción que llevó a los aqueménidas a compilar leyes egipcias antiguas (POSENER, 1936:1-26) y a restaurar el culto a Marduk en Babilonia (ANET:315). La obra fundamental de Esdras en materia religiosa será la puesta en práctica del código Sacerdotal, donde se afirma la superioridad de los khnym sobre los lvym.

El intento religioso de Esdras de unificar la religión de Palestina tiene como correlato político la intención de unificar Jerusalén y Samaria, el viejo estado israelita, frente al avance griego que 50 años más tarde conquistará el imperio aqueménida. Pero el intento de unificación, a través del culto yahwista, con Samaria, no se realizó. Los samaritanos sólo aceptaron el Pentateuro y, aceptando a Alejandro Magno, lograron con la construcción del templo en el monte Gerizim su independencia cultural completa. Luego de Esdras, Judá se rebelará, logrando cierta autonomía. El el 355 a.C. se plegará a la rebelión de Sidón y Egipto, siendo derrotada y parte de su población deportada a Hircania.

Conclusiones

La estructura social y económica de Judá, al igual que la de las comunidades de todo el imperio puede ser incluída dentro del llamado modo de producción asiático. Los jefes de familia siguieron manteniendo sus privilegios en la Judá revivida, explotando sus posiciones y sirviendo dentro de la corte provincial junto al gobernador.

El sistema fiscal que el imperio persa y Jerusalén aplicaron en Palestina tomó elementos de los imperios mesopotámicos: muchos de esos impuestos siguieron teniendo inclusive el mismo nombre. La creación de las satrapías, provincias, y demás divisiones fiscales se hizo sobre la base de

un sistema distrital ya existente, sobre el cual los aqueménidas y la clase dirigente judía perfeccionaron determinadas formas de control de la población sometida y de exacción económica.

En Palestina, como en otros casos de poblaciones dominadas, la política de exenciones y privilegios, estuvo encaminada hacia la obtención de ventajas para la corona, en zonas de riesgo fundamentalmente. La llamada política de tolerancia religiosa tuvo por pura finalidad la explotación de los sentimientos religiosos de la población sometida, incluso de las clases dirigentes locales, en busca de dividendos, es decir, una especie de política de pacificación para la producción.

En este marco, es que debemos entender la política con respecto de Palestina. Una política que con todo lo particular que tuvo no puede diferenciarse en lo esencial del resto. Todo lo que guió los actos de los reyes persas, desde Ciro el Grande en adelante, fue la necesidad de poder controlar dicha zona, lugar de paso de caravanas y ejércitos, y blanco de la penetración griega.

La puesta en marcha del estado en Judá, fue entonces uno de los objetivos de dicha política, entendiendo que 50 años de exilio y desaparición de la clase dirigente local no podía beneficiar a la corona persa, la existencia de un poder en Samaria, el otro ex-reino israelita, al parecer no era garantía suficiente para dichos objetivos.

En este punto coincidió la clase dirigente judía, ya sea laica o sacerdotal, con el poder imperial. La mayoría de estos dirigentes provenían de los despachos de la corte persa, y sus misiones habían sido solventadas con el oro y la plata de la corona. Sin embargo la clase dirigente judía no fue homogénea tanto por posiciones sociales como por respuestas políticas.

Los dos sectores fundamentales que componían esta clase fueron los llamados jefes de familia, representantes de los grandes poseedores de tierras, y el clero, ligado a los intereses del templo, interesado en mantener el culto.

Esta clase dirigente judía tuvo su enfrentamiento, parcial o total, con la clase dirigente de Samaria. Estos últimos consideraron que peligraba su posición si Jerusalén se levantaba y por eso obstruyeron todo el proceso de reconstrucción del templo y las murallas. Para el clero de Judá la erección del templo tenía un papel supremo ya que de su existencia dependían -como casta- para poder seguir existiendo.

La crisis social del siglo V a.C. plantea la existencia de ese mismo modo de producción basado en el tributo, en la sujeción de las aldeas y el pequeño campesinado, en el acaparamiento de tierras y en la conversión de parte de esa población a la esclavitud. La relación entre los tributos debidos al poder persa y los que eran pagados al gobernador se hace evidente desde el momento en que los dirigentes de Judá son intermediarios de la corte persa para cobrar esos impuestos a sus propios "compatriotas".

La existencia de contradicciones en la política de los reyes en determinados momentos, apoyando por ejemplo los reclamos de Samaria, fueron meramente temporarias. Cuando las exigencias del momento lo exigieron, los persas volvieron sobre sus decisiones anteriores y dejaron seguir el trabajo comenzado por los judíos. Cada una de las misiones de los dirigentes judíos coincidió más o menos con épocas de peligro para el imperio persa en la zona contigua al Mediterráneo.

En determinados momentos, como hacia mediados del siglo IV a.C., propiciaron una política de alianza directa entre Jerusalén y Samaria, por la vía de un acuerdo matrimonial

y la extensión del culto yahwista a la provincia del norte.

El período exílico y postexílico generó una serie de cambios en el culto yahwista de donde surgió lo que conocemos como la primera forma del judaismo. Los sacerdotes se impusieron a los levitas dentro de la jerarquía interna del clero y una serie de reformas contenidas en el llamado código Sacerdotal fueron impuestas como ley de la comunidad. Entre estas reformas figuran la prohibición de matrimonios mixtos, el respeto al descanso sabático -incluyendo las cuestiones referidas al jubileo de esclavos y al descanso de las tierras-, una serie de reglas de santidad y de pureza, y la circuncisión.

Esta época marcó al judaísmo en forma clara, dejando la escuela sacerdotal su propia orientación en la compilación y elaboración del texto bíblico. La visión benevolente hacia el poder aqueménida quedó estampada fuertemente en el Antiguo Testamento.

El hecho de que podamos rastrear en los textos bíblicos la disconformidad con el poder reinante quiere decir dos cosas: 1) que esa disconformidad existía porque existía la política expoliadora que la generaba, y 2) que la clase dirigente judía estaba a mitad de camino entre el poder persa y el pueblo. Los textos no podían dejar de reflejar esa ambivalencia.

NOTAS

(1) El presente artículo desarrolla parte de la tesis de licenciatura del autor "Palestina y la política imperial persa", Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1990.

(2) Para los judíos en Babilonia ver CARDASCIA, 1951; COOGAN, 1973,1974, 1977. Para la colonia judía de Elefantina, GRELOT,1972.

(3) Para una discusión metodológica sobre problemas de demografía en la antigüedad en Palestina ver SHILOH,1980; BROSHI & GOPHNA, 1986.

(4) Ver LEFEBRE,SDB Vicols.389-397; HARRAN,1961 a AULD:1979 sobre el tema de las ciudades levíticas.

(5) Lamentablemente no podemos aquí desarrollar el tema de la producción agrícola durante el período; sólo mencionaremos aquí una lista de fuentes donde pueden encontrarse referencias a dicha producción:THOMPSON & ZAYADINE,1973; GLUECK,1940,1941; NAVEN, 1966,1979;1985; GROSS, 1968;1969a,1969b; SUKENIK,1933; AVIGAD,1972; AHARONI,1973:71-81; MAZAR et.al.,1966.

(6) El sentido de esta parte es netamente apologético de la obra de Nehemías. Al respecto véase más adelante.

(7) Para una discusión del carácter de las piezas metálicas depositadas en el templo cfr. BATTEN,1949:99-101; BDB:12,204 y la explicación dada en la Biblia de Jerusalén.

(8) Es imposible desarrollar a fondo esta comparación por las características de este trabajo. Sin embargo consideramos importante hacer esta referencia y dejar abierto el tema para una futura investigación. Para la organización del imperio incaico y el tema de la mita nos basamos en MURRA,1980.

(9) grl es también el nombre del lote de tierra designado por la "suerte" y también una asignación de hombres, animales o bienes. Ver Ru.2:3 citado más abajo y también Num.26:54-56; Ezek 45:1;47:22; Mi.2:5;Jer. 38:12; Jos 18:6; Ps.16:5-6.Cfr. GRAY,1966:xxxvii; EISSFELDT,1967:204; DE VAUX:1958:253.

(10) A diferencia del siclo babilónico que pesaba aproximadamente 8,42 gr. el siclo hebreo es más pesado, 11,40 gr. Por lo tanto 8,42÷2=11,40÷3=± 4gr.

(11) Es interesante traer a colación la observación de Marx sobre las comunidades en la India y compararla con el resurgimiento de aldeas y la conservación de los lazos familiares aldeanos en Judá. Dice Marx

(1973[1867]:290-292) que "la sencillez del organismo de producción de estas comunidades que bastándose a sí mismas se reproducen constantemente en la misma forma y que desaparecen fortuitamente, vuelven a restaurarse en el mismo sitio y con el mismo nombre...que contrasta de un modo tan sorprendente con la constante disolución y transformación de los estados de Asia y con su incesante cambio de dinastías. A la estructura de los elementos económicos básicos de la sociedad no llegan las tormentas amasadas en la región de las nubes políticas". Cfr. al respecto ANDERSON,1974:503ss.

(12) Cipriano de Valera y Biblia de Jerusalén.

(13) 1 "medida". 'ph = 45 litros.

(14) Recientemente Joanthan Nadelman del Departamento de Antigüedades de Israel (comunicación personal,1990), ha exclavado en Nahal (Wadi) Zimri, 5km al NE de Jerusalén, una fortaleza del período en cuestión. Restos del último período de la monarquía israelita están presentes en todo el área y probablemente este asentamiento no sea más que la continuación de uno de ellos. El autor de esta tesis quiere agradecer expresamente a Jonathan Nadelman por la información provista y por su permiso para ser utilizada en esta tesis.

(15) Las cifras dadas por Hecateo de Abdera, Ag.Ap.I,22.197 para la época romana, 120 mil habitantes en Jerusalén, no pueden ser tenidas en cuenta por el simple hecho de que durante este período la población aumenta en términos absolutos varias veces.

(16) Neh. 7:9; 12:20. Para el orden cronológico de las partes integrantes de Esdras-Nehemías hemos seguido a LODS,1969:189 y ss.; EISSFELDT, 1967:541-557; BATTEN,1949. Sobre otras posturas cfr. la bibliografía proporcionada por Eissfeldt y por Cazelles.

(17) El nombre de Sheshbazar es de origen mesopotámico y atestigua que probablemente sus padres adoraban a Sin o Shamash.Cfr. M. SMITH:351 y nota 10. Este autor plantea que entre los desterrados había judíos sincréticos y judíos monólatras. La familia de Sheshbazar pertenecía al primer grupo o "partido" según este autor.

(18) Neh. 5:7,10: "yo también, mis hermanos y mi gente le hemos prestado plata y trigo".

(19) Sobre las listas genealógicas de los sumos sacerdotes cfr. CROSS, 1975:4-18). El autor trata de probar que Esdras fue anterior a Nehemías.

(20) Ezra 2:30 y ss; Neh.7:39 y ss; 11:10 y ss.; 12:10-20. El nombre de Yohanan sumo sacerdote, hijo de Yadua, que tuvo el cargo desde el 450 a.C. fue confirmado por los papiros arameos de Elefantina (GRELOT, 1972; Ap:30.18).

(21) Otras referencias más breves a las ciudades levíticas pueden encon - trarse en Josué 14:4; 1 Cron.6:54-81; XIII;2-2; 1 Cron.9:,14,31,15:19

(22) Otra cosa es la referencia que se hace en Num.35:3, Josué 14:4 y 21:2 donde se afirma que "las ciudades son para habitar" y que "los ejidos de ellas serán para sus animales, para sus ganados y para todas sus bestias"(de los levitas)La palabra que se utiliza para ejido es mgrš, que es una franja de terreno que rodea la parte externa de la ciudad. La raiz grš significa, expulsar, conducir hacia afuera (BDB:176) de de donde el mgrš sería el sector externo hacia donde se conduce el ganado por ejemplo. En cambio para territorio se utiliza 'hwzh, "posesión,propiedad".En Ezek. 48:18 se dice que esta porción servía para "sembrar para los que trabajan en la ciudad".

(23) Otros datos aparecen en los siguientes documentos:12,13,22,24,28,49, 54,89,99.

(24) A. Lods (1969) define cinco fuentes distintas que integran la escuela sacerdotal.

(25) Al respecto ver más arriba sobre la posible confusión de hechos durante el fin del período persa realizada por F. Josefo a partir de la existencia de más de un personaje con el nombre de Sanballat. Sobre Sanballat cfr. ROWLEY, 1963:246-276.

(26) En el texto hebreo la reunión aparece propuesta en el 'kl, palabra que designa genéricamente al templo, pero en la versión griega el término aparece traducido como naos, es decir la parte más íntima o sagrada del mismo. Sobre este tema cfr. IVRY, 1972.

Lista de abreviaturas

Ach.Hist.	Achaemenid History
BA	Biblical Archaelogist
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BDB	Brown, Driver & Briggs, 1979.
CAD	Chicago Assyrian Dictionnary
CAH	Cambridge Ancient History

CHI	Cambridge History of Iran
EI	Eretz Israel
HThR	Harvard Tehological Revue
ICC	Internation Critical Commentary
IEJ	Israel Exploration Journal
JBL	Journal of Biblical Literature
JCS	Journal of Cuneiform Studies
JSJ	Journal for Studies Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods
PEQ	Palestinian Exploration Quaterly
SDB	Supplement au Dictionnarie de la Biblie
TA	Tel Aviv
VT	Vetus Testamentum
VDI	Vestnik Drevnei Istorii.
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentlichen Wischenschaft
ZFRG	Zeitschrift für Religionsgeschichte

* * *

Bibliografia

AHARONI Y. 1959 The Province List of Judah. VT 9:225-246.

AHARONI, Y. & alii 1973 Beersheba I. Jerusalén.

AULD, G. 1979 The Levitical cities: Texts and History. ZAW 91:194-206.

AVI YONAH, M. 1966 The Holy Land. From the Persian to the Arab Conquest. Michigan.

AVIGAD,N. 1972 Two Hebrew Inscriptions on Wine Jars. IEJ 22:1-9.

1976 Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive, Qede 4.

BARAG, D. 1984 A Silver coin of Yohanan the High Priest.Qadmoniot 17:59-61. [Hebreo]

BATTEN, L.W. 1949 The Books of Ezra and Nehemiah. ICC. Edimburg.

BROSHI,M., and GOPHNA, R. 1986 Middle Bronze Age II Palestine: its Settlements and Population. BASOR 261: 73-90.

CAQUOT, A. 1972 El judaismo desde la cautividad de Babilonia hasta la revuelta. Historia de las religiones Siglo XXI. Madrid.

CARDASCIA,G. 1951 Les archives des Murasu. Une famille d'hommes d'affaires babyloniens a l'epoque perse (455-403 av.J.-C.). París.

CAZELLES,H. 1954 La mision d'Edras. VT 4.

COOGAN,M. 1973 Patterns in Jewish Personal Names in the Babylonian Diaspora, JSJ 4:183-191.

1974 Life in Diaspora: Jews at Nippur in the 5th Century BC.BA 37.

1977 More Yahwistic Names in the Murashu Documents. JSJ 6:199 - 200.

CROSS, F.M. 1966 Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times HThR 59:202-211.

1968 Jar Inscriptions from Shiqmona, IEJ 18:226-233.

1969 Two Notes on Palestinian Inscriptions of the Persian Age. BASOR 193:19-24.

1969 Judean Stamps, EI 9:20*-27*.

1969 Papyri of the Fourth Cent. BC from Daliyeh in Freedman Greenfield (eds.), New directions in Biblical Archaeology:41-42. New York.

1974 The Papiry and their historical implications

1975 A Reconstruction of the Judean Restoration.JBL 94:4-18.

1986 Samaria Papyrus I: An Aramaic Slave Conveyance of 335 B.C.E. Found in the Wadi Ed-Daliyeh. EI 18:7*-17*.

CROSS, F.M. and WRIGHT, E. 1956 The Boundary and Province Lists of the Kingdom of Judah. JBL 175: 202-226.

DANDAMAYEV, M. 1973 A Royal Estate Workers in Iran (end of VI, first half of V Century BC), VDI 3/1973: 20-26. |Ruso|.

DE VAUX, R. 1958 Les Institutions de l'Ancien Testament, Paris.

DEMSKY, A. 1983 Pelekh in Nehemiah 3. IEJ 33:242-244.

DRIVER, S.R. 1960 Deuteronomy. ICC.

EISSFELDT, O. 1967 The Old Testament. An Introduction. Oxford.

EPH'AL, I. 1988 Syria-Palestine under Achaemenid Rule. CAH IV,2nd.ed.:139-164.

GARELLI, P. y NIKIPROWETZKY, I. 1977 El próximo Oriente. Los imperios mesopotámicos. Israel. Barcelona.

GLUECK, N. 1940 Ostraca from Elath I, BASOR 80:3-10.

1941 Ostraca from Elath II. BASOR 82:3-11.

GRAY, J. 1956 Numbers. ICC.

GRELOT ,P. 1972 Documents arameennes d'Egypte. Paris.

HARRAN,M. 1961a. Studies in the Account of the Levitical Cities.JBL 80: 45-161.

1961b. The Gibeonites, the Netinim and the Sonsof Slomon's Servants. VT 9:159-169.

HEICHELCHEIM,F. 1951 Ezra's Palestine and Periclean Athens. ZFRG 3/3:252-252.

JAPHET,S. 1982 Sheshbazzar and Zerubbabel: Against the Background of the Historical and Religous Tendencies of Ezrah-Nehemiah. ZAW 82.

KALLAI-KLEIMMAN,Z. 1958 The Towns of Judah, Simeon, Benjamin and Dan. VT 8:134-160.

LEVINE,B. 1963 The Netinim. JBL 82:207-212.

LODS,A. 1969 Les prophetes d'Israel et les debuts du judaisme. A.Michel, París.

MARX,K. 1973 El Capital,I FCE. México, [1867].

MAZAR,B.et al. 1966 En Gedi. Atiqot 5, English Series.

MENDELSOHN,I. 1942 State Slavery in Ancient Israel BASOR 85:14-17.

MESHORER,J. 1982 Ancient Jewish Coinage,vol.I: Persian Period through Hasmoneans. New York.

MORGENSTERN,J. 1962 "The Oppressor" of Isa.51,13-Who Was He? JBL 81:25-34.

MURRA,J. 1980 La organización económica del estado inca.México.

NAVEH,J.1966 The Scripts of Two Ostraca from Elath. BASOR 183:27-30.

1979 Aramaic Ostraca from Tel Beer-Sheba(seasons 1971-1976).TA 6: 182-197.

1985 Published and Unpublished Aramic Ostraca, Atiqot 17.English Series: 114-121.

OPPENHEIM,L. 1967 Essay on Overland Trade in the First Millenius BC. JCS 21:253 ss.

POSENER,G. 1936 La première domination perse en Egypte. Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques.Le Caire.

POSTGATE,J. 1974 Taxation and Conscription in the Assyrian Empire. Rome.

ROWLEY,H. 1963 Men of God. London.

SHILOH,Y. 1980 The Populations of Iron Age Palestine in the Light of a Sample Analysis of Urban Plans, Areas and Population. BASOR 239:25-35.

SMITH,M. 1973 El judaismo palestino en la época persa en BENGSTON (ed.), Griegos y persas. Madrid.

STERN,E. 1973 The Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period, 538-332 BCE. Jerusalem |Hebreo|.

1990 New Evidence on the Adminstrative Division of Palestine in the Persian Period in Sancisi-Weerdenburg & Kuhrt, Ach.Hist. IV: 221-226. Leiden.

SUKENIK, E.L. 1933 Inscribeb Hebrew an Aramaic Potsherds from Samaria

THOMPSON, H.D. & ZAYADINE,F. 1973 The Tell Siran Inscription. BASOR 212:5-15.

UTCHENKO y DIAKONOFF, I. 1982 La estratificación social de la sociedad antigua en Estado y clases en las sociedades antiguas. Akal. Barcelona: 7-22.

* * *

"LA SITUACION SOCIAL DE LA MUJER EN EL ISRAEL ANTIGUO"

Prof. Diana R. ROCCO

Grandes mujeres, notables por su heroicidad o por su sabiduría, aparecen como protagonistas de numerosos relatos bíblicos: Débora, la jueza; Yael, la quenita; la reina de Saba, que compite con el mismísimo Salomón en sabiduría, o Dalila, venciendo a un nazir de Dios con su astucia. Pero a nosotros nos interesa conocer también la situación de la mujer común, aquélla que es heroica en las tareas de todos los días.

Para estudiar este tema utilizaremos como fuentes: a) el material legal del Pentateuco o Torah (1); b) algunas narraciones patriarcales (2); y c) material de los libros históricos de la Biblia (3).

Estos textos se compararán con conjuntos de leyes mesopotámicos e hititas, puesto que creemos que Israel comparte nemerosas costumbres con sus vecinos y que existe un sustrato legal común a todo Cercano Oriente, por lo que la comparación resulta útil para entender casos no suficientemente desarrollados en la Biblia, aunque deberemos señalar las particularidades israelitas cuando corresponda. (4).

Empezaremos con una aclaración: las mujeres no son sujetos legales, las leyes se dirigen a los hombres de los cuales dependen o a la sociedad en su conjunto (p.e.en el caso de las viudas). Esto ya de por sí.nos empieza a pintar con trazos gruesos un panorama general en todo Cercano Oriente: las mujeres forman parte de un grupo familiar amplio que está bajo la autoridad del padre o del marido. Según normas y constumbres establecidas estos grupos familiares intercambian mujeres y establecen lazos de alianza entre ellos a través de este intercambio (5).

Cuando un hombre pedía a una mujer como prometida, debía obtener el permiso de sus padres o de sus parientes más próximos si aquéllos no vivían. Una vez obtenido, el novio entregaba a los padres de la novia una cantidad estipulada de metal -mohar en hebreo, tirhatu en akadio- o especies, según el caso. Algunos autores llaman a esto "el precio de la virginidad". Los Códigos Bíblicos no estipulan directamente el monto del mohar, pero podemos inferirlo de las normas sobre casos especiales.

Por Ex. 22:15 -dentro del Código de la Alianza sabemos que existía "el precio de la dote de las vírgenes", que se pagaba al padre, pero no se nos dice cuánto es.

El Código del Deuteronomio es más explícito. Según Deut. 22:13-19 y 20-29 se impone de multa por violar a una virgen, 50 siclos de plata -aproximadamente 1 mina- y por intentar difamar a una esposa para poder repudiarla, 100 siclos. Dado que este último caso es particularmente grave, puesto que implica un caso de falso testimonio ya penado por el Decálogo, la multa es particularmente severa. Podemos pues inferir que el valor de una mujer virgen era la mitad de esta indemnización, es decir, los 50 siclos que se pagaban por violar a una virgen. (6).

Hay dos casos famosos de pago de mohar en los relatos bíblicos. Uno se sitúa en la época patriarcal: Jacob sirve en casa de su tío materno durante 7 años por cada una de de sus hijas (Génesis 29); y el otro en la época del reinado de Saúl: David debe matar a 100 filisteos para poder casarse con la hija del rey, legalizando de paso posibles aspiraciones a suceder al benjaminita en el liderazgo de las tribus de Israel (I Samuel 18:17-28). Como vemos son situaciones extraordinarias donde no se pide una compensación en metal.

La historia de Jacob es sumamente interesante pues parece un caso de los que en derecho mesopotámico se denominan matrimonios erebu(7). Llamamos así, con el término akádico, a un tipo de casamiento por el cual el hombre iba a vivir con el grupo familiar de la esposa, en lugar de suceder lo contrario, tal como era habitual. Aparece atestiguado en el antiguo grupo de leyes denominadas ana ittishu ("según los avisos") del II milenio y en el Código de Lipit Ishtar (L1, 29) (8). Y si aceptamos la traducción de A. Goetze de las Leyes de Eshnunna, también en la ley 25 de ese Código. Según Goetze esta ley dice:

> "Si un hombre entra en la casa de (su) suegro, y su suegro lo acepta en servidumbre, pero (sin embargo) da su hija a (otro hombre), el padre de la mujer devolverá el precio de la novia (tirhatu) que ha recibido, doble." (9)

Este tipo de casamiento tenía lugar sólo en casos muy particulares: cuando un padre no tenía hijos varones y quería asegurarse la permanencia de su heredad -ya que los hijos de tales casamientos pertenecían a la familia materna- cuando un esclavo se casaba con mujer libre, o cuando un hombre pobre -caso Jacob-, no podía pagar el mohar/tirhatu para adquirir una esposa. (10)

Según Gén. 29 Jacob viaja a Harán, en la Alta Mesopotamia, para poder casarse con mujer de su parentela. Una vez allí entra al servicio de su tío materno, Labán, para poder casarse con sus hijas, Lía y Raquel. El mohar en metal ha sido reemplazado por trabajo, quedando legalizada esta posibilidad en Israel por un relato que involucra nada menos que a uno de los patriarcas de Israel. No es una ley pero tiene la misma fuerza.

El episodio de David también es muy especial. El pasaje se inserta dentro de la narración que habla de las riva-

lidades entre Saúl y David. El objetivo de Saúl es dificultar un matrimonio que no podía impedir, dado el prestigio militar alcanzado por David, previendo futuros problemas de sucesión. Según el relator "tramaba el rey hacer sucumbir a David a manos de los filisteos" (I Sam. 18:25b). Por lo tanto el mohar exigido será extraordinario: "cien prepucios de filisteos para vengarse de los enemigos del rey" (vs. 25a). De paso notamos que una hazaña heroica o el prestigio del novio, podían ser suficientes compensaciones para que un padre entregara a una novia, sin necesidad de que mediara un mohar en metálico.

Una vez aceptado el mohar o su equivalente, la novia pasaba a formar parte de la familia del marido, aún antes de la consumación del matrimonio. El Código del Deuteronomio legisla sobre los casos de adulterio imponiendo la misma pena tanto a la esposa como a la virgen prometida: las dos morirán, junto con el varón. Dice la ley:

> "Si una joven virgen está prometida a un hombre y otro hombre la encuentra en la ciudad y se acuesta con ella, los sacaréis a los dos a la puerta de esa ciudad y los apedrearéis hasta que mueran: a la joven por no haber pedido socorro en la ciudad y al hombre por haber violado a la mujer de su prójimo". (Deut. 22:2324). (11).

Una serie de festividades y ceremonias tenían lugar antes de la consumación del matrimonio. Según Gén. 29:22 Labán ofrece un banquete antes del casamiento de Jacob con Lía. En el libro de Jueces, capítulo 14, encontramos otro relato sobre los preparativos de una fiesta de matrimonio: el de Sansón con una filistea. La fiesta dura siete días y al cabo de ellos la novia es entregada por el padre a uno de los compañeros del novio, faltando así a su compromiso con Sansón. Cuando el novio justamente protesta, el padre

le dice: "Yo pensé que ya no la querías y se la dí a tu compañero". (Juec.15:2). Las Leyes de Eshunna legislan sobre esta situación: se impone una multa al padre de la novia que es de un monto que equivale al doble del tirhatu aportado por el novio. (LE.25).

El Cantar de los Cantares es un extenso poema que celebra al novio y a la novia -Salomón y una de sus esposas- que posiblemente era cantado en las fiestas de casamiento. El novio y la novia asumirían el papel del rey y la reina durante las festividades.

En algunos lugares de Cercano Oriente la novia era velada antes de entregarla a su futuro marido. A él le correspondía levantar el velo ante testigos, simbolizando así la comsumación del matrimonio (12). Eso explicaría la actitud de Rebeca que se vela el rostro antes de encontrarse con Isaac por primera vez, y la de Jacob, que confunde a su novia velada con Raquel, cuando en realidad Labán le estaba entregando a la hermana mayor, Lía. (Gén24:65 y 29:15-29).

Intercambio de presentes, un banquete, libaciones, desfile de compañeros eran parte de las festividades. (13)

Aclaremos de paso que el padre tenía derecho no sólo a prometer y entregar a su hija en matrimonio, sino que también podía venderla como esclava si era necesario. El Código de la Alianza en Ex. 21:7 dice:

> "Si un hombre vende a su hija por esclava esta no saldrá de la esclavitud como salen los esclavos".

Estas esclavas estaban destinadas a ser concubinas de su amo o de alguno de sus hijos. No tenían los mismos derechos de la mujer principal (14).

El Código de Hammurabi en cambio plantea que en caso de

necesidad el hombre puede vender el trabajo de su mujer o hijos por tres años. Después de ese período los afectados vuelven a su casa. Así según la ley 117 que dice:

> "Si un señor ha sido apremiado por una deuda y (sí éste) ha dado por la plata (de su deuda) y entregado a servicio a su esposa, su hijo y su hija, durante tres años trabajarán en la casa de su comprador y acreedor; al cuarto año recobrará su libertad".

El Código del Deutoronomio determina en Deut. 15:12-18 que si un "hebreo" hombre o mujer se vende como esclavo, saldrá libre al séptimo año, o quedará por siempre como esclavo si así lo declara públicamente. La condición es mucho más severa que la planteada por el Código de Hammurabi.

Además de entregar a la novia y recibir al mohar, la familia de la esposa enviaba a ésta a su nuevo hogar con bienes propios -los que se convertirían en su propiedad inalienable. En Mesopotamia conocemos casos en que este patrimonio aportado por la mujer podía llegar a ser superior a lo recibido en concepto de tirhatu. Esto dependía, por supuesto, de las posibilidades del grupo dador y del grupo receptor. Ese patrimonio era de su propiedad y a su muerte era heredado por sus hijos, sin repartirse con otros hijos de su marido. según sabemos por los Códigos de Hammurabi y de Lipit-Ishtar, el marido podía usufructuar de esos bienes, pero no apropiárselos. (15)

Cuando Jacob decide volver "a la tierra de sus padres", es decir a Palestina, Raquel y Lía aprueban su decisión de llevarse parte del patrimonio de Labán que había acrecentado con su trabajo, diciendo:

"¿Es que tenemos aún parte o herencia en la casa de nuestro padre? ¿No hemos sido consideradas extrañas para él, puesto que nos vendió, y por comerse, incluso se comió nuestra plata?" (Gén. 31-14).

Y sabemos que la hija del Faraón, esposa de Salomón aporta al casamiento la ciudad de Guézer como su dote (I Rey 9:16).Desgraciadamente no tenemos registros sobre lo que pasaba en los matrimonios corrientes, pero podemos suponer con cierto grado de certeza que, como en Mesopotamia, la novia aportaba como mínimo su propio ajuar, sus enseres personales, que le pertenecían y eran su inalienable posesión, sin confundirse con los bienes del marido.

Una vez en su nueva casa la mujer debía hacerse cargo de sus nuevas tareas: estaba a cargo de los trabajos domésticos, de administrar su casa y de la crianza de los hijos, cuando los tenía. Contamos con un texto privilegiado sobre este tema, Proverbios 31:10-31. En él se alaba a la mujer "que no come pan de ociosidad" y que trabaja día y noche para enriquecer a su grupo familiar.

Pero dos graves problemas la amenazaban: la esterilidad y la viudez.

La mujer estéril podía no cambiar de posición (16), puesto que su marido debía seguir manteniéndola, pero debido a que uno de sus roles fundamentales se había perdido -el de reproductora- la presión social era tan fuerte, que de hecho su situación cambiaba. En I Sam. 1:4-6 vemos cómo una esposa favorita sufre los ataques de la otra mujer de su marido y aún la discriminación de éste, porque es estéril:

"El día que Elcaná sacrificaba, daba sendas porciones a su mujer Peninná y a cada uno

de sus hijos e hijas, pero a Ana le daba solamente una porción, pues aunque era su preferida,Yahvéh había cerrado su seno. Su rival la zahería y vejaba de continuo, porque Yahveh la había hecho estéril."

Pero existían formas de tratar de solucionar el problema ya sea legalizadas por las tradiciones patriarcales o por los mismos Códigos.

En Gén. 16:2 Sara dice a Abraham:

"Mira Yahvéh me ha hecho estéril. Llégate , pues, te lo ruego, a mi esclava. Quizás podré tener hijos de ella".

Como vemos, es una adopción de los hijos de la esclava, para poder salvaguardar el patrimonio familiar y salvar la condición de esterilidad de la mujer. Los hijos serán hijos de Sara. Pero podía suceder que la esclava, madre verdadera, mirara "con malos ojos" a su ama y se suscitaran conflictos, -tal como sucede en la historia de Sara y Agar- (17) o que luego de esta "adopción", la esposa principal tuviera hijos propios, por lo que ella era la que miraba mal a su esclava, madre de los primeros hijos de su marido. En este caso y para terminar con el problema, Abraham despide a su esclava, junto con el hijo, con sólo provisiones para algunos días de camino. Esta situación aparece reflejada en la legislación mesopotámica-no en la bíblica-donde se diferencia ciudadosamente entre la mujer principal, la concubina y la esclava. (18)

Era más difícil ayudar a las viudas, aunque la sociedad las respetaba y trataba de protegerlas. Pero se hacía distinciones entre la viuda sin hijos y la que los tenía.

La viuda con hijos llevaba una vida difícil, pues debía proveer a su sustento y al de sus hijos con medios re-

ducidos -debido a la muerte del jefe de familia- (I Rey.17: 10-12), llegando a veces al extremo de tener que vender a sus hijos para pagar deudas (II Rey.4:1-7). De todos modos seguía contando de alguna manera con la protección de la familia de su esposo ya que los hijos iban a heredar el patrimonio paterno. Las preguntas que nos hacemos son, mientras fueran menores de edad, ¿quién usufructuaba de estos bienes? ¿Eran esos bienes entregados de buen grado llegado el momento? ¿Cómo participaban los herederos menores del usufructo de esos bienes? No tenemos respuestas, pero por los padecimientos de las viudas con hijos la situación no debe haber sido ni muy clara ni muy favorable.

La viuda sin hijos podía volver a la casa de su padre, que no siempre la recibía con amorosos brazos. Para el jefe de familia no era lo mismo una hija virgen prometible que una hija viuda . (19)

En la Biblia, la viuda, junto con huérfanos y extranjeros residentes, son sujetos de protección social en el Código de la Alianza y en el Código del Deuteronomio . (20) Son los que viven al margen del esquema productivo ligado a la tierra, los que viven prácticamente de la caridad de sus parientes o vecinos. Debido a esta protección legal las viudas tienen derecho a espigar el borde de los campos, a juntar los frutos caídos, a participar del diezmo trienal. El Código de Santidad no habla de las viudas en particular, sino de pobres en general, entre los cuales, sin duda estaban las viudas de Israel. (21)

En Deut. 25:5-10 se instrumenta la forma de poder superar el problema suscitado por una viuda sin hijos, que es, en una lectura estrictamente económica, el de a quién pasan los bienes del marido. De lo que se trata es de la institución del levirato. Por esta institución los hermanos del muerto, o incluso su padre, ejercían los deberes conyugales junto a la viuda para "perpetuar así el nombre de su hermano", según aclara el Deuteronomio.

"Si unos hermanos viven juntos y uno de ellos muere sin tener hijos,la mujer del difunto no se casará fuera con un hombre de familia extraña. Su cuñado se llegará a ella, ejercerá su levirato tomándola por esposa, y el primogénito que ella dé a luz llevará el nombre de su hermano difunto; así su nombre no se borrará de Israel". (Deut.25:5-6)

La ley sigue estableciendo qué hacer en caso de que el levir no quiera cumplir con esta obligación. Los relatos con que contamos son justamente de situaciones de este tipo: viudas cuyos leviras se niegan a ajercer su deber, desamparándolas. Uno de los casos es el de Tamar (Gén.38) que sólo con engaños logra que Judá, su suegro, cumpla con sus obligaciones. El otro es el de Rut, donde claramente se ve que el problema gira en torno a quién será el que se beneficie con las propiedades del pariente muerto. (22)

"Booz añadió: el día que adquieras la parcela para tí de manos de Noemí tienes que adquirir también a Rut la moabita, mujer del difunto, para perpetuar el nombre del difunto en su heredad. El pariente respondió: así no puedo rescatar porque podría perjudicar mi herencia. Usa tú mi derecho a rescate, porque yo no puedo usarlo." (Rut 4:5-6)

La institución del levirato era también conocida entre los asirios y los hititas. (23)

Según otros Códigos mesopotámicos, los bienes del marido que se entregan a la viuda con hijos, tienen como objetivo asegurar la crianza de éstos. (24)

La mujer repudiada tenía una situación similar a las de las viudas. Podía volver a casa de su padre, con una

certificación escrita entregada por el marido -el "libelo de repudio" (Deut. 24:1-4). No se nos aclara qué pasa con los bienes intercambiados al momento de casamiento.

El Código de Hammurabi prevé la devolución de estos bienes, y si hay hijos, se asegura su derecho a la herencia paterna y su sustento (leyes 137 y 138). Ur-Nammu estipula incluso una idemnización a la mujer repudiada (ley 6). Como vemos la legislación bíblica es menos considerada: sólo otorga un libelo de repudio.

Un caso particular que interesa al Código Sacerdotal es el de las viudas o repudiadas que vuelven a casa de sus padres sacerdotes : ¿podrán volver a comer de las cosas santas? Lev. 22:13 establece que éste es un caso de excepción y que esas hijas mancilladas (por el semen de sus maridos) pueden igual volver a la casa de sus padres.

Por fin, entre las narraciones de David, una tiene relación con una viuda rica, a la que el futuro rey desposará. Esta viuda, Abigail, sigue viviendo en las posesiones que pertenecían a su marido. El derecho bíblico no legisla en particular sobre esta situación, pero el Código de Hammurabi menciona en dos de sus leyes la posibilidad de que el marido haga en vida una donación de bienes a su mujer que dispone de ellos para sí y para sus hijos cuando enviuda. Son las leyes 171 y 172. El relato de I Sam. 25 elogia la prudencia de esta viuda rica, que sigue administrando las posesiones del marido y dispone del derecho a casarse de nuevo sin que intervenga su familia paterna. No podemos afirmar que esta situación sea la misma que la legislada por el Código de Hammurabi. Sin embargo esas leyes deben haber producido situaciones como la de esta viuda que puede seguir usufructuando bienes que estrictamente pertenecían a la familia del grupo de su esposo y vive en holgura, disponiendo de su propia persona para volver a casarse, en una situación que parece muy distante de la de aquellas otras

viudas que necesitan espigar las orillas de los campos para poder sobrevivir. El texto dice:

> "Envió David mensajeros para proponer a Abigaíl que fuera su mujer. Llegaron los mensajeros de David a casa de Abigaíl en Carmelo, y le hablaron diciendo: David nos envía a tí para tomarte por mujer. Se levantó ella y se postró rostro en tierra diciendo: 'Tu sierva es una esclava para lavar los pies de los siervos de mi señor'.Se levantó Abigaíl apresuradamente, montó en su asno y seguida de cinco de sus siervas, se fue tras los enviados de David y fue su mujer". (I Sam. 25:39b-42)

En el marco de la importancia de la mujer en su papel de reproductora, debemos preguntarnos también qué pasaba con la mujer casada que quedaba encinta, pero abortaba.

El Código de la Alianza en Ex.21:22-25 dice:

> "Si unos hombres en el curso de una riña, dan un golpe a una mujer encinta, y provocan el parto sin más daño, el culpable será multado conforme a lo que imponga el marido de la mujer y mediante arbitrio. Pero si resultare daño, darás vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal."

Esta ley, que no aparece en los otros Códigos bíblicos, no es clara en cuánto a qué significa "el parto sin más daño" que queda pago con una compensación, y cuándo debe aplicarse la ley del talión. El Código de Hammurabi y las antiguas leyes sumerias, más extensas, aclaran que habrá compensación cuando muera solamente el hijo y aplicación de la ley del talión por muerte de la mujer. (25) Suponemos que lo mismo pasaba en el Antiguo Israel.

Las leyes asirias prevén un caso considerado más grave: que la mujer decida abortar: la pena es el empalamiento de la mujer, escarmiento que servirá también como disuatorio de otros intentos -que evidentemente era tan corrientes como para necesitar una ley especial. (26)

Al quedar la mujer sujeta al padre o al marido, las penas más severas tenían que ver con transgresiones sexuales, pero porque dañaban los intereses de sus"protectores". La violación era severamente castigada. El adulterio también. Ya el mismo Decálogo ordenaba: "No cometerás adulterio"(Ex. 20:14 y Deut.5:18).

En caso de violación de una virgen prometida, era el padre el que recibía la indemnización, equivalente a lo que estimamos un mohar. El Código de la Alianza prevé además que el culpable se case con la virgen, a menos que el mismo padre no quiera entregarla. (Ex.22:15-16)

La violación de una virgen prometida era asimilable a un adulterio. En ese caso el damnificado era el futuro marido. El castigo para la mujer y el violador es de muerte por lapidación, tanto en esta situación como en el de una mujer casada adúltera. (Deut.22:28-29). La lapidación era ejecutada por toda la comunidad, que aseguraba así el orden y la continuidad de las tradiciones.

Las leyes contemplan la posibilidad de atenuantes. Si la mujer había sido violada en lugar descampado se presuponía que no había podido pedir ayuda, por lo que la pena era solamente para el hombre. (Deut.22:25). Lo mismo sucedía en caso de que La mujer fuera esclava: se entendía que no había podido negarse al requerimiento del hombre, por lo que quedaba libre de la pena de muerte y al hombre se le imponía sólo una multa destinada a indemnizar al dueño de la esclava. (Lev. 19:20)

No solamente la mujer del prójimo estaba prohibida. El Código de Santidad elabora una ciudadosa y exhaustiva lista de mujeres prohibidas. (Lev. 18 y 20) En general están prohibidas las mujeres consanguíneas -madre, hermanas, hijas, tías maternas y paternas-pero también las mujeres que habían ingresado al grupo familiar por casamiento -las otras esposas del padre, esposas de tíos o hermanos, o de hijos. Todos estos casos merecen pena de muerte. Pero hay un caso particularmente grave, al que especialmente se denomina incesto y por el cual la pena no es lapidar, sino quemar a los culpables. Dice la ley:

> "Si uno toma por esposa a una mujer y a su madre, es un incesto. Serán quemados tanto él como ellas, para que no haya tal incesto en medio de vosotros."
> (Lev.20:14)

Las otras mujeres son mujeres prohibidas porque pertenecen a otro hombre. En este último caso se trata de un verdadero incesto y sólo pasando por el fuego a los culpables se restablecerá la pureza de la comunidad. Sólo hay otro caso en que la mujer es quemada: cuando la hija de un sacerdote se prostituye, pues profanándose profana a su padre, apartado por Dios para su servicio. También es necesario el fuego para restituir la pureza. (Lev. 21-9)

Este panorama nos pinta a una mujer que con muy pocas excepciones está sometida y supeditada al arbitrio del padre o del marido, presionada fuertemente para que cumpla con los roles que le han sido asignados dentro del cuerpo social. Parecería, por esto mismo, quedar condenada a estar al margen del protagonismo social reservado a los hombres, dedicada completamente a cuidar su casa y criar a sus hijos. Pero no es estrictamente el caso. Por supuesto que los hombres son mayoritariamente protagonistas, pero la Biblia registra también relatos de mujeres heroicas que contribuyeron con sus acciones al engrandecimiento de Israel. Ya

mencionamos al comienzo de este trabajo a Débora, Yael y podemos añadir, sin agotar la lista, a Sara, Raquel, Lía y Noemí, entre otras.

En cuanto a la mujer anónima, era querida, respetada y apreciada por los suyos. "Honra a tu padre y a tu madre", manda el Decálogo (Ex.20-12 y Deut. 5:16). Y en Proverbios se afirma: "Casa y fortuna se heredan de los padres, mujer prudente viene de Yahvéh" (19:14) y "Mujer virtuosa corona del marido" (12:4) y al hombre se le recomienda: "Gózate en la mujer de tu mocedad, cierva amable, graciosa gacela: embriáguente en todo tiempo sus amores, su amor te apasione para siempre"(5:18b). Y como colofón del libro, la descripción de la mujer perfecta, la ideal, la que todo israelita anhelaba:

"Una mujer íntegra, ¿quién la encontrará?
Es mucho más valiosa que las perlas.
En ella confía el corazón de su marido,
y no será sin provecho.
Le produce el bien, no el mal,
todos los días de su vida.
Se busca lana y lino
y lo trabaja con manos diligentes.
Es como nave de mercader
que de lejos trae su provisión.
Se levanta cuando aún es de noche
da de comer a sus domésticos
y órdenes a su servidumbre.
Hace cálculos sobre un campo y lo compra;
con el fruto de sus manos planta una viña.
Se ciñe con fuerza sus lomos
y vigoriza sus brazos.
Siente que va bien su trabajo,
no se apaga por la noche su lámpara.
Echa mano a la rueca,
sus palmas toman el uso.
Alarga su palma el desvalido

y tiende sus manos al pobre.
No teme por su casa a la nieve
pues todos los suyos tienen vestido doble.
Para sí se hace mantos,
y su vestido es de lino y púrpura.
Su marido es considerado en las puertas,
cuando se sienta con los ancianos del país.
Hace túnicas de lino y las vende,
entrega al comerciante ceñidores.
Se viste de fuerza y dignidad,
y se ríe del día de mañana.
Abre su boca con sabiduría,
lección de amor hay en su lengua.
Está atenta a la marcha de su casa
y no come pan de ociosidad.
Se levantan sus hijos y la llaman dichosa;
su marido, y hace su elogio.
"¡Muchas mujeres hicieron proezas,
pero tú las superas a todas!"
Engañosa es la gracia, vana la hermosura,
la mujer que teme a Yahvéh, ésa será alabada.
Dadle el fruto de sus manos
y que en la puerta la alaben sus obras.
(Proverbios 31: 10-31).

Esta era para aquella sociedad -con valores hoy todavía vigentes- LA MUJER PERFECTA.

NOTAS

(1) Este material está compuesto por: el Código de la Alianza (Ex. 20:22-23:33), el Decálogo (Ex. 20:1-17 y Deut. 5:6-21), el pequeño Código Yavista (Ex. 34:10-26), las doce maldiciones (Deut. 27:14-26), el Código del Deuteronomio (Deut. 12-26), el Código de Santidad (Lev. 17-26) y disposiciones culturales del Levítico.

(2) La mayoría de estos relatos pertenecen al sustrato redaccional más antiguo del Pentateuco o Torah (Yavista y Elohista, s. IX y VIII respectivamente).

(3) Los libros que llamamos históricos - Josué, Jueces, Rut, I y II de Samuel - I y II de Reyes- contienen material muy antiguo reelaborado por una escuela historiográfica del s. VII y posteriormente en el s.VI.

(4) El primer conjunto de leyes encontradas se halló en Susa, antigua capital del Elam, aunque eran en realidad leyes babilónicas. Se lo conoce como el Código de Hammurabi. Sigue siendo hasta hoy el más completo, aunque se han encontrado conjunto de leyes más antiguos, como el de Ur-Nammu, Lipit-Ishtar, el edicto de Amisaduqa, un conjunto de antiguas leyes súmeras y las Leyes de Eshnunna. Las Leyes del Reino Medio Asirio y el Código Hitita, son más recientes.

(5) Sobre el intercambio de mujeres como medio de establecer alianzas entre grupos, véase el ya clásico de Levi-Strauss Las estructuras elementales de parentesco, Buenos Aires, 1972, o su Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia, Barcelona, 1984.

(6) El siclo de plata pesaba aprosimadamente 11 gr. 50 siclos hacían 1 mina (más o menos 570 gr.) Según el CH se paga 1 mina de indemnización a la mujer repudiada (ley 139). La mina babilónica era de aproximadamente de 505gr. Véase la discusión sobre el precio del mohar en De Vaux,R. Instituciones, Barcelona, 1976, p.58.

(7) Ver sin embargo opinión contraria De Vaux, op.cit., p.61.

(8) La ley 29 de LI dice: "Si un yerno ha entrado en la casa de su (futuro) suegro (y) ha hecho sus esponsales..."

(9) Así traduce Goetze, A en Ancient Near Eastern Texs, New Yersey,1955, p.162. Sin embargo véase la discusión de esta traducción en Yarón, R. The Laws of Eshnunna, Jerusalén,1969, pp.124ss.

(10) Véase Neufeld, E. "Errebu marriage amongst the Semites and amongst the Hittites", en Archiv Orientální, XVIII (1950), pp.31-53.

(11) Todas las citas bíblicas son de la Biblia de Jerusalém, Nueva edición , Madrid, 1975.

(12) Véase Tsevat,M. "The Husband Veils a Wide", en Journal of Cuneiform Studies, XXVII (1975), pp.235-240.

(13) Véase Greengus,S. "Old Babylonian Marriage Ceremonies and Rites", en JCS XX (1966), pp.35-72.

(14) Según De Vaux, op.cit., p.128 "Las muchachas vendidas como esclavas y destinadas a ser concubinas del amo o de su hijo, no son liberadas y se hallan en condiciones análogas a las de los cautivos de guerra,(Dt.21:10-14)..."

(15) CH, ley 167 y LI, ley 25.

(16) El CH establece en su ley 138 la esterilidad como causa de repudio. No hay nada parecido en los códigos bíblicos.

(17) El caso de Sara y Agar, su esclava, está claramente reflejado en la ley 146 del CH, que dice: "Si un señor tomó en matrimonio a una esposa principal y ella no le dió hijos, y si ella dió una esclava a su marido y tuvo (con la esclava) hijos (si) más tarde esta esclava ha querido igualarse con su señor porque tuvo hijos, su señora no podrá venderla; le colocará una marca (con la señal de la esclavitud) y la contará entre sus esclavos".

(18) Ver ley 25 de LI y 170 y 171 del CH.

(19) Las Leyes de Ur-Nammu diferencian en caso de repudio entre una primera mujer y una viuda. La indemnización de la segunda equivale a la mitad de la primera (leyes 6 y 7). También existe la posibilidad de que una viuda viva con un hombre sin contrato de matrimonio (ley 8).

(20) También en el derecho mesopotámico: Ur-Nammu, Urukagina, Hammurabi y el edicto de Amisaduqa entre otros.

(21) Las citas del CA y del CD son: Ex.22:20, Deut.10:18, 24:19, 26: 12-13 y 27:19. Las del CS, Lv. 19:9-10 y 23:21.

(22) Aquí la institución del Levirato se combina con la del go'el, el pariente más cercano que tiene derecho a la tierra. Sobre este tema ver De Vaux, op.cit., pp. 52-53.

(23) Véase MAL, 33 y LH, 193.

(24) Véase CH, 162, 173 y especialmente, 177.

(25) En el CH, 209 a 214 y MAL, 52.

(26) MAL, 53.

ABREVIATURAS

CA - Código de la Alianza

CD - Código de Deuteronómio

CS - Código de Santidad

CH - Código de Hammurabi

LE - Leyes de Eshnunna

LH - Leyes Hititas

LI - Código de Lipit-Ishtar

MAL -Leyes Asirias (Middle Assyrian Laws)

LA CULTURA DE SEBASTIAN SERLIO: EL EGIPTO ANTIGUO Y LA TRADICION HERMETICA

por José Emilio Burucúa

> I. "Bello y útil... bien ilustrado, tan perfecta su proporción en las medidas y tan claros sus conceptos que nada sobra y nada falta" (1)

Así escribía Pietro Aretino, el 18 de septiembre de 1537, cuando intentaba precisar el valor del Libro IV de Arquitectura de Sebastián Serlio, llamado entonces **Reglas generales de arquitectura sobre las cinco maneras de los edificios** (2). El editor veneciano Marcolini había pedido al Aretino un comentario de la obra y el cáustico literato respondió, sin ironías esta vez, con un elogio sincero del libro escrito por su "compadre".

Medio siglo después, en cambio, Gian Paolo Lomazzo, el erudito tratadista de la "Idea" alquímico-astrológica del arte, acusaba a Serlio de haber plagiado a Peruzzi (3) y se ensañaba contra la tradición serliana en Italia, representada por las obras

> "... de ciertos arquitectos prácticos en los edificios sólo en lo que a la materia y a la cuestión técnica se refiere, sin ninguna invención propia, y de ellos está llena toda Italia, gracias a Sebastián Serlio, quien en verdad ha hecho más arquitectos mataperros que pelos tenía en su barba" (4).

Las críticas de Lomazzo se dirigían entonces contra la práctica sin inspiración: el juicio que de ellas resulta, aunque exento ya del tono peyorativo, ha tenido una gran fortuna hasta nuestros días. Por ejemplo, el artículo publicado por Giulio Carlo Argan en 1932 (5) sigue el camino abierto por la caracterización de Lomazzo, a pesar de concluir en una valoración positiva de la figura de Serlio. Ese ensayo está vinculado, sin dudas, a las alternativas de la cultura entre las dos guerras, sobre todo a la necesidad de rescatar la práctica y el empirismo, elementos que eran vistos como las notas esenciales de la preceptiva serliana (6). Argan hizo una descripción

fenomenológica del tratado de nuestro arquitecto y dedujo sus lineamientos fundamentales: asistematicidad e intención pedagógica, ausencia de un principio teórico pero control de toda actividad fantástica por medio del raciocinio, rechazo de las formas universales canónicas y ampliación del concepto de espacio al punto de incluir rasgos atmosféricos y luminosos, propios de la experiencia artística veneciana, y categorías psicológico-estéticas surgidas de las más variadas emociones.

Otro mérito grande de Argan fue el haber tenido en cuenta, para su interpretación integral, el descubrimiento del verdadero Libro VI de Serlio: en 1924, Kurt Kassirer había encontrado, en la Biblioteca Estatal de Munich, un manuscrito del libro "de las habitaciones de todas las clases de hombres" (7), que debía ser la obra citada en el prefacio del Libro VII de Serlio, publicado póstumamente en Frankfort en 1575 (8). Kassirer había demostrado así que el Libro "de las puertas" no era sino un agregado "extraordinario", como el propio Serlio se había ocupado de indicar (9). Aquel verdadero Libro VI, que permaneció inédito y por lo tanto desconocido hasta nuestra época, constituía el estudio renacentista más completo del panorama arquitectónico existente en una "nación" del siglo XVI, esto es, la Francia de los Valois, y, al mismo tiempo, un proyecto renovador de la edificación que abarcaba toda la sociedad francesa, desde las moradas de los campesinos pobres en el campo y de los artesanos en la ciudad hasta el palacio del rey en la capital. Serlio declaraba además que todo el libro se basaba en la experiencia que le habían transmitido los arquitectos franceses y en el examen que él mismo había realizado de las "comodidades de Francia" (10). De modo que la antigua relación entre el empirismo y el tratado serliano se confirmaba aquí con mayor fuerza.

En 1934, Pierre du Colombier y Pierre D'Espezel, en sus comentarios a ese Libro VI reencontrado (11), insistían en el empirismo fundamental del pensamiento de Serlio y lo vinculaban con el hecho de que Serlio no hubiera sido un vitruviano rígido y **pari passu** no se hubiese dejado atraer por las divagaciones exageradas y "monstruosas", presentes en muchos proyectos del Cinquecento.

La crítica extranjera parece haberse interesado antes que la italiana en una superación de los puntos de vista derivados del pasaje de Lomazzo. Ya en 1869, León Charvet

había escrito un ensayo sobre la vida y la obra de Serlio que es, aún ahora, un punto de referencia indispensable para cualquier estudio sobre el arquitecto (12). Y fue precisamente Charvet quien citó el primer elogio, expresado por un francés, del papel principalísimo que cupo a Serlio en la preceptiva del Renacimiento: se trata de un fragmento de los comentarios de Guillaume Philander a la obra de Vitruvio, redactados tal vez cerca del año 1544 en el ambiente de la Academia vitruviana en Roma (13). Según Philander, Serlio fue el primer escritor de cosas de arquitectura que acertó por completo en la descripción e interpretación de los edificios antiguos; el trabajo sobre las ruinas romanas, y sobre la voluta jónica en particular, sería la "fiera" a la cual alude el texto siguiente:

> "Bautista Alberti (por lo que yo sé) se enfrentó primero con la bestia en el libro séptimo de su tratado de arquitectura... Alberto Durero llegó segundo al certamen, él también un egregio luchador. De todos el más nuevo en unirse a la contienda, Sebastián Serlio (a quien yo tuve como preceptor en mis primeros estudios de este arte) ha derrotado a la fiera" (14).

En 1942, William Bell Dinsmoor publicó dos artículos sobre la obra teórica de Serlio (15) y subrayó las opiniones favorables de los artistas y arquitectos franceses del siglo XVI sobre la importancia que, para todos ellos, revistió la presencia de Serlio en Francia. Sebastián era colocado entre los nombres más ilustres del arte, ya que había sido el primero en encaminar a los franceses hacia el conocimiento de la arquitectura antigua. Jean Goujon escribió, en 1547, en el proemio a la traducción de Vitruvio realizada por Jean Martin:

> "... nuestros predecesores de buena memoria, a saber, Rafael de Urbino (que fue perfecto en el arte de la Pintura), Andrés Mantegna, no inferior en su tiempo, Miguel Angel, Antonio Sangallo, Bramante y tantos otros hombres excelentes... Y todavía hoy tenemos en este Reino de Francia un señor Sebastián Serlio, que ha escrito diligentemente e ilustrado muchas cosas según las reglas de Vitruvio, tal fue el comienzo de la tarea de echar luz sobre estas doctrinas en el Reino" (16).

En 1563, Bernard Palissy equiparó a Vitruvio y a Serlio: "Yo miraba también los planos y figuras de Vitruvio y Sebastián y otros Arquitectos" (17). Y, en 1567, Philibert De Lorme insistió una vez más en los mismos conceptos:

> "El señor Sebastián Serlio... es quien ha proporcionado primero a los Franceses, por medio de sus libros y dibujos, el conocimiento de los edificios antiguos y de muchas y muy bellas invenciones, siendo un hombre de bien, así como lo he conocido, y de muy buen espíritu, pues publicó y dio de buen grado lo que él mismo había medido, visto y obtenido de las antigüedades" (18).

Dinsmoor señaló también el valor de la ilustración en el tratado de Serlio y mostró de qué manera éste había fundado todo su discurso en la posibilidad de hacer conocer, gracias a la imprenta, las imágenes de las plantas, los alzados y los detalles decorativos de los edificios.

Poco más tarde, Rudolf Wittkower, en su célebre **Architectural principles** (19), persistió en la aplicación de las categorías de prosaísmo y pragmatismo a la obra serliana; para él, Sebastián nunca alcanzó las cualidades filosóficas de un Alberti. Sin embargo, Wittkower abrió una nueva vía al análisis de los significados contenidos en el tratado de Serlio, pues reconoció que la importancia asignada por el Boloñés a la forma circular de los templos (20), las resonancias armónico-geométricas de la construcción "correcta" de una puerta dibujada por Serlio en su primer libro (21), y la participación del mismo arquitecto, junto a Tiziano y al humanista Fortunio Spira, en el jurado que aceptó el programa platónico de Francesco Giorgi para la iglesia de San Francisco de la Viña en Venecia (22), eran todos hechos reveladores de los lazos entre Serlio y la cultura pitagórico-platónica de su tiempo.

En los años Sesenta, se produjo un reflorecimiento de los estudios sobre Serlio. Cecil Gould descubrió la semejanza entre los dibujos del tratado y algunos cuadros de Paris Bordone, de Tintoretto y **La presentación de la Virgen** de Tiziano (Venecia, Galerías de la Academia) (23). Por otro lado, Stanislaw Wilinski se ocupó de las relaciones entre nuestro arquitecto y Andrea Palladio (24). Wilinski escribió:

"El problema de Serlio, como se configura en estudios histórico-críticos de la arquitectura, va ligado a las influencias que su pensamiento ejerció sobre las obras de Palladio" (25).

Siempre desde esta perspectiva, Wilinski precisó las intenciones didácticas de Serlio, vale decir el destino del tratado, dirigido a los **dilettanti** y a los autodidactas que poseían una predisposición hacia la arquitectura (26). En el prefacio al Libro IV, Serlio apelaba a los lectores con estas palabras:

"Benigno lector, [he] aderezado algunas reglas de la Arquitectura presuponiendo que, no sólo los elevados ingenios tengan que entenderla, sino también todos los mediocres sean capaces de ello según que estén más o menos inclinados a tal arte... con el objeto de que cualquiera pueda adquirir conocimientos de este arte, el cual no causa menos deleite al ánimo cuando se medita sobre lo que se ha de hacer, que a los ojos cuando ya las obras están hechas..." (27)

Parece muy clara la pertenencia de Serlio a una corriente de pensamiento, que nacía entonces y que rechazaba el carácter secreto del saber para ensalzar, en su lugar, una concepción de las artes y de las ciencias, basada en sus posibilidades de ser comunicadas a todos los hombres, de ser construídas, no sólo por el chispazo genial de la personalidad aislada, sino más bien por el trabajo colectivo y paciente de las generaciones (28).

Serlio escribía, en la dedicatoria de la segunda edición del Libro IV (Venecia, 1540) al marqués del Vasto:

"Si todos los Príncipes y grandes personajes poseyeran la misma belleza de ánimo que vuestra Excelencia, se podría confiar en que nuestro siglo, tan dotado de bellísimos ingenios en todas las facultades dignas de elogio, aunque mal pagados, recuperase aquella cumbre de grandeza que se encontraba en el buen tiempo de los antiguos Romanos; más aún, sería posible que, en cualquier aspecto, las cosas antiguas fueran superadas por las nuestras modernas: puesto que es mucho más fácil agregar [algo] a la invención que encontrarla, como aquellos antiguos rastrea-

dores hicieron en muchas cosas: las cuales (como he dicho) se podrían aumentar, si no en la grandeza, al menos en la inteligencia con superior arte..." (29).

Y Jacopo Strada, que hubo de cuidar la edición póstuma del Libro VII de Serlio, escribió en 1575:

> "El [Sebastián] ha restaurado la arquitectura, la ha hecho fácil para todos; y su libro ha sido mucho más leído que el de Vitruvio, porque Vitruvio ha sido muy difícilmente comprensible para todos" (30).

Wilinski se detuvo también en la importancia de la ilustración en el tratado serliano, y vio en los textos meros comentarios o escolios de las imágenes (31).

Siempre en los años Sesenta, Marco Rosci realizó una síntesis vasta y exhaustiva de los conocimientos sobre Serlio en el ensayo introductorio y en las notas a la primera edición, durante tanto tiempo esperada, del texto del Libro VI reencontrado (32). Rosci reforzó el concepto de la finalidad práctica del tratado, "verdadero manual del constructor del Cinquecento", "privado de una superior y sistemática coherencia teórica, de una sublime 'Idea'" (33), y concluyó de ello el aislamiento de Serlio respecto de la gran tadición italiana de las teorías artísticas. Pero, por otra parte, llamó la atención sobre los vínculos entre Sebastián y Leonardo da Vinci, e introdujo así la posibilidad de contradecir su afirmación precedente acerca del aislamiento de Serlio. Por cierto que el arquitecto se refirió claramente a la actitud de Leonardo frente a la teoría y la práctica, en su Libro II consagrado a la perspectiva, y que lo hizo para diferenciar su posición de la del Vinciano:

> "... porque en verdad la teoría está en el intelecto, pero la práctica consiste en las manos, por eso el entendidísimo Leonardo Vinci jamás se contentaba con nada que él hubiera hecho, y poquísimas obras llevó a la perfección, y decía a menudo que la causa era ésta: que la mano no podía alcanzar al intelecto. En cuanto a mí, si yo hiciera como él, no habría mandado fuera cosa alguna de las mías, ni mandaría en el futuro: pues a decir verdad, nada que yo haga o que

yo escriba me conforma: pero (como dije en el comienzo de mi cuarto libro por mí publicado) ese pequeño talento que a la bondad de Dios le plugo darme, yo he querido y quiero ejercitarlo pronto más que dejarlo marchitar bajo el terreno sin ningún fruto, porque aunque yo no sirva a los curiosos que [desean] saber más cosas y tocar el fondo de todo, serviré a quienes poco o nada saben, que ésta ha sido siempre mi intención" (34).

Por otra parte se sabe, merced a una referencia precisa de Cellini, que Serlio conoció un manuscrito de Leonardo sobre la perspectiva (35); a propósito de esto, Rosci nos recuerda que Ludwig Heydenreich demostró que Leonardo había acariciado el proyecto de componer un tratado de arquitectura, el cual habría sido también un "verdadero manual del constructor del Cinquecento" (36). La aproximación entre Leonardo y Serlio nos lleva a pensar que el empirismo de este último puede ser entendido del mismo modo que el empirismo vinciano, es decir, como término opuesto a la razón abstracta aunque unido a ella en el "mágico punto" de encuentro desde el cual Leonardo quería "revelar a los hombres el secreto de la vida", para decirlo con las palabras inigualables de Garin (37). Bajo esta luz, el llamado de Serlio a la experiencia se nos aparece muy distinto a una actitud puramente pragmática. Y el mismo Rosci reconoce, en su estudio sobre **Sebastián Serlio y el manierismo en el Véneto** (38), que el tratado de nuestro arquitecto tuvo una base lingüística clasicista-vitruviana sobre la que se apoyaron los productos de la "invención", y agrega que un precedente de las propuestas teóricas serlianas fue la actitud de Giulio Romano en Mantua, de la cual surgió la definición de lo "rústico" como convergencia de **ratio** humana y de naturaleza informal (39).

Recientemente, Myra Nan Rosenfeld y Loredana Olivato han sugerido nuevos puntos de vista para una interpretación de Serlio. La primera ha hablado de una probable relación indirecta entre Durero y Serlio: éste habría conocido los grabados del **Apocalipsis** por intermedio del pintor flamenco Pieter Coecke van Aelst (más tarde, el maestro de Pieter Brueghel el Viejo), que visitó a menudo Italia a partir de 1520 y fue el editor de las traducciones del tratado serliano al francés, holandés y alemán. De Durero,

Serlio habría adoptado la separación entre páginas ilustradas y páginas de texto (40).

Entretanto, Loredana Olivato volvió a examinar el testamento del arquitecto, redactado el 1º de abril de 1528, documento que ya Dinsmoor había citado (41), y procuró reconstruir con él el ambiente de artistas, eruditos y humanistas que Sebastián frecuentaba en Venecia (42). Sobresalen del cuadro las figuras de Giulio Camillo Delminio, de Citolini da Serravalle y de Lorenzo Lotto, personajes esenciales para comprender las ideas del círculo de Serlio, para delinear la cultura personal del arquitecto, la que podremos referir todavía al empirismo, pero ciertamente a un empirismo que no es pragmatismo ni eclecticismo estéril, sino, por el contrario, pensamiento especulativo que quiere hacer real y conreta la alianza de sí mismo con la acción.

Antes de evocar aquel ambiente, debemos agregar que la Olivato indica un nuevo camino de investigación cuando se pregunta si la relación que Serlio estableció entre el número de sus libros y el número de los planetas no nos permitiría intentar quizás una interpretación de su obra en clave astrológico-hermética (43). En efecto, Serlio dice, en el proemio a los lectores de la primera edición del Libro IV (Venecia, 1537) -y solamente en ella pues la frase desaparece en la segunda edición en 1540-, que dividirá su tratado en siete libros "pues van siendo siete los planetas" (44). Resulta muy extraño que Serlio haya modificado el número de libros que, en general, se había adoptado para los tratados de arquitectura, por lo menos en los publicados hasta entonces como Vitruvio y Alberti, sobre todo porque el Boloñés era un vitruviano bastante fiel. En la revista "Psicon", siguiendo la sugerencia de la Olivato, André Corboz propuso una lectura "psico-iconológica" de un castillo francés atribuído a Serlio (45), pero, por cuanto yo sé, aún no se ha procurado individualizar probables elementos herméticos en el tratado serliano. Algunas observaciones sobre este aspecto se encontrarán en el presente trabajo.

II. Sebastián Serlio nació en Bolonia el 6 de septiembre de 1475; pronto debió de comenzar su aprendizaje junto al padre, Bartolomé, pintor de ornamentos. De 1500 a 1515, Sebastián vivió en Pesaro y trabajó también como pintor de escenografías y de perspectivas teatrales (46). Hombre ya maduro, viajó a Roma donde entabló una firme amistad con el sienés Baldassare Peruzzi; de éste aprendió el arte y las cosas de la arquitectura y por eso reconoció siempre en él a su verdadero maestro. En muchos pasajes del tratado de Serlio, se encuentran agradecimientos y admisiones de sus deudas con el sienés (47).

Vasari nos refiere que Peruzzi había dibujado las escenas de la comedia **Calandria** del cardenal Bibbiena, representada en el Vaticano en 1515 (48); fue tal vez esta relación común con el teatro el motivo de la primera coincidencia entre Serlio y Peruzzi. Richard Krautheimer ha ligado las escenas trágica y cómica del Libro II del tratado de Sebastián con dos dibujos de vistas urbanas, atribuidos a Baldassare, que se hallan uno en el Gabinete de Estampas de los Oficios y el otro en la colección del Palacio Real de Turín (49). Krautheimer piensa que ambos dibujos pueden ser parte de la escenografía mencionada por Vasari.

Justamente en la segunda década del siglo XVI, Peruzzi pintaba al fresco algunas salas de la Villa Farnesina en Roma, construída por él mismo para el banquero Agostino Chigi. Decoraba, entre otras cosas, el techo de las Constelaciones y el Salón de las Perspectivas. Fritz Saxl destacó la importancia del pensamiento astrológico en la cultura del comitente, partiendo precisamente de un análisis de aquel techo con figuras mitológicas y un cielo estrellado (50). Es posible afirmar que el artista debía de conocer e incluso compartir, en una cierta medida, la actitud de su mecenas; y Peruzzi en modo particular ya que, habiendo sido primero arquitecto y después decorador del más ambicioso proyecto de Chigi, aparecía como el artista predilecto de éste.

Las divinidades olímpicas reaparecen en la estufa y en el friso del Salón de las Perspectivas, en cuyas paredes las columnas y la arquitectura fingidas dejan entrever el paisaje. Se produce así la combinación de una vista perspectiva y de otra paisajista, dominada por una asamblea de dioses que reinan sobre el conjunto desde lo alto de los lunetos. Tal vez Peruzzi tuviera **in mente** los fondos de los frescos murales de Rafael en la **Stanza della**

Segnatura y las figuras de la Justicia divina y de las Ciencias pintadas en la bóveda de esa misma **Stanza**; reunió entonces el marco arquitectónico de la **Escuela de Atenas** y el paisaje de la **Disputa** y del **Parnaso**, realizando un todo armónico y autónomo, sin personajes, que representaba la naturaleza y el mundo del hombre bajo la influencia de los poderes fatales del cielo. Esta perspectiva, tan semejante a una escenografía, asumía el carácter de andamiaje matemático-simbólico del Universo, de emblema visual de un orden escondido en el paisaje natural pero evidente en el recorrido diurno de los astros.

No se puede asegurar con certeza que Peruzzi haya transmitido a su amigo Serlio algunos elementos de este saber

Figura 1. Escena cómica.

astrológico. Pero es sorprendente el hecho de que la referencia más clara a la astrología, además de la del proemio a la primera edición del Libro IV sobre los siete planetas, Serlio la haga en el texto y en la ilustración de su escena cómica, al final del Libro II sobre la perspectiva (51). Sebastián escribe allí que ha representado la "taberna de la luna" y la morada de la meretriz porque así lo requiere la acción desarrollada en las comedias. La luna es, sin duda, un símbolo de la noche, del misterio de la generación y también de la brujería, elementos todos en estrecho contacto con los enredos del teatro cómico al cual iba destinada la escena propuesta. La casa de la meretriz está indicada por un emblema astrológico: el escorpión, signo de la lujuria (52). De este modo, escenografía, perspectiva, astrología y teatro se unen, aunque sea fugazmente, en la actividad de Serlio tal como lo hicieron primero en la obra de Baldassare Peruzzi.

Después del **Sacco**, Sebastián se trasladó a Venecia y muy pronto se puso en comunicación con un ambiente muy comprometido con la astrología y la filosofía hermética. Ya hemos dicho que Loredana Olivato llamó la atención sobre ciertos personajes que figuraban en el testamento de Serlio, redactado poco después de su llegada a Venecia el 1º de abril de 1528. El albacea nombrado era Alessandro di Napoleonio Malvasia, noble boloñés de gran erudición y poeta **dilettante**. El heredero universal, Giulio Camillo Delminio, llamado **cordialissimus et amicissimus**; los testigos, Alessandro Citolini da Serravalle y el pintor Lorenzo Lotto. Sobre estos tres, debemos detenernos.

Los lazos de Lotto con una cultura de tipo iniciático se manifiestan explícitamente en sus retratos "emblemáticos" y sobre todo en las taraceas que diseñó para la iglesia de Santa Maria Maggiore en Bérgamo, entre 1524 y 1532 (53). Los objetos, dispersos en los retratos para aumentar la profundidad y el misterio de los personajes, son siempre símbolos o del tiempo que huye y consume toda belleza sensible -las rosas deshojadas y la calavera junto al **Gentilhombre** de la Galería Borghese, los fragmentos de esculturas en el retrato de **Andrea Odoni**-, o del arte secreto que revela los misterios de la naturaleza -el anillo y las llaves del **Gentilhombre en el estudio** de las Galerías de la Academia-, o bien de la regeneración alquímica y de la vida nueva- la lagartija en ese mismo **Gentilhombre** de Venecia, el huevo y la esfera del **Retrato viril** de la

colección Spender en Vevey. Las taraceas, en cambio, son auténticos "jeroglíficos" en el sentido que esta palabra tenía para los humanistas del siglo XVI, es decir, imágenes sintéticas que encierran las proposiciones y sentencias de una antigua "sabiduría sagrada" (54).

He aquí que vemos a nuestro Serlio tratar ampliamente las "cosas maravillosas del Egipto" en un apéndice al Libro III sobre los edificios antiguos (55). Sebastián reproduce con gran cuidado las informaciones de Diodoro de Sicilia sobre la tumba del rey Simandio, los trabajos del rey Meris para regular el curso del Nilo, el laberinto del desconocido rey Marón y las grandes pirámides (56). Diodoro es traducido parcialmente pero en forma literal.

Lo que el arquitecto y el historiador llaman "tumba" de Simandio es, en realidad, un templo funerario que podemos identificar con el Ramesseum de Tebas. El nombre Simandio procede de la lectura griega, Osymandyas, de uno de los nombres de Ramsés II: User-ma-Ra (57). Serlio da con precisión las medidas del templo, menciona las estatuas que albergaba en la Antigüedad y describe los relieves que relatan las campañas del faraón contra "los Bactrianos" (Hoy, sabemos que se trata de los heteos y que los combates allí representados corresponden a la batalla de Qadesh). Serlio agrega referencias a la biblioteca, a la inscripción que sobre ella se leía, **Animi Medicamentum**, y al anillo de oro que rodeaba la sepultura de Ramsés.

> "... un gran círculo de oro, cuyo circuito era de trescientos sesenta y cinco brazos y tenía un brazo de ancho: en ese círculo, por cada brazo, estaba representado un día del año, el nacer y el ocaso de las estrellas, y su significado según la doctrina Egipcia..." (58).

Serlio se saltea varias páginas de Diodoro para dar luego cuenta minuciosa de las obras de ingeniería que el rey Miris -tal vez se trate de Amenemhat III- mandó ejecutar en la región del Fayum, buscando controlar las grandes avenidas del Nilo (59). Continúa luego con el laberinto de un enigmático rey Marón y la influencia que ese edificio tuvo en las ideas de Dédalo para el laberinto de Creta. Por fin, Sebastián escribe sobre las pirámides y las excepcionales circunstancias que acompañaron su construcción: pocas páginas antes del **trattatello egiziano**, nuestro arquitecto ha incluído un dibujo de la Gran Pirámide,

Figura 2. La pirámide y la esfinge.

otro de la Esfinge y un parágrafo explicativo, sobre la base de los datos aportados por Marco Grimani, patricio veneciano que había viajado a Egipto y medido personalmente aquel sepulcro colosal (60).

Alberti había ya mirado hacia Egipto, al asignar a Hermes Trismegisto la invención de la pintura (61) y al tomar de la copia de un jeroglífico su símbolo personal del ojo alado (62). Pero la importancia que asume el **trattatello** en la obra de Serlio es algo excepcional en toda la preceptiva arquitectónica del Renacimiento. Sería posible interpretarla como una prueba más del eclecticismo de Sebastián, pero creo que, al igual que Lotto, nuestro arquitecto se dirigía a Egipto para buscar allí la fuente del

pensamiento y el origen de las actividades humanas, en este caso, se entiende, pensamiento y actividad de la arquitectura (63).

Adviértase que los pasajes que Serlio ha elegido en Diodoro describen o bien una arquitectura funeraria a la que el siglo XVI solía dotar de un carácter iniciático y simbólico, o bien las obras de canalización en el Fayum cuyo sentido práctico y utilidad el propio Serlio ensalza:

> [Las pirámides y las otras sepulturas de los reyes de Egipto] "fueron gastos verdaderamente inútiles, y aunque hayan sido cosas maravillosas no serán por mí alabadas por vanas y dañinas... pero fue muy digna de elogio y cosa muy útil el gran lago que hizo hacer el rey Miris para beneficio de Egipto" (64).

Si bien Serlio, frente a la arquitectura y a la sabiduría sobre las cosas de la muerte y del más allá, exalta una práctica -una magia de un tipo particular- consagrada al dominio de la naturaleza por el hombre, la comparación y, en definitiva, la asociación del saber antiguo y de la técnica nos remiten a la cultura mágico-hermética que marcó el pensamiento más audaz y renovador del siglo XVI (65).

Giulio Camilo Delminio, el heredero de los bienes de Sebastián, fue "hombre singularísimo" y famoso en su tiempo (66). Valvasone di Manico lo llamó "gran inventor de facilitar las ciencias con nuevos caminos" (67).

Nació en 1479 en Portogruaro, en el Friuli. Estudió las teorías de la Cábala, los "dogmas misteriosos, y oscurísimos de los Egipcios, de los Pitagóricos y de los Platónicos", y conoció bien el hebreo y otras lenguas orientales. "Porque del significado variado y del diferente valor de las voces de aquellas lenguas depende totalmente la inteligencia de los embrollos o, como son llamados por los profesores, de los Misterios y conocimientos recónditos y oscurísimos" (68).

Consciente del poder, en un tiempo creador y ahora evocador, de la palabra, percibió los lazos entre el lenguaje y el mundo y de ello extrajo la convicción de que la retórica era el fundamento del conocimiento. La palabra era definida por él como el "lugar" o el "albergue de la cosa", y por lo tanto la enumeración de los "lugares" retóricos llevaba consigo la descripción del Universo. Con razonamientos de esta suerte, Giulio Camillo llegó a la

"Idea del Teatro", la obra a la cual habría de consagrar todos los afanes de su vida. Era un tratado del arte de la memoria, como ha demostrado Frances Amelia Yates (68 bis), una exposición de los temas de la retórica, que Deliminio pensó ordenar primero en correspondencia con las partes del cuerpo, pero que luego decidió organizar según el número de los planetas, "así por el número notable y adaptado a la universalidad del siete, como por la multiplicidad de los efectos [causados] por aquéllos, necesaria al autor para demostrar la multitud de cosas dignas de ser dichas o escritas" (69).

El propio Giulio Camillo declara:

> "Pues si los antiguos oradores al querer colocar día por día las partes de las oraciones que debían recitar, las confiaban a lugares caducos, como cosas caducas [que eran], razón demás que, queriendo nosotros proteger eternamente los [elementos] eternos de todas las cosas, que pueden ser vestidos de oración con los [elementos] eternos de esa oración que encontramos en sus lugares eternos... tomemos los siete planetas, cuyas naturalezas incluso por la gente vulgar son bien conocidas, pero de tal manera las usaremos que no las proponemos como términos fuera de los cuales no debemos salir, sino como cosas que, a las mentes de los sabios, representen siempre las siete medidas supracelestes" (70).

Todos los entes, simples y compuestos, concretos y abstractos, serían dispuestos en siete gradas, como en los teatros de los antiguos. En la primera grada, habría siete puertas con los planetas representados sobre los dinteles, excepto la cuarta puerta por ser la del Sol, el "lugar más noble de todo el Teatro", la cual tendría una figura "a guisa de Pirámide", símbolo de la "amplitud de los Entes", "sobre cuya cúspide imaginaremos un punto indivisible que habrá de significar la divinidad... Al lado se verá una imagen de Pan, el cual significa lo supraceleste con los cuernos de oro de su cabeza, porque hacia arriba se dirigen, y con la barba los influjos celestes, y con la piel estrellada el mundo celeste, y con las piernas caprinas el mundo inferior" (71).

Pero este proyecto tan complicado nunca fue llevado a cabo. En 1519, Delminio se dirigió a Francia y sus ideas suscitaron el entusiasmo del rey Francisco I°; de buen grado, el monarca se hizo su protector y así se vio a Giu-

lio Camillo transponer los Alpes muchas veces para ir a leer al rey los pasajes principales de lo que escribía y para recibir los beneficios que le permitían conducir una vida dispendiosa. Pero, según parece, el trabajo no debía de avanzar demasiado porque, en 1536, el friulano volvió definitivamente a Italia y allí se mantuvo en una existencia de pobreza hasta que el marqués del Vasto, gobernador de Milán, le prestó ayuda. Giulio Camillo murió en Milán el 15 de mayo de 1544, dejando muchos manuscritos y un esbozo del **Teatro** que fue publicado en Florencia en 1550.

De aquellos restos documentales, es interesante citar el tratado **De la humana deificación** y el **De la transmutación**. El primero (72) es una composición ascética que Delminio escribió para su "hijita Cornelia", huésped en un monasterio mientras aguardaba se cumpliese la edad para su matrimonio. Al hablar de la imagen de Dios, Giulio Camillo se remite a la Cábala y teje una teoría genérica de la imagen en la cual la visión artística es colocada por encima de la visión común. En realidad, una cara se capta mejor en la pintura, como ocurre en ésa que -agrega nuestro autor- "con tanta maravilla hizo de mí el gran Tiziano" (73).

En el **De la transmutación** (74), Delminio desarrolla una concepción alquímica. Tres son las transmutaciones: la divina, del hombre que va hacia Dios y se hace "infinito entrando en el divino abismo" (es la ascesis de la "humana deificación"); la de la elocuencia, que anhela encontrar el "Producto que es infinito y eterno" (es la "idea del Teatro"); y la natural, que quiere lograr "la virtud seminal, que es infinita, a partir de lo Impuro y creado que es finito" (es la metamorfosis propiamente alquímica) (75). El tratado termina con un dibujo del universo alquímico-cabalístico (76).

Las ideas de Delminio fueron retomadas por su alumno Citolini da Serravalle, uno de los testigos del testamento de Serlio, autor de la **Tipocosmia**, un tratado en siete jornadas sobre los "lugares de las cosas" y sobre el arte de escribir bien, "elegantemente, de todo y en poco tiempo" (77). Citolini participó en el debate sobre la lengua vulgar junto al célebre Girolamo Muzio, también éste amigo de Giulio Camillo y compañero suyo en varios viajes a Francia. Muzio recordaba con emoción la época en la que ambos habían llevado una vida pastoril en el Mediodía francés:

"Oh ¡qué dulce vida fue aquella! mucho más dulce que la que hicimos después en las grandes Ciudades y en los Palacios Reales"(78).

Pero volvamos a Serlio quien no sólo se mostró tan amigo de Delminio como para dejarle sus bienes en herencia, sino que tuvo también sus mismos protectores: el marqués del Vasto, primero, y el rey Francisco, después de 1540. La Olivato piensa que tal vez Giulio Camillo alentó a Sebastián a dirigirse a Francia (79). En todo caso, la familiaridad entre ambos debía de ser grande alrededor de 1537, el año de la primera edición de las **Reglas generales** en la que Serlio anunciaba su plan de un tratado en siete libros, "pues van siendo siete los planetas", según el criterio establecido por el Friulano para su **Teatro**. Al publicar ante todo el Libro IV sobre los órdenes, Sebastián declaraba hacerlo porque era "más a propósito, y más necesario que los otros, para el conocimiento de las diferentes maneras de los edificios y de sus ornamentos..."(80).

Más tarde, cuando entregó a la imprenta en 1545 los dos primeros libros sobre la geometría y la perspectiva, agregó que otras razones para comenzar con el Libro IV habían sido la necesidad práctica de "saber antes las cosas que se han de hacer y luego dibujar en perspectiva", y las dificultades implícitas en el estudio de la geometría, el cual, realizado al comienzo del aprendizaje, podía alejar a los principiantes a los que estaba destinado el tratado.

> "Pues si desde un principio yo hubiera dado al público este primer librito de geometría (la cual en verdad es de poco volumen, no son tampoco agradables sus figuras, y en cuanto a sus temas no hay el mismo deleite en estudiarlos que cuando se trata de cosas de arquitectura; y así también los asuntos de perspectiva son muy fatigosos...), estos dos volúmenes por si acaso hubieran sido poco gratos a la mayor parte de los hombres" (81).

Como quiera que sea, podemos preguntarnos por qué entonces no llamar Libro I a las **Reglas generales**. Había sin duda una sistemática que respetar, pero también una probable correspondencia con el cuarto planeta, o sea, el Sol. Tal como Delminio reservaba para la cuarta puerta del **Teatro**, no una simple representación del astro, sino

la pirámide con las imágenes de Pan y de las Parcas, concediendo un resalto especial al Sol, al planeta de la Luz (82), igualmente obraba Serlio al tratar en el Libro IV la cuestión básica de los órdenes que ilumina todo el sistema de la arquitectura.

Parecería que, en la segunda edición de las **Reglas** y después, Serlio hubiese olvidado o descuidado la correspondencia astrológica; sin embargo, nuestro arquitecto no introdujo modificaciones al plan primitivo, ni al número de libros ni a su contenido. Es más, creo que es posible establecer las siguientes relaciones hipotéticas:

- El primer libro se ocupa de la geometría, ciencia generatriz de la pintura, la escultura, la arquitectura y tantas otras disciplinas (ellas también **ciencias**, para un artista del Cinquecento que conociese los escritos de Alberti, de Piero della Francesca y de Leonardo). El primer planeta es la Luna, señora de la noche y soberana de la generación.

- El segundo libro trata de la perspectiva, vale decir de la ciencia que nace del encuentro entre la geometría y la naturaleza, demostrando que ésta responde a leyes matemáticas. El segundo planeta es Mercurio, divinidad del cálculo y protector de los astrónomos y de los geómetras, representado con el compás en la mano.

- El tercer libro, sobre los edificios de la Antigüedad, se vincula con el quinto, sobre las formas de los templos, "según la costumbre cristiana, y en el modo antiguo". El tercer planeta es Venus, unido siempre por tantos lazos con el quinto, Marte; su conjunción no se presenta fatídica como otras.

- Del cuarto libro ya hemos hablado.

- El sexto libro -y consideramos como tal el manuscrito encontrado por Kurt Kassirer- presenta el orden social de un reino justo, reflejado en la arquitectura. Marco Rosci se refiere a una propuesta de adecuación a las "instancias neofeudales y protoabsolutistas del sistema de Francisco I° y de Enrique II en Francia" (83), que es manifiesta en el Libro VI. El sexto planeta es Júpiter, rey de los dioses y garante de la justicia.

- El séptimo libro es una miscelánea: caprichos, "formas diversas y extrañas", restauraciones. El séptimo planeta es Saturno, patrono de la melancolía, de la genialidad y del tiempo.

Adviértase que Sebastián quiso ampliar la obra con ca-

pítulos especiales sobre las puertas y los campamentos. El primero fue llamado "Libro Extraordinario" (84) y el otro, que hoy es denominado Libro VIII pero que nunca fue numerado por Serlio, puede considerarse asimismo "extraordinario" por su brevedad y por la especificidad de su tema (85). Por lo tanto, Serlio no parece haber pensado en cambiar aquel siete originario, como si hubiera alguna razón mágica en la adhesión al número.

Mas no es eso todo en cuanto al eco del hermetismo en el tratado serliano. Siempre en el Libro IV, se encuentran detalles emparentados con nociones alquímicas. Los dos proyectos de jardines en forma de dédalo nos remiten a las ideas herméticas del mundo laberíntico (86). En los dibujos de los "cielos planos" de madera, que reproducen

Figura 3. Laberintos.

los techos de la Biblioteca Marciana, obra de Serlio destruída por un incendio en el siglo XVI, abundan las figuras metamórficas y alegóricas que parecen provenir de un

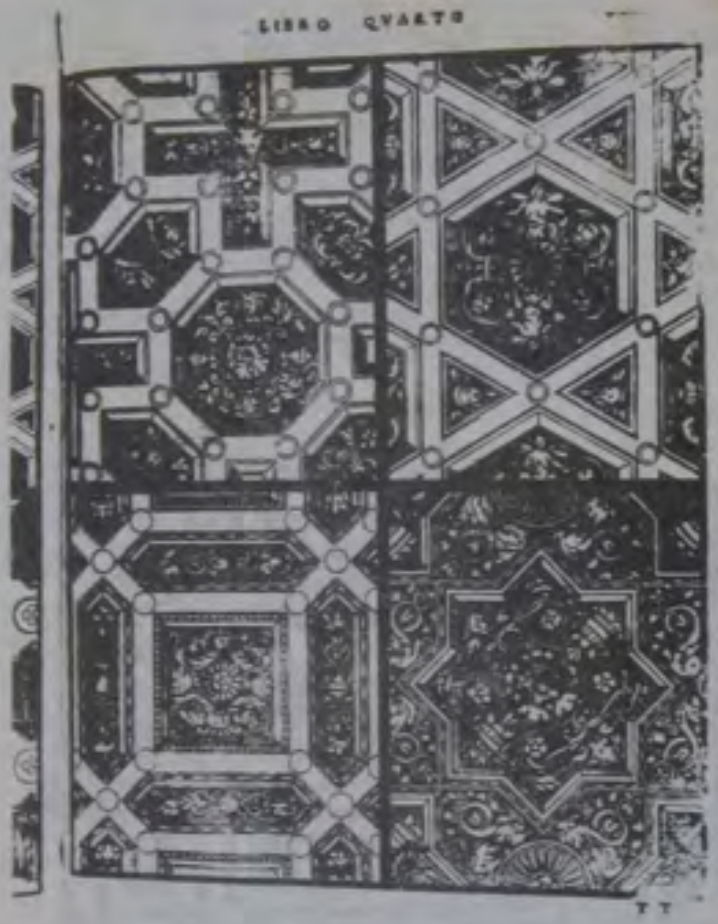

Figura 4. Techos de la Biblioteca Marciana.

códice alquímico: el hombre-árbol, el pez-hoja, los grifos, las águilas, el mono y el Pegaso (87). Este manifestarse de la alquimia en los cielorrasos no es por cierto excepcional, ya que existen ejemplos notables de decoraciones de este tipo en el **Palazzo della Ragione** en Padua y en las moradas francesas del siglo XV: el castillo de Dampierre, el Hôtel Lallement en Bourges y otros (88).

Por otra parte, el Libro IV termina con un capítulo sobre los escudos y su posición en las fachadas. Serlio uti

Figura 5. Escudos.

liza allí una terminología claramente hermética.

"...Para dar el lugar apropiado a los colores en las Armas se ha de conocer la nobleza de ellos, pues el que en esto a los demás preceda habrá de colocarse en el lugar más noble. El color que más representa la luz, ése es el de mayor excelencia: por medio del oro representamos el Sol, que es un cuerpo más luminoso que los otros, por eso debe colocarse en el lugar más noble, por medio del rojo figuramos el Fuego, el elemento más noble de todos y más luminoso después del Sol; por el azul el elemento Aéreo; por el blanco el del Agua. Y así los otros por los cuales se figura la Tie-

rra vienen detrás de aquéllos, como el verde para representar los campos fértiles, los prados, la primavera, la juventud del hombre; el negro que representa las tinieblas es el más bajo y menos noble, aunque es mucho más potente que los otros por ser apto para ofuscar y anular todos los colores indiferentemente" (89).

La aproximación de Sebastián Serlio a Giulio Camillo ha revelado una gran convergencia de ideas; hay que hacer, sin embargo, una distinción importante en cuanto a sus puntos de vista sobre la naturaleza del saber. Para Delminio, la verdadera ciencia es el patrimonio secreto de unos pocos y es siempre recibida como una inspiración desde lo alto:

> "Los más antiguos y más sabios escritores han tenido siempre por costumbre resguardar en sus escritos los secretos de Dios bajo oscuros velos, para no ser comprendidos sino por quienes (como dice Cristo) tienen orejas para oír, esto es, quienes por Dios han sido elegidos para entender sus santísimos misterios... A lo cual habremos de agregar que Mercurio Trismegisto dice que el hablar religioso y lleno de Dios termina por ser violado cuando sobre él se precipita la multitud vulgar..." (90).

Para Serlio, al contrario, la ciencia debe poder transmitirse a todos; de esta difusión del saber, derivarán las posibilidades de nuevos triunfos y extensiones de nuestro conocimiento. En tal sentido, Serlio parece más próximo a Alvise Cornaro, el patricio veneciano, literato y arquitecto, al que Sebastián elogia junto a otros gentileshombres de la nobleza veneciana:

> "Podremos agregar a muchos gentileshombres de la nobleza que no sólo se deleitan sino que hacen por aquel arte [la arquitectura] cuanto los mejores maestros, tales son **messer** Gabriel Vendramino, **messer** Marcoantonio Michele, y **messer** Francesco Zeno, y muchos otros que continuamente tienen trabajando a algún diligente maestro particular, para beneficio de ellos y universal ornamento de la tierra. He ahí también a Alvigi Cornaro, no sólo arquitecto grande de por sí,

sino mecenas grandísimo de todos los arquitectos" (91).

Cornaro fue, en verdad, un entusiasta de la divulgación del arte y escribió un breve tratado de arquitectura, la cual comienza:

> "... escribiré entonces solamente para dar modo y facilidad a los ciudadanos, para que entendiendo el arte y la manera de fabricar más facilmente se dispongan a hacer edificios..." (92).

Pero Cornaro va más allá del pensamiento de Serlio cuando afirma:

> "... una fábrica puede ser muy bella, y cómoda, y no ser Dórica ni de ninguno de esos órdenes..." (93).

En aquel momento, los patricios venecianos eran la levadura intelectual de Italia; libres, ricos, desprejuiciados, algo proclives a la herejía, mantenían aún una relación estrecha con Oriente, que les permitía viajar, cambiar ideas y conocer las realidades más diversas. Ese ambiente noble fue muy frecuentado por Serlio y de él obtuvo nuestro arquitecto preciosas informaciones sobre el arte de la construcción en Egipto, en Tierra Santa y en las antiguas provincias orientales del Imperio. Marco Grimani, por ejemplo, patriarca de Aquileia, hijo del dogo Antonio Grimani, le proporcionó noticias directas de las pirámides de Gizah, la iglesia de los reyes latinos en Jerusalem, y las ciudades -campamentos de los romanos en Dalmacia (94). Es revelador el comprobar que, justamente en la casa Grimani, nació el concepto de paisaje como tema pictórico autónomo; al hacer el inventario de los cuadros pertenecientes al cardenal Domenico, tío de Marco, Marcantonio Michiel registró "muchas tablitas de **paesi**" y luego, aludiendo a la **Tempestad** de Giorgione, escribió: "**paesetto**, sobre tela, con una tempestad... una gitana y un soldado" (95).

En este hecho se expresaba la idea de naturaleza como potencia que esconde dentro de sí la necesidad de su representación, el imperativo de una acción transformadora del mundo. Una idea semejante impulsaba a Leonardo a incluir la capacidad de representar paisajes entre las facultades sublimes del pintor (96).

El concepto de artista demiurgo, que se apoya en la naturaleza para crear del mismo modo que ella, nos remite a Pietro Aretino y a su poética cargada de vida.

> "Oh, turba errante, yo te digo y te vuelvo a decir que la poesía es un capricho de la naturaleza en sus momentos de alegría, el cual se manifiesta en el furor [o inspiración] propio, y que si a éste le falta el cantar poético se convierte en un címbalo sin sonajas y en un campanario sin campanas. Por lo cual quien desea componer y no extrae una gracia tal de las cosas, es un cabeza fría" (97).

El Aretino fue un personaje central de la cultura veneciana; en cuanto nos concierne, mantuvo una estrecha amistad con Giulio Camillo (98), trazó el ya citado elogio de la armonía de la obra serliana y sirvió como modelo de uno de los más bellos retratos de Tiziano.

De los lazos entre Serlio y Tiziano hemos señalado dos: la participación del arquitecto y del pintor en el jurado que examinó el programa de Francesco Giorgi para San Francesco della Vigna, y el uso insólito que hizo Tiziano de una escenografía serliana en su obra maestra **La presentación de la Virgen**. Pero lo que sella la comunidad de pensamiento entre ambos es el conjunto de pasajes del tratado de Serlio que comentan la pintura de Tiziano.

En el Libro III, Sebastián exalta la iluminación desde lo alto en el interior del Panteón y agrega que el método puede ser extendido a la pintura, como ocurre en ciertos casos de "pintores juiciosos". Pero las obras hechas de ese modo no gustan en general a todo el mundo, porque "requieren ser miradas por hombres entendidos, pues de otro modo aunque fueran dignas de alabanza serían criticadas: porque las sombras oscuras ofenden a quienes no entienden el arte". La obra de Tiziano constituye una excepción casi milagrosa, ya que es elogiada por todos a pesar de que el artista use a menudo contrastes entre las luces y las sombras. "...por más que las pinturas del gran Tiziano estén hechas con cualquier tipo de luz, tienen igual tanta dulzura y están tan bien coloreadas que satisfacen a todas las personas y muestran grandísimo relieve..." (99). En el proemio al Libro IV, Serlio nos da la clave de ese milagro cuando proclama el "perfecto juicio" de Tiziano, "en cuyas manos vive la idea de una nueva naturaleza"(100)

Nueva naturaleza, sí, fuerza invisible que golpea al ojo, que penetra en el genio del artista cuando él descubre y aplica las leyes matemáticas de la propia naturaleza, que lo tienta y obliga a crear lo grotesco, lo extraño y brutal que se difunde en el rosa herido de reflejos de un desnudo femenino, que irrumpe en la gloria cromática de un cielo crepuscular.

En 1541, Sebastián Serlio se alejó de Italia para pasar a Francia y ponerse al servicio de Francisco I°. El rey había reunido excelentes artistas y arquitectos de la época en la fábrica de Fontainebleau: Rosso, Primaticcio, Cellini, Philibert de Lorme. En su corte, se mantenían discusiones sobre los escritores y los filósofos clásicos; el neo-platonismo reinaba soberano.

Guillaume Pellicier, embajador francés en Venecia, escribió dos cartas a Margarita de Valois, hermana de Francisco I° y reina de Navarra, para ponerla al corriente del viaje de Serlio (101). El asunto interesaba vivamente a la docta reina que deseaba alimentar su alma sólo con la doctrina de Platón y que escribía estos versos llenos del furor" al que se referia al Aretino:

> "pero un solo espíritu habla en su espíritu;
> y el tal espíritu en mí tan bien ha obrado
> que a todo mi corazón ha de los libres libera-/
> do." (102)

Tal vez Margarita viera en Sebastián al arquitecto investigador que podría transformar las Ideas en edificios materiales. En la nueva patria, Serlio encontró una cultura también ella dominada por el motivo de la fuerza creadora de la naturaleza, que impregna las cosas y el espíritu del hombre. Maurice Sève hacía el elogio del mundo con estas palabras:

> "El 'Naturante' por sus altas Ideas
> Hizo por sí mismo la Naturaleza admirable,
> Merced a las virtudes por su virtud guiadas
> Se esmeró en su obra maravillosa." (103)

III. En 1568, fue publicada en Venecia la primera edición latina de los "cinco libros de la arquitectura" de Serlio, más el libro "extraordinario" de las puertas, los únicos conocidos en aquella fecha (104). El traductor era un eximio latinista, Gian Carlo Saraceni, famoso además como filósofo neo-platónico y autor de la versión latina

de los **Diálogos de Amor** de León Hebreo (105).

Un año después, aparecía la segunda edición latina con una muy bella dedicatoria que Saraceni había escrito para Giovanni Delfino, obispo de Torcello. En este proemio, se hace un panegírico de la obra de Serlio y de la arquitectura globalmente considerada. El punto de partida y el tono del discurso son evidentemente platónicos.

La esencia del hombre es el intelecto que procede directamente de Dios y hacia El vuelve a elevarse para conquistar la eternidad. La aproximación del intelecto a la divinidad se realiza por medio de la imitación de su potencia que se manifiesta como contemplación, creación y acción: Dios se contempla a sí mismo y ve en sí la causa de todo; El crea el mundo; El interviene para mantener el orden universal. De aquí surge la comparación, porque Dios es Arquitecto cuando construye las esferas y los cuerpos celestes, Escultor cuando plasma y modela los entes infinitos de la Tierra, y Pintor al volcar los colores, las luces y las sombras sobre el mundo. No obstante, la actividad más alta sigue siendo la **Architectonica facultas** pues ésta elevó los edificios del Universo que más tarde embellecieron las esculturas y las pinturas realizadas por Dios. La imitación de la capacidad constructora divina lleva al hombre al lugar más próximo a su Creador.

> "...Muy claramente colegimos la celebridad y la superioridad de la arquitectura del hecho de que ella a Dios nos une y nos vincula.
> "...Es evidente que lo que conduce hacia la potencia divina, lo que de manera más apta y acomodada la imita es aquella facultad Arquitectónica..." (106).

Saraceni equipara a la arquitectura y a la agricultura por cuanto ambas son los medios del hombre para imponerse a la tierra que aparece "**tanquam Chaos**" (como el Caos), "**turpis haec indigestaque moles**" (esta mole torpe y sin orden). La arquitectura es la imitación de la actividad divina que venció al Caos y le impuso la ley, es la síntesis suprema, la cima más alta de la acción:

> "...Tú, Arquitectura, eres la primera, la Reina de todas las artes que requieren el uso y el ministerio de las manos, y perfecta serás llamada porque prescribes el modo y los límites de cada operación" (107).

¿Podemos entonces aceptar la vieja caracterización de Sebastián Serlio como ecléctico, empirista y pragmático? Preferiría decir que el pensamiento de Serlio se apoyó en una visión dinámica de la naturaleza y del hombre, en una concepción de origen platónico y mágico-hermético. En tal caso, Sebastián no debería ser adscripto a un eclecticismo siempre fluctuante e indeciso, sino más bien a aquella filosofía vigorosa que era el pensamiento más vital de la época.

El mundo y la persona se identificaban con las fuerzas de creación por ellos mismos contenidas. La potencia de la naturaleza se desarrollaba según leyes que la potencia intelectiva del hombre debía descubrir por medio de los sentidos (de ahí el catálogo exhaustivo de los edificios del pasado y del presente en el tratado serliano) y reformular con la razón (de ahí la teoría de los órdenes). Más que de un empirismo convendría por lo tanto hablar de un naturalismo racional a la manera del de Leonardo y de los investigadores de la perspectiva en el Quattrocento.

La conciencia de esa fuerza, por fin, llevaba al hombre a la acción y a las metamorfosis de la realidad (de ahí los numerosos proyectos de templos, moradas, jardines y restauraciones). No un pragmático entonces, satisfecho de brindar comodidades para la vida cotidiana, sino un artista, un demiurgo, un descubridor.

Tal vez los hombres que medían, mudos en el paisaje silencioso, los antiguos edificios de los romanos, ya se imaginaban calculando los espacios diminutos del corazón de la materia y las distancias enormes entre las estrellas. Tal vez detrás del rumor sutil de la pluma que se deslizaba sobre el papel y dibujaba **ville**, palacios, cabañas, puentes, puertos y ciudades, ellos percibían el lejano estridor de las máquinas que hoy nos hacen amos de la Tierra y vuelan hacia los astros que en un tiempo fueron los señores del destino.

NOTAS

(1) "Bello e utile... ben figurato, sì perfetto di proporzione ne le mesure e sì chiaro nei concetti che non ci è dove avanzi il più ne dove manchi il meno".
Pasaje de la carta de Pietro Aretino, publicada como proemio a la primera edición del Libro IV de Serlio (Venecia, 1537). Citado por STANISLAW WILINSKI, **Sebastiano Serlio.** In: "Bollettino del Centro internazionale di studi d'architectura Andrea Palladio", VII, p. 107, 1965.

(2) SEBASTIANO SERLIO, **Regole generali di architettura di... Bolognese sopra le cinque maniere de gli edifici, cioè Thoscano, Dorico, Ionico, Corinthio e Composito con gli esempi de l'antiquità, che per la maggior parte concordano con la dottrina di Vitruvio.** Venecia, 1537. Dedicado a Hércules II de Ferrara.
Una segunda edición, aparecida en 1540, fue dedicada a "Alfonso de Avalos, gran marqués del Vasto y lugarteniente del Emperador en Italia".

(3) "Baldassar Petrucci sanese, auttore di quella grandissima opera, che è stata data fuora sotto altrui nome intitolata i cinque libri d'architettura di Sebastiano Serlio".
GIAN PAOLO LOMAZZO, **Idea del tempio della pittura** (1590). Inc: G.P.L., **Scritti sulle arti.** Ed. a cargo de Roberto Paolo CIARDI. Florencia, 1974. Vol. 1, p. 258.
Para un análisis sintético de la obra de Lomazzo véase JULIUS SCHLOSSER MAGNINO, **La letteratura artistica. Manuale delle fonti della storia dell'arte moderna.** Florencia, 1977, pp. 395-397, 443-446.

(4) "... di certi architetti prattichi intorno alle fabriche solamente per via di materia e discorso di fare, senza alcuna invenzion loro, di quali ne è piena tutta l'Italia, mercè di Sebastiano Serlio, che veramente ha fatto più mazzacani architetti, che non aveva egli peli in barba".
GIAN PAOLO LOMAZZO, **Trattato dell'arte della pittura, scoltura et architettura** (1584). In: G.P.L., **op. cit.**, Vol. II, p. 355.

(5) GIULIO CARLO ARGAN, **Sebastiano Serlio.** In: "L'Arte", pp. 183-199, mayo 1932.

(6) El seminario dirigido por Carlo Del Bravo en la Universidad de Florencia durante el año académico 1978-1979 ha iluminado las relaciones entre la historiografía del arte y los movimientos artísticos contemporáneos, por medio del análisis de la bibliografía de nuestro siglo sobre Caravaggio y los Carracci.

(7) "...delle habitationi di tutti li gradi degli homini".
JULIUS SCHLOSSER MAGNINO, **op. cit.**, pp. 418-419.

(8) SEBASTIANO SERLIO, **Tutte l'opere d'architettura et prospetiva.** Recopiladas por Giovanni Domenico SCAMOZZI. Venecia, 1619. Libro VII, p. 2.

(9) Ibidem. Libro de las puertas, fl. 1 r.

(10) PIERRE DU COLOMBIER y PIERRE D'ESPEZEL, **Le sixième livre retrouvé de Serlio et l'Architecture française de la Renaissance.** In: "Gazette des Beaux-Arts", II, pp. 42-59, 1934.

(11) Ibidem.
De los mismos autores, **L'habitation au XVIe. siècle d'après le sixième livre de Serlio.** In: "Humanisme et Renaissance", I, pp. 31-49, 1934.

(12) LEON CHARVET, **Sébastien Serlio, 1475-1554.** Lyon, 1869.
Alessandro MAGGIORI (Fermo, 1764 - Villa di Castellano, 1834) compuso un gracioso diálogo **In torno alla vita e l'opere di Sebastiano Serlio bolognese** (Ancona, 1824), el cual, aunque cargado de notas que contribuyen a ampliar nuestros conocimientos sobre Serlio, parece ser el producto de un cierto **campanilismo** (Cf. AMICO RICCI, **Memorie storiche delle arti e degli artisti della Marca di Ancona.** Macerata, 1834. Tomo II, pp. 436-437, 444-445).

(13) LUIGI VAGNETTI y LAURA MARCUCCI, **Per una conoscenza vitruviana. Regesto cronologico e critico delle edizioni, delle traduzioni e delle ricerche più importanti sul trattato latino "De Architectura Libri X" di Marco Vitruvio Pollione.** In: "Studi e documenti di architettura", nº 8. Florencia, 1978, pp. 50-51.

(14) "Baptista Albertus (quod sciam) primus cum bestia conflictatus est libro rei aedificatoriae septimo, quanquam locus mendis, uti et totu opus, non caret. Albertus Durerus secundus certamen inijt, egregius uterque pugnator. Novissimus omnium commissus Sebastianus Serlius (quo ego sum primis initiis hujus artis usus paeceptore) videbatur feram confecturus".
GUILLELMI PHILANDRI..., **In Decem Libros M. Vitruvii Pollionis de Architectura Annotationes...** Roma, 1544. Pasaje citado por LEON CHARVET, **op. cit.**, p. 46.

(15) WILLIAM BELL DINSMOOR, **The literary remains of Sebastiano Serlio.** "The Art Bulletin": I, pp. 55-91, marzo 1942; II, pp. 115-154, junio 1942.

(16) "...noz predecesseurs de bone memoire, asavoir Raphael d'Urbin (qui a esté perfect en l'art de Paincture), André Mantegne, non inferieur en son temps, Michel Ange, Antoine Sangal, Bramant, et assez d'autres excellens hommes... Et encores per ceiourdhuy avons nous en ce Royaume de France un messire Sebastien Serlio, lequel a assez diligemment escrit et figuré beaucoup de choses selon les règles de Vitruve, et a esté le commencement de mettre teles doctrines en lumière au Royaume".

Citado en W. B. DINSMOOR, **op. cit.**, I, p. 56.

(17) BERNARD PALISSY, **De la ville de forteresse.** In: W. B. DINSMOOR, **op. cit.**, I, p. 56.

(18) "Messire Sebastien Serlio, ...c'est luy qui a donné le premier aux François, par ses livres et desseigns la cognoissance des edifices antiques et de plusieurs fort belles inventions estant home de bien, ainsi que ie l'ay cogneu, et de fort bonne ame, pour avoir publié et donné de bon cueur, ce qu'il avoit mesuré, veu et retiré des antiquitez".
PHILIBERT DE LORME, **Le premier tome de l'architecture.** In: W. B. DINSMOOR, **op. cit.**, I, p. 56.

(19) RUDOLF WITTKOWER, **Architectural principles in the Age of Humanism.** Londres, 1949, pp. 18-19. Hay edición española: **La arquitectura en la edad del Humanismo.** Buenos Aires, Nueva Visión, 1968, p. 26.

(20) Ibidem.

(21) Ibidem, pp. 126-127 (ed. esp., pp. 126-127).

(22) Ibidem, pp. 106-107 (ed. esp., pp. 106-107).

(23) CECIL GOULD, **Sebastiano Serlio and Venetian Painting.** In: "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", Vol. XXV, pp. 56-64, 1962.

(24) STANISLAW WILINSKI, **Sebastiano Serlio e Andrea Palladio.** IN: "Bollettino del Centro ...Andrea Palladio", VI, pp. 131-143, 1964.

(25) STANISLAW WILINSKI, **Sebastiano Serlio.** In: "Bollettino...", VII, p. 104, 1965.

(26) STANISLAW WILINSKI, **Sebastiano Serlio ai lettori del III e IV Libro sull'Architettura.** In: "Bollettino...", III, pp. 57-69, 1961.

(27) "Benigno lettore, havend'io apparecchiato alcune regole ne l'Architettura, presupponendo, che non pur gli elevati ingegni l'habbiano ad intendere, ma ogni mediocre anchora ne possa esser capace secondo che piu e meno sarà egli a tal arte inclinato: ... affin che ciascuno possa haver qualche cognition di quest'arte, che non è men dilettevole a l'animo, pensando a quel, che si ha a fare, che ella si sia a gliocchi, quando elle è fatta..."
SEBASTIANO SERLIO, **Regole generali...** Venecia, 1540, f. III r.

(28) PAOLO ROSSI, **I filosofi e le macchine (1400-1700).** Milán, 1976, pp. 75-84.

(29) "Se tutti i Principi, et gran personaggi fossero di quella bellezza d'animo, che è vostra Eccellentia, si potria sperar, che'l secol nostro, si come egli è dotato di bellissimi ingegni in ogni lodevol facultß, benche mal premiati, ritornasse a quel summo di grandezza, ch'ei si trovava al buon tempo de gli antiqui Romani; anzi saria possibile, che in qualche parte le cose antique da le nostre moderne fossero superate; conciosiacosa, che sia piu facile d'aggiungere a la inventione, che a ritrovarla, como essi antiqui trovatori fecero in molte cose: le quali (como ho detto) si potrebbono augumenta-

re, se ne la grandezza nò, almeno ne la intelligentia con miglior arte..."
SEBASTIANO SERLIO, **Regole generali...** Venecia, 1540. f. II r.

(30) "Egli ha restaurato l'architettura e la fece facile per tutti; e il suo libro è stato più ampiamente letto di quello del Vitruvio, giacché Vitruvio fu molto più difficile di essere capito da tutti". Citado por MYRA NAN ROSENFELD, **Sebastiano Serlio on Domestic Architecture. Different Dwellings from the Meanest Hovel to the Most Ornate Palace. The 16 th. Century Manuscript of Book VI in the Avery Library of Columbia University.** Nueva York, 1978, p. 35.

(31) STANISLAW WILINSKI, **Sebastiano Serlio.** In: "Bollettino...", VII. pp. 106-107, 1965.

(32) MARCO ROSCI, **Il trattato di architettura di Sebastiano Serlio.** Milán, 1967.

(33) Ibidem, p. 4.

(34) "...perche nel vero, la teoria stà nell'intelletto, ma la pratica consiste nelle mani, et perciò lo intendentissimo Leonardo Vinci non si contentava mai di cosa ch'ei facesse, et pochissime opere condusse a perfettione, et diceva sovente la causa esser questa, che la sua mano non poteva giungere all'intelletto. Et inquanto a me, se io facessi come lui, non havrei già mai mandato fuori cosa alcuna delle mie, nè manderei per l'avvenire: percioche à dire il vero, cosa ch'io faccia, ò ch'io scriva non mi contenta: ma (come dissi nel principio del mio quarto libro per me mandato fuori) quel picol talento che alla bontà di Dio piacque donarmi io l'ho voluto et voglio più presto esercitare, che lasciarlo marcire sotto il terreno senza alcun frutto, che se io non giovero alli curiosi di saper cose assai, e di toccare il fondo di ogni cosa: giovero almeno à quelli che san nulla ò poco, che questa fù sempre la mia intentione".
SEBASTIANO SERLIO, **Tutte l'opere...** Venecia, 1619. Libro II, f. 27 r.

(35) BENVENUTO CELLINI, **Discorso dell'architettura.** Citado por W. B. DINSMOOR, **op. cit.**, I, p. 61.

(36) MARCO ROSCI, **op. cit.**, p. 13. Cf. LUDWIG HEYDENREICH, **Leonardo da Vinci.** Berlín, 1954, p. 91.

(37) EUGENIO GARIN, **Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano.** Bari, 1980, p. 88.

(38) MARCO ROSCI, **Sebastiano Serlio e il manierismo nel Veneto.** In: "Bollettino del Centro... Andrea Palladio", IX, pp. 330-336, 1967.

(39) Para el papel de la invención y de la norma en la obra de Serlio, véase también **ad vocem** SERLIO, SEBASTIANO el **Dizionario Enciclopedico di Architettura e Urbanistica**, dirigido por PAOLO PORTOGHESI. Roma, 1969. Vol. V, pp. 480 y ss. (fdo. Andrea SILIPO).

(40) **Sebastiano Serlio (1475-1555). An Exhibition in Honor of the Five**

Hundredth Anniversary of his Birth. Organizada por MYRA NAN ROSENFELD y la Avery Architectural Library. Columbia University, 1975.

(41) WILLIAM BELL DINSMOOR, **op. cit.**, I, p. 64.

(42) LOREDANA OLIVATO, **Per il Serlio a Venezia: Documenti nuovi e documenti rivisitati.** In: "Arte Veneta", Annata XXV, pp. 284-291, 1971.

(43) Ibidem, p. 288, nota 12.

(44) "...imperocché esendo sette li pianeti..."
Citado por S. WILLINSKI, **Sebastiano Serlio.** In: "Bollettino...", VII, p. 108, 1965.

(45) ANDRE CORBOZ, **Serlio au carré. Pour une lecture "psycho-iconologique" d'Ancy-le-Franc.** In: "Psicon", 1, pp. 88-90, octubre-diciembre 1974.

(46) LEON CHARVET, **op. cit.**, p. 7.

(47) Véase, por ejemplo, en SEBASTIANO SERLIO, **Tutte l'opere...** Venecia, 1619. Libro II, f. 18 v.; Libro III, f. 69 v.; Libro IV, f. 126 r.

(48) GIORGIO VASARI, **Le Vite.** Ed. a cargo de BETTARINI-BAROCCHI. Florencia, 1971, pp. 322-323. Cf. ETTORE BONORA, **Il Classicismo del Bembo al Guarini.** In: Storia della letteratura. Ed. a cargo de Emilio CECCHI y Natalio SAPEGNO. Milán, 1966. Vol. IV, p. 335.

(49) RICHARD KRAUTHEIMER, **The tragic and the comic scene of the Renaissance: the Baltimore and Urbino panels.** In: "La Gazette des Beaux-Arts", XXXIII, pp. 327 y ss., 1948.

(50) FRITZ SAXL, **La fede astrologica di Agostino Chigi.** Roma, 1934. pp. 21 y ss.
JEAN SEZNEC, **Magia, astrologia e suggestioni demoniche nella sensibilitá rinascimentale.** In: **Magia e scienza nella civiltà umanistica.** Ed. a cargo de Cesare VASOLI. Bolonia, 1976. pp. 209-212.

(51) SEBASTIANO SERLIO, **Tutte l'opere...** Venecia, 1619. Libro II, ff. 45 v.-46 r.

(52) LUIGI AURIGEMMA, **Il segno zodiacale dello Scorpione nelle tradizioni occidentali dall'antichità greco-latina al Rinascimento.** Turín, 1976. pp. 120-121.

(53) GALIS DIANA WRONSKI, **Lorenzo Lotto: a study of his career and character, with particular emphasis on his emblematic and hieroglyphic works.** Tesis doctoral, 1977. pp. 89-189, 190-258.

(54) PIERIO VALERIANO, **Hieroglyphica.** Venecia, 1556. F. 236 r. Citado por G. D. WRONSKI, **op. cit.**, pp. 175-176.

(55) SEBASTIANO SERLIO, **Tutte l'opere...** Venecia, 1619. Libro III, f. 123 v. - 124 v.

(56) DIODORUS OF SICILY, **The Library of History.** Texto griego y traducción por C. H. OLDFATHER. Londres-Nueva York, 1933. Vol. I, pp. 167-229.

(57) Ibidem. Vol. I, pp. 167-175.

(58) "... un gran cerchio d'oro, il circuito del quale era trecento

sessantacinque braccia, ed era un braccio di grossezza: nel qual cerchio per ogni braccio era descritto un di dell'anno, et il nascere, et il tramontar delle stelle, et il loro significato, secondo la dotrina Egittia..."
SEBASTIANO SERLIO, **Tutte l'opere...** Venecia, 1619, f. 124 r.

(59) DIODORUS OF SICILY, **op. cit.**, pp. 181-185.

(60) SEBASTIANO SERLIO, **Il terzo libro d'architettura di M. ... bolognese.** Venecia, 1551. p. 94.

(61) LEON BATTISTA ALBERTI, **De pictura.** Ed. a cargo de Cecil GRAYSON. Bari, 1975, p. 49.

(62) EDGAR WIND, **Pagan Mysteries in the Renaissance.** Nueva York, 1968, pp. 231-233.

(63) En los Museos del Estado en Berlín, existe un retrato de **Arquitecto**, pintado por Lotto, que es, según Boschetto, una imagen de Sebastián Serlio (A. BANTI - A. BOSCHETTO, **Lorenzo Lotto.** Florencia, 1953. p. 79). El personaje barbudo lleva un sombrero negro, un rollo de papel en la mano izquierda y un compás en la derecha.

(64) "Lequal tutte cose furono spese veramente inutili, benche meravigliose, ne mai da me tal cose saranno lodate, ssendo vane, e dannose... ma ben fu degna di gran lode, e molto utile il gran lago che fece fare il Re Miris per beneficio de l'Egitto".
SEBASTIANO SERLIO, **Tutte l'opere...** Venecia, 1619. Libro III, f. 124 v.

(65) FRANCES A. YATES, **Giordano Bruno y la tradición hermética.** Barcelona, 1963, pp. 172-186.
EUGENIO GARIN, **Medioevo e Rinascimento.** Bari, 1980. pp. 141-178.

(66) GIUSEPPE LIRUTI, **Notizie delle vite ed opere scritte da letterati del Friuli.** Reimpresión facsimilar de la primera edición realizada en Udine en 1780. Bolonia, 1971. Vol. III, pp. 69 y ss.

(67) "... grand'inventore di facilitar le scienze con vie nuove".
G. LIRUTI, **op. cit.**, p. 70.

(68) "Poiché dalla varia significazione, e dal differente valore delle voci di quelle lingue dipende totalmente la intelligenza di quegl'inviluppi, o come vengono da que'professori chiamati, Misterij, e cognizioni recondite, e oscurissime".
G. LIRUTI, **op. cit.**, p. 74.

(68 bis) No es descabellado pensar que Serlio pudiera haber concebido su propio tratado como una suerte de enciclopedia mnemónica para el arquitecto. Véase FRANCES AMELIA YATES, **El arte de la memoria.** Madrid, Taurus, 1974, pp. 157-189.

(69) "... così per il numero rimarchevole, e adattato alla univirsità di sette, come per la moltiplicità degli effetti di quelli, a lui necessaria per dimostrare la moltitudine delle cose dà dirsi, o dà scriversi".

G. LIRUTI, **op. cit.**, p. 79.

(70) "Or se gli antichi oratori volendo collocar di giorno in giorno le parti delle orationi che havevano a recitare, le affidavano à luoghi caduchi, come cose caduche, ragione è, che volendo noi raccomandar eternalmente gli eterni di tutte le cose, che possono esser vestiti di oratione con gli eterni di essa oratione, che troviamo à loro luoghi eterni... piglieremo i sette pianeti, le cui nature anchor da volgari sono assai ben conosciute, ma talmente le useremo, che non ce le propogniamo come termini, fuor de quali non habbiamo ad uscire, ma come quelli, che alle menti de savi sempre rappresentino le sette sopracelesti misure".
M. GIULIO CAMILLO. **L'idea del teatro dell'eccellen...** Florencia, 1550. pp. 10-11.

(71) "... luogo più nobile di tutto il Teatro... a guisa di Piramide... larghezza degli Enti... sopra la cui sommità imagineremo un punto indivisibile, che ci avrà a significar la divinità... Appresso vi si vedrà una imagine di Pan, il quale percioche con la testa significa il sopraceleste con le corna d'oro, che in su guardano, et con la barba i celesti influssi, et con la pelle stellata il mondo celeste, et con le gambe caprigne l'Inferiore".
M. GIULIO CAMILLO, **op. cit.**, pp. 14-15.

(72) GIULIO CAMILLO DELMINIO "à la Cariss. sua figliuola CORNELIA". **Del' humana deificatione.** Udine, Biblioteca Comunale, Fondo Principale, Ms. 1423.

(73) Ibidem, p. 43.

(74) GIULIO CAMILLO DELMINIO, **L'interpretazione dell'Arca del Patto** (f. 1-f. 39); **De transmutatione** (f. 40-f. 50). Pavia, Biblioteca Universitaria. Ms. Aldini 59: cc. 1-50.

(75) Ibidem, f. 40 r.

(76) Ibidem, ff. 47-50.

(77) GIUSEPPE LIRUTI, **op. cit.**, pp. 138-140.

(78) "Oh che dolce vita fu quella! dolce più assai di quella, che facemmo da poi nelle gran Città e ne' Palagi Reali".
G. LIRUTI, **op. cit.**, p. 84. Para Muzio, véase ETTORE BONORA, **op. cit.**, pp. 184-186.

(79) LOREDANA OLIVATO, **op. cit.**, p. 285.

(80) "piu a proposito, e piu necessario de gli altri per la cognition de le differenti maniere de gli edificij, e de i loro ornamenti...".
SEBASTIANO SERLIO, **Regole generali...** Venecia, 1540. f. III r.

(81) "Perocché se da principio io avessi dato al pubblico questo primo libretto di geometria (la quale nel vero è piccolo volume, e anco non sono piacevoli le sue figure, e circa le cose non v'è quel diletto a studiarle, che nelle cose d'arch.; e così ancora le cose di prosp. sono molto faticose...) questi due volumi peravventura

sarebbero stati poco grati alla maggior parte degli uomini". [ALESSANDRO MAGGIORI], **op. cit.**, pp. 22-23.

(82) FRANCES A. YATES, **Giordano Bruno...**, pp. 172-186.

(83) MARCO ROSCI, **Sebastiano Serlio e il manierismo...**, p. 332.

(84) JULIUS SCHLOSSER MAGNINO, **op. cit.**, p. 419.

(85) Stanislaw Wilinski sostiene este punto de vista en su **Sebastiano Serlio**, "Bollettino...", VII, p. 113, 1965.

(86) SEBASTIANO SERLIO, **Regole generali...** Venecia, 1540, f. LXXV r.

(87) Ibidem, ff. LXX-LXXIII.

(88) ANTONIO BARZON, **Gli affreschi del Salone in Padova.** Padua, 1924. J. VAN LENNEP. **Art et alchimie. Etude de l'iconographie hermétique et de ses influences.** Bruselas, 1966, pp. 187 y ss.

(89) "... Per dare i luoghi soui a gli colori ne le Armi devesi haver cognitione di la nobilità d'essi, che quello precede, ci deve esser collocato in piu nobil luogo de l'altro che piu nobile. Quel colore che piu rappresenta la luce, quello è piu eccellente: o per l'oro figuriamo il Sole, che è corpo piu luminoso de gli altri, perciò deve collocarsi in piu nobil luogo, per il rosso il Fuoco, elemento piu nobile di tutti, e piu luminoso dipoi il Sole; per l'azurro lo elemento Aereo; per il bianco quello de l'Acqua. E così gli altri per li quali si figura la Terra, vengono dietro a questi, come il verde per rappresentarsi i campi fertili i prati, la primavera la gioventù de l'huomo; il negro che rappresenta le tenebre è il piu infino e men nobile di tutti, se ben è piu potente de gli altri per esser atto ad offuscar, e cancellar tutti i colori indifferentemente".

SEBASTIANO SERLIO, **Regole generali...** Venecia, 1540. f. LXXV v

(90) "I piu antichi, e piu savi scrittori hanno sempre havuto in costume di raccomandare à loro scritti i secreti di Dio sotto oscuri velami, accioche non siano intesi se non da coloro, i quali (come dice Christo) hanno orecchie da udire, cio è che da Dio sono eletti ad intendere i suoi santissimi misteri... A questo habbiamo da aggiunger che Mercurio Trismegisto dice, che il parlar religioso e pien di Dio viene ad esser violato quando gli sopraviene moltitudine volgare...".

M. GIULIO CAMILLO, **L'idea del teatro...** p. 7-8.

(91) "Potremo accopiar con questi molti gentil'homini de la nobiltà che non pur si dilettano, ma fanno di quell'arte quanti i migliori maestri, come è messer Gabriel Vendramino, messer Marcoantonio Michele, e messer Francesco Zeno; e molti altri che del continuo hanno in opere qualche diligente maestro particulare, a commodo loro e ad universale ornamento de la terra. Evvi ancor messer Alvigi cornaro non solamente architetto de se grande, ma fautor grandissimo di tutti gli architetti".

SEBASTIANO SERLIO, **Regole generali...** Venecia, 1537. F. XXVI y ss. Citado por LOREDANA OLIVATO, **op. cit.**, p. 289.

(92) "... scriverò adunque io solamente per dar modo et facilità alli cittadini acciochè intendendo l'arte et lo modo del fabricare più facilmente si dispongano a fare delle fabriche..."
GIUSEPPE FIOCCO, **Alvise Cornaro e i suoi trattati sull'architettura.** In: "Atti della Accademia Nazionale dei Lincei". Roma, "Memorie", Serie VIII, Vol. IV, p. 208, 1952. Cf. también EMILIO LOVARINI, **Le ville edificate da Alvise Cornaro.** In: "L'Arte", II, p. 191, 1899.

(93) "... una fabrica può ben esser bella, et commoda, et non esser né Dorica né di alcuno di tali ordini..."
GIUSEPPE FIOCCO, **op. cit.**, p. 208.

(94) SEBASTIANO SERLIO, **Tutte l'opere...** Venecia, 1619. Libro III, ff. 93-94. Cf. el pasaje del llamado "Libro VIII", citado por W. B. DINSMOOR, **op. cit.**, I, p. 90, n. 165.

(95) "... paesetto, su tela, con una tempesta... una zingara ed un soldato". Citado por E. H. GOMBRICH, **Norm and form. Studies in the art of the Renaissance.** Londres, 1966. p. 109.

(96) Ibidem, pp. 111-112.

(97) "O turba errante, io ti dico e ridico che la poesia è un ghiribizzo de la natura ne le sue allegrezze, il qual si sta nel furor proprio, e, mancandone il cantar poetico, diventa un cimbalo senza sonagli e un campanil senza campane. Per la qual cosa chi vuol comporre e non trae cotal grazia da le fasce, è un zugo infreddato".
PIETRO ARETINO, **Lettere.** Libro I. A Niccolò Franco, 25 de junio de 1537. Citada por ETTORE BONORA, **op. cit.**, pp. 423-424.

(98) ETTORE BONORA, **op. cit.**, p. 419.

(99) "... vogliono essere guardate da huomini intendenti, che altrimenti dove fussero degne di lode sariano biasimate: perche le ombre oscure offendono quelli che non intendon l'arte".
"... benche le pitture del gran Titiano siano pur fatte a che lume si voglia, hanno nondimeno tanta dolcezza, et son cosi ben colorite, che satisfano a tutte le persone, et hanno grandissimo rilievo..."
SEBASTIANO SERLIO, **Tutte l'opere...** Venecia, 1619. Libro III, f. 50 r.

(100) "... ne le cui mani vive la idea di una nuova natura". Citado por STANISLAW WILINSKI, **Sebastiano Serlio.** In: "Bollettino...", VII, p. 108, 1965.

(101) STANISLAW WILINSKI, **Sebastiano Serlio ai lettori...**, pp. 65 y 69.

(102) "mais ung esprit seul parle en leur esprit;
et cest esprit en moy si bien ouvra
que tout mon coeur des livres délivra".
Versos citados por EUGENIO GARIN, **La cultura del Rinascimento.** Bari, 1973, p. 133.

(103) "Le naturant par ses haultes Idées
Rendit de soy la Nature admirable.
Par les vertus de sa vertu guidées
S'esvertua en oeuvre esmerveillable".
Son versos del poema **Délie**, escrito en 1544. Citados por EUGENIO GARIN, **La cultura del Rinascimento...**, p. 132.

(104) LEON CHARVET, **op. cit.**, pp. 105-106.

(105) Todos estos datos nos los proporciona el propio Saraceni en la dedicatoria de la segunda edición latina del tratado serliano: SEBASTIANI SERLII Bononiensis, **De Architectura Libri Quinque.** Venecia, 1569. Las páginas de la dedicatoria no están numeradas; nos referiremos a ella como G. C. SARECENI, **Dedica a Giovanni Delfino, patriarca d'Aquileia.**

(106) "... Architecturae celebritatem atque praestantium ex eo, quod ipsa nos cum Deo quoquomodo copulat atque coniungit, clarissime colligamus".
"... Quod demum ad divinam factionem conducit, ad eam imitandam nulla aptior aut accommodatior mehercle quam ipsamet Architectonica facultas esse videtur..."
G. C. SARECENI, **Dedica...**

(107) "... Architectura quoque artium omnium, quae manuum ministerio usuque indigent, praeses, Regina, praefectaque nuncupabitur, singulis operandi modum terminumque praescribens".
G. C. SARACENI, **Dedica...**

INFORMACION ARQUEOLOGICA

EXCAVACIONES EN MANAHAT (MALHA). 1987-1989

Un asentamiento agrícola de la Edad de Bronce al SO de Jerusalén.

Los aspectos de la vida "urbana" de Palestina en la antigüedad han sido estudiados por arqueólogos e historiadores profusamente en los últimos cien años. En ese sentido sabemos que en Jerusalén, por ejemplo, la población cananea-jebusea construyó y habitó dicha ciudad desde los siglos XVII-XVI a. C. Parte de los restos de esta ciudad fueron descubiertas en las excavaciones de la "Ciudad de David" (1). Lo que se conoce menos son las aldeas y los asentamientos agrícolas, algunos de los cuales han comenzado a ser relevados arquelógicamente y excavados en los últimos años; uno de ellos es el sitio de Malha. Ahora se sabe con certeza que la población no solo vivió en las ciudades sino que habitó en aldeas en los valles cultivables adyacentes y allí desarrolló la actividad agrícola, que seguramente sirvió de sustento a la ciudad en diversas épocas.

En el caso de Malha tres temporadas de excavaciones fueron realizadas entre 1987 y 1989. Dicho sitio, identificado con la Manahat de la Biblia (2), se encuentra en el Valle de Refaim, en el sur de Jerusalén, al SE de la vieja aldea árabe de Malha y al S del Hotel Holyland. Las excavaciones se desarrollaron bajo la dirección de Gershon Edelstein (3) del Departamento de Antigüedades de Israel, y forman parte de todo un proyecto de relevamiento y excavaciones en dicho valle con el objeto de estudiar los asentamientos antiguos y la actividad agrícola de los mismos, centralizada sobre todo en el cultivo de terrazas. Entre los sitios excavados se destaca la villa romana de Ein Yael y la granja de época del Hierro II de Khirbet Er-Ras (4). En el caso de Manahat/Malha estamos en presencia de un asentamiento cananeo de la época del Bronce Temprano y Medio.

Los objetivos de la excavación de la temporada 1988 fueron la finalización de la excavación de las edificaciones de la Edad del Bronce Temprano IV (EB IV) y Bronce Medio II (MB II) correspondientes a la temporada de excavaciones 1987 (5) y la dilucidación de la extensión del sitio. En la temporada 1989 los objetivos del trabajo se concentraron en las áreas del Sur y Este del asentamiento, por cuanto está prevista para los próximos meses la construcción en dicho sitio de un enorme centro de compras, y la destrucción de los edificios antiguos. Además fue elaborado un programa de computación especial para la excavación (6). -ª Malha DBase -"

El antiguo asentamiento de Manahat se extendía en una superficie de varias decenas de dunams (1 dunam=800m^2), si tomamos en cuenta los hallazgos realizados y el hecho de que el mismo se extiende bajo las actuales casas del barrio de Malha. La propia superficie excavada de los edificios antiguos, durante las dos primeras temporadas, llega a los 5 dunams. Junto con las áreas que han sido excavadas en 1989 y las factibles de serlo en el futuro se puede arribar a una superficie de 25 dunams de edificación; si se agrega las áreas que se hallan debajo de la edificación contemporánea (hacia el norte de la excavación) se puede suponer que el tamaño del asentamiento cananeo de Manahat comprendía unos 30-35 dunams.

Aunque tenemos pocos restos a la vista sabemos que el primer nivel de ocupación en Manahat fue constituído durante el EB IV (aproximadamente unos 2000 años a.C.). Sus primeros habitantes pusieron los fundamentos de sus casas sobre la roca madre o sobre la tierra virgen (terra rosa). De este asentamiento se hallaron restos de paredes y de cerámica. Se evidenció que el posterior asentamiento del Bronce Medio fue construído sobre los restos más tempranos, destruyendo la mayor parte de ellos. En el relleno de los pisos de las casas del MB II, aún pueden verse restos de cerámica del EB IV. Los habitantes del segundo asentamiento vivieron en edificaciones relativamente grandes, cuya su-

perficie cubierta supera los 400 metros cuadrados. La casa se compone de habitaciones largas y angostas en derredor de un patio central. En la mayoría de los patios fueron halladas grandes columnas de piedra caliza, construídas piedra sobre piedra. También las paredes de las casas fueron hechas de piedra caliza del lugar.

El sitio fue abandonado y las paredes se derrumbaron. Probablemente, los restos permanecieron, en la mayor parte de lo que había sido el asentamiento cananeo, hasta la época del Hierro II (siglos VII-VI a.C.), época que corresponde historicamente al reino hebreo de Judá y en la que se desarrolló una actividad agrícola: se construyeron terrazas con el relleno de tierra y piedras recogidas en el área y volcadas entre los restos de las casas anteriores. Además parte de las piedras fueron apartadas del terreno y apiladas para hacerlo factible al trabajo agrícola; así, por el resto de generaciones, se fueron constituyendo "rujums" que se elevan entre 2 y 10 metros por sobre el nivel del resto de la superficie del terreno. Este fenómeno existe en toda la franja norte del Valle de Refaim hasta Givat Masuha, otro de los sitios cercanos excavados actualmente en el Valle de Refaim (8), y en otras zonas en derredor de la ciudad de Jerusalén, y puede ser estudiado a través de fotografías aéreas y mapas cartográficos. Los restos de cerámica que se hallan entre el relleno de las piedras y en las terrazas agrícolas corresponden a la última época del reino de Judá, a la época romana y bizantina, al temprano período islámico y llegan hasta los de nuestros días. En varias de las áreas se hicieron cortes transversales para estudiar las terrazas de cultivo, observandose la construcción de verdaderas paredes para el mantenimiento de dichas terrazas.

Los dos asentamientos cananeos se dedicaron a la agricultura, a la cría de ganado menor y a diversas artesanías. De la actividad agrícola tenemos testimonios a partir de decenas de utensilios de pedernal propios de dicho trabajo (la mayoría de ellos del estilo característico del EB IV) y de cientos de instrumentos de piedra que sirvieron para la

preparación de alimento y la molienda del grano de cereal. Además, fueron hallados gran cantidad de huesos de animales, ovejas y cabras fundamentalmente, y en menor cantidad porcinos, bovinos y asnos, que fueron criados en el lugar.También fueron encontrados algunos utensilios de bronce que, junto a diversos instrumentos de piedra, fueron utilizados para diversas artesanías como el trabajo del cuero y el tejido. Como es de suponer el hallazgo mayoritario corresponde a los utensilios de cerámica, la mayoría hechos con arcilla proveniente del sitio mismo, aunque una investigación geológica debería darnos respuestas a esta cuestión. De la cerámica característica del EB IV fueron hallados jarras de almacenamiento, ollas, bowls, etc. La cerámica del segundo nivel de ocupación, es característica de la última etapa del Bronce Medio II,ie. MB IIB (siglo XVI a.C.), la mayoría de la cual se componía de utensilios de almacenamiento, ollas y vajilla para la comida. En una de las edificaciones, medio metro por sobre el nivel de ocupación del MB IIB, fueron hallados dos escarabajos egipcios de estilo característico de las dinastías XVIII-XIX de Egipto, junto con cerámica característica de la Edad de Bronce Tardío II (LB II), por lo que es de suponer que el abandono del lugar se produjo a fines del Bronce Tardío, o se produjo una reocupación en dicho período después de un hiato de decenas de años. Otros objetos egipcios han sido encontrados en otras áreas lo que debe merecer un estudio más amplio sobre el grado de influencia de tal cultura en el lugar así como sobre la extensión del período del LB II.

Las excavaciones de Manahat y de Givat Masuha, así como también los relevamientos y excavaciones en derredor de Jerusalén, como el llevado adelante por S. Gibson en Sataf, al NO de Ein Karem, nos dan testimonio de los asentamientos agrícolas que sirvieron a la provisión de la ciudad. La existencia de pilas de piedras previamente recogidas de los campos vecinos y apiladas en un sitio, debajo de las cuales fueron encontrados restos de edificación antigua, deben llamar la atención sobre la necesidad de cambiar el enfoque

en la investigación arqueológica. Es necesario estudiar y registrar los restos de los asentamientos y granjas agrícolas, que aún puedan ser dados a la luz, y resguardar, al menos, parte de ellos. La atención puesta en los asentamientos rurales y la agricultura en la antigüedad es un paso adelante de parte de la arqueología en la comprensión del aspecto material y concreto de la civilización humana desde sus comienzos.

Comunicado por Ianir MILEVSKI

* * *

NOTAS

(1) Ver Y. Shiloh, Quedem 19 (1984)

(2) Josué 14:59. No es posible aquí introducir la discusión sobre la historicidad de dicho pasaje pero digamos que la mayoría de los autores coinciden en la identificación del sitio bíblico de Manahat con la aldea árabe de Malha. El cambio de la N en hebreo por la L en árabe, corresponde a un fenómeno conocido en diversas Lenguas en el mundo.

(3) La supervisión de las diferentes áreas de excavación estuvo a cargo de Ditza Shmuel, Yaacov Billig, Daniel Cohen Sabban, Mikko Louhivouri y Ianir Milevski. Complementaron el equipo como ayudantes Abel Renzel y Java Rosemberg. El resto de las tareas se divide del siguiente modo: organización e inscripción de hallazgos, Sara Aurant y Mireille Liver; fotografía: Daniel Cohen Sabban; restauración, Lucía Tomasin ; medidas, Avi Agigian; organización de personal, Moshe Mizrahi.

(4) Ver S. Gibson & G.Edelstein, Investigating Jerusalem'S Rural Landscape en "Levant" 17 (1975)

(5) Ver "Hadashot Archeologyot" 92 (1988).

(6) El programa fue elaborado por M. Louhivouri, el director y el equipo de colaboradores de la excavación, para procesar los datos de 1987-88 y los del presente año.

(7) La referencia bíblica en el libro de Josué fue redactada probablemente en esa época.

(8) E. Eizemberg, "Hadashot Archeologyot" 92 (1988).

* * *

LISTA DE ABREVIATURAS

An. St.	Anatolian Studies, Londres
Ar. Or.	Archiv Orientalní
BASOR	Bulletin of the American School of Oriental Research, New Haven.
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire, Cairo
CHM	Cahiers d'historie mondiale
CRAI	Comptes Rendues de l'Academie des Inscriptions et Belle Letres, París
CRIPEL	Cahier de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Egyptologie de Lille
ICC	International Critical Commentary, ed. por DRIVER y otros
JAOS	Journal of the American Oriental Society, New Haven
JBL	Journal of Biblical Literature, Filadelfia
JCS	Journal of Cuneiform Studies
JEA	Journal of Eguptian Archaeology, Londres
JESHO	Journal of Economic and Social History of the Orient, Leiden
JNES	Journal of Near Eastern Studies, Chicago
Or. An.	Oriens Antiquus, Roma
RA	Revue d'Assyriologie
RIHAO	Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental Buenos Aires
RSI	Revista Storica Italiana, Roma

TSBA	Transactions of the Society for Biblical Archaelogy, Londres.
VT	Vetus Testamentum, Leiden.
VT,Supp.	Vetus Testamentum, Supplement, Leiden.
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentlichen Wischenschaft, Berlín.

Esta publicación se terminó
de imprimir en los Talleres
Gráficos de la Facultad de
Filosofía y Letras, en el
mes de junio de 1991.-