

EL PROBLEMA DEL עֲרֵב EN EL PENTATEUCO Y SU DIMENSIÓN RITUAL

Allan Bornapé
Universidad Adventista de Chile, Chillan, CHILE
bornape@hotmail.com

Resumen

El tema del עֲרֵב puede ser considerado uno de los más complejos en la Biblia hebrea. Esto se debe principalmente a la orden de YHWH de exterminar por completo a todos los habitantes de la tierra de Canaán (Dt 7:2; 20:16, 17), lo que resulta moralmente incomprensible e inaceptable según nuestra actual cosmovisión occidental. Por esta razón, en este artículo se analizan algunos de los estudios más recientes y significativos con respecto al עֲרֵב, donde se advierte sobre la importancia de las presuposiciones filosóficas y cómo éstas influyen y determinan previamente la comprensión del tema. Al reevaluar el problema ético-moral, se presenta una nueva aproximación al עֲרֵב mediante un enfoque ritual, tras examinar las siete referencias pentateucas sobre la destrucción de localidades y objetos cúltricos/rituales cananeos (Ex 23:24; 34:13; Lv 26:30; Nm 33:52; Dt 7:5, 25; 12:2, 3). El reconocimiento de la naturaleza religiosa del עֲרֵב sobre la base del concepto de impureza, refleja el lugar prominente del ritual en la vida, cultura y religión de Israel.

Abstract

The question of the עֲרֵב could be considered one of the most complex topics of the Hebrew Bible, due to the divine order to exterminate complete populations of Canaan (Deut 7:2; 20:16, 17), which appears to be completely unacceptable in the light of current western worldview. This article reviews some of the most recent studies dealing with the עֲרֵב, focusing not only upon their findings, but also on their philosophical presuppositions, which ultimately influence and determine their conclusions. Following this, a new ritual approach to the problem of the עֲרֵב is introduced and the seven Pentateuchal references to the destruction of Canaanite cultic/ritual places and objects are studied (Exod 23:24; 34:13; Lev 26:30; Num 33:52; Deut 7:5, 25; 12:2, 3). The recognition of the religious nature of the עֲרֵב against the backdrop of ritual/cultic impurity reflects the important place of ritual in the life, culture, and religion of Israel.

1. INTRODUCCIÓN

Puede designarse al tema del עֲרֵב como uno de los más complejos en la Biblia hebrea. El carácter polémico de este concepto se debe principalmente a la orden de YHWH de exterminar por completo a todos los habitantes de los pueblos circunscritos en Canaán (Dt 7:2; 20:16, 17). Por tal motivo es que algunos concluyen que la orden del עֲרֵב resulta “moralmente ofensiva”,¹ e incluso una acción de naturaleza “genoci-

¹ James Barr, *Biblical Faith and Natural Theology* (Oxford: Clarendon, 1993), 209. Recientemente, John Collins, “The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence”, *JBL* 122.1 (2003): 3-21, esp. 20, concluye que la Biblia, de acuerdo al problema del עֲרֵב, “no es una guía infalible en materia ética”.

da”.² Es por ello que en este trabajo se analizan brevemente algunos de los estudios más recientes con respecto al tema del חָרֵם, aportando una reevaluación del problema ético-moral. En segundo lugar, se presenta una nueva propuesta de aproximación al חָרֵם mediante un enfoque ritual, al abordar las siete referencias pentateucas sobre la destrucción de localidades y objetos cívico/rituales, con especial énfasis en Deuteronomio (Ex 23:24; 34:13; Lv 26:30; Nm 33:52; Dt 7:5, 25; 12:2, 3). Por último, concluimos en la existencia de varios elementos que demuestran la naturaleza religiosa del חָרֵם, entendida desde la perspectiva holística del pensamiento hebreo y del ACO.

EL PROBLEMA DEL חָרֵם EN LA LITERATURA RECIENTE

Desde la importante contribución de Philip D. Stern,³ hasta el reciente trabajo de John Collins,⁴ los estudios del חָרֵם en el Pentateuco han mostrado su compleja naturaleza. Esto tiene que ver mayormente con las implicancias ético-morales que resultan de tal prescripción, en torno a la eliminación de vidas humanas.

Existen cuatro estudios importantes en la determinación semántica del concepto, que concuerdan en que חָרֵם primordialmente se refiere a una cualidad/estado de personas o cosas,⁵ más que una mera táctica militar, de consagración o sacrificio.⁶ Esto se infiere además tras el aporte de los estudios comparativos, según la filología semítica, en el acadio, siríaco, arábigo, nabateo, o el arameo judío.⁷ Este concepto también se lo ha identificado, por su alcance semántico, con algunas situaciones en el antiguo Cer-

² Regina Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent of Monotheism* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 18-19; Compárese con Gerd Lüdemann, *The Unholy in Holy Scripture: The Dark Side of the Bible* (trad. John Bowden; Louisville, Ky.: Westminster/John Knox, 1997), 71, y la reciente contribución de Joel S. Kaminsky, “Did Election Imply the Mistreatment of Non-Israelites?”, *HTR* 96.4 (2003): 397-425.

³ Philip Stern, *The Biblical #erem: A Window on Israel's Religious Experience* (BJS 211; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1991).

⁴ Collins, “The Zeal of Phineas”.

⁵ Stern, *The Biblical #erem*; J. P. U. Lilley, “Understanding the #erem”, *TynB* 44.1 (1993): 169-77; Meir Malul, “Taboo”, *DDD*, 1559-1565; Richard D. Nelson, “#erem and the Deuteronomistic Social Conscience”, en *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature. Festschrift C. H. W. Brekelmans* (ed. Marc Vervenne y Johan Lust; BETL 123; Leuven: Peeters, 1997), 39-54, para un extenso estudio del término. La mayoría de estos trabajos se basan en las conclusiones de C. H. W. Brekelmans, *De #erem in het Oude Testament* (Nijmegen: Centrale Drukkerij, 1959).

⁶ El carácter sacrificial del חָרֵם es argumentado especialmente por Susan Niditch, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence* (New York: Oxford University Press, 1993), 28-55. Una síntesis de las distintas teorías del חָרֵם puede verse en Susan Niditch, “War in the Hebrew Bible and Contemporary Parallels”, *WW* 15.4 (1995): 402-11.

⁷ Malul, “Taboo”, 1560, con una amplia bibliografía. Karel van der Toorn, “#erem-Bethel and Elephantine Oath Procedure”, *ZAW* 98.2 (1986): 282-85, observa que la raíz *·rm* fuera de la Biblia se presenta en nombres teofóricos conocidos desde la colonia judía de Elefantina.

cano Oriente (ACO), especialmente en la inscripción de Mesha.⁸ Michaël Guichard, en su reciente análisis sobre documentos de guerra en Mari sitúa el עָרָה en un contexto de guerra divina.⁹

Sin embargo, creemos, de acuerdo a la reflexión de Nelson, que “el *locus* fundamental del עָרָה en el lenguaje y la cultura de Israel no fue en realidad el contexto de la guerra divina, como siendo el resultado de un voto o una práctica estándar. Al contrario, la palabra opera más generalmente como parte de la tentativa de Israel de categorizar los varios estados o cualidades que ciertas entidades puedan tomar en, o participar dentro de, tales como la santidad o impureza”.¹⁰

El estudio del עָרָה en el Pentateuco, como en el resto de la Biblia hebrea, surge como un serio problema de entender y aceptar debido primordialmente a las presuposiciones filosóficas con que se lo aborda, y también, como resultado de estas presuposiciones, al (o los) método(s) que se utiliza(n).¹¹ Algunos ejemplos pueden verse en los

⁸ El uso de *·xm* en la inscripción de Mesha es de carácter sacrificial, donde el rey consagra (*h·xmt*) los habitantes de Nebo al dios Athar-Cemosh, lo que significa su total aniquilación. Véase el completo estudio de Gerald L. Mattingly, “Moabite Religion”, en *Studies in the Mesha Inscription and the Moab* (ed. Andrew Dearman; ASOR/SBL Archaeology and Biblical Studies 2; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1989), 211-38; y para una reciente reevaluación, André Lemaire, “Le *ḫerem* dans monde nord-ouest sémitique”, en *Guerre et Conquête dans le Proche-Orient Ancien. Actes de la table ronde du 14 novembre 1998 organisée par l'URA 1062 “Études Sémitiques”* (ed. Laïla Nehmé et al.; Antiquités Sémitiques 4; Paris: Maisonneuve, 1999), 79-92.

⁹ Michaël Guichard, “Les aspects religieux de la guerre a Mari”, *RA* 93 (1999): 27-48, especialmente 38-40, donde se consideran diversos rituales de combate. Guichard declara que “ouvrir les armes” rappelle en premier lieu le rituel du *pā pī* (ouverture de la bouche ou *māš pī* ‘purification de la bouche’, rite équivalent à la *dedicatio* des Latins) qui visait à rendre vivants les objets, tels des statues, des emblèmes (*surinnum*) ou do mobilier sacré, et aussi des armes”, 39.

¹⁰ Nelson, “*ḫerem* and the Deuteronomic Social Conscience”, 41.

¹¹ Aunque por motivos de espacio éste no es el lugar para una amplia y detallada discusión, el tema de las presuposiciones es clave en el estudio de nuestro tema. Es un hecho hoy en día el reconocimiento de que el método histórico-crítico ha resultado deficiente. Según Kerbs se debe, en primer lugar, a la base de la estructura en que reside el método, en una interpretación “atemporal” de la realidad, de Dios y de la razón. En segundo lugar, la específica aproximación de este método al Pentateuco se fundamenta sobre presuposiciones del modelo filosófico moderno (esp. Kant), con su visión dicotómica de la realidad (*fenómeno-nómeno*), sin considerar si el texto bíblico está construido sobre esa visión. De ahí que se conciba a Israel y su historia como parte de un mismo fenómeno cultural, social o religioso propio del antiguo pensamiento mítico oriental. Esto incluso, según Kerbs, traiciona el objetivo básico de la crítica histórica misma, que es evitar introducir la realidad histórica presente en la realidad histórica pasada de los textos. Entonces Kerbs realiza la pregunta, ¿no será tiempo de interpretar el texto bíblico con una metodología que fluya del modelo de la realidad supuesto por el texto mismo? Y responde: “La tarea consiste en tomar como *factum* de la razón, no la ciencia moderna, sino la Biblia y definir, a partir de ella, el modelo filosófico a seguir en la exégesis”. Véase Raúl Kerbs, “La crítica del Pentateuco y sus presuposiciones filosóficas”, en *Inicios, Paradigmas y Fundamentos. Estudios Teológicos y exegéticos en el Pentateuco* (ed. Gerald A. Klingbeil; SMEBT 1; Libertador San Martín: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2004), 3-43; compárese también Tremper Longman, “Literary Approaches to Old Testament Studies”, en *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches* (ed. David W. Baker y Bill T. Arnold; Grand Rapids, Mich./Leicester: Baker/Apollos, 1999), 113.

trabajos de Stern,¹² Hoffman¹³ y Collins,¹⁴ quienes desde distintas perspectivas entienden el עֲרֵם, ya sea como parte de un antiguo fenómeno mítico-religioso semítico, con una pura intencionalidad ideológica, o simplemente como una ficción ideológica en la construcción de la identidad israelita. Al contrario, עֲרֵם puede ser considerado como un criterio de la propia relación entre Israel y YHWH,¹⁵ aspecto central que también contiene implicancias en el plano social.¹⁶ El עֲרֵם, declara Nelson, “corresponde al campo semántico de aquellas cualidades intangibles que pueden ser tomadas sobre cosas y personas, y que implican consecuencias hacia la relación con YHWH, el culto y la sociedad humana”.¹⁷ La prescripción del עֲרֵם debe situarse dentro del marco de la concepción ética dada en el Pentateuco, donde YHWH mismo¹⁸ constituye el funda-

¹² Puede considerarse, junto con el trabajo de Brekelmans, el más completo estudio del עֲרֵם, que considera la antigua cosmovisión semítica, pero presupone la visión del enemigo en Israel como una “personificación del caos”; véase Stern, *The Biblical #erem*, 218-20. Semejante también Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Paidós, 1998), 27: “Lo que caracteriza a las sociedades tradicionales es la oposición que tácitamente establecen entre su territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que los circunda: el primero es el ‘mundo’ (con mayor precisión nuestro mundo), el cosmos; el resto ya no es un cosmos, sino una especie de ‘otro mundo’, un espacio extraño, caótico, poblado de larvas, de demonios, ‘de extranjeros’ (asimilados, por lo demás, a demonios o a los fantasmas)”. Esto es altamente cuestionable. La oposición entre caos y cosmos surge de la épica babilónica de la creación “Enuma Elish”, siendo anualmente reanudada en el festival babilónico de año nuevo. Sin embargo, “the inextricable tie between myth and ritual, the mimetic enactment of the cosmogony in the form of ritual drama [...] finds no counterpart in the Israelite cult”. Véase Nahum M. Sarna, *Understanding Genesis* (New York: Schocken, 1970), 9. Compárese recientemente Dominic Rudman, “A Note on the Azazel-goat Ritual”, *ZAW* 116.3 (2004): 396-401, quien sigue el paradigma del caos.

¹³ El artículo de Hoffman resulta esclarecedor para nuestra discusión. Tras un detallado análisis filológico y literario, llama permanentemente la atención con frases concluyentes como “la única explicación razonable”, “la opción más inteligible”, etc., fundamentadas sobre la siguiente presuposición explícita: la idea del עֲרֵם puede ser ubicada dentro del modelo no-histórico de la conquista en el libro de Josué, con una intencionalidad *ideológica*, un combate político nacionalista-separatista contemporáneo, más bien que historiográfico. Por lo tanto, Hoffman concluye que Deuteronomio 7:1-5 ha de ser reconocido como una última adición textual. Véase Yair Hoffman, “The Deuteronomistic Concept of the #erem”, *ZAW* 111.2 (1999): 196-210.

¹⁴ Collins lleva a cabo una amplia revisión sobre las posibles aplicaciones de la “ideología” del עֲרֵם en la historia. En su intento de especificar esta aplicabilidad, a mi juicio, no la establece bien, ya que confunde lo literal con los valores y principios bíblicos, generalizando y desacreditando finalmente la función ético-moral de la Biblia. Véase Collins, “The Zeal of Phineas”, 3-21, esp. 20.

¹⁵ Christa Schäfer-Lichtenberger, “Bedeutung und Funktion von עֲרֵם in biblisch-hebräischen Texten”, *BZ* 38 (1994): 270-75.

¹⁶ Louis Stulman, “Encroachment in Deuteronomy: An Analysis of the Social World of the D Code”, *JBL* 109.4 (1990): 613-32. Este es también el énfasis del trabajo de Nelson, “#erem and the Deuteronomic Social Conscience”, quien realiza importantes observaciones sobre lo que él denomina las “categorías del mapa cultural” israelita: santo/profano y puro/impuro. Para la interacción de estas categorías véase Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16* (AB 3; New York: Doubleday, 1991), 977-78.

¹⁷ Nelson, “#erem and the Deuteronomic Social Conscience”, 42.

mento ético-moral, expresado en su pacto, su completo código legislativo y su detallado cuerpo de prescripciones rituales.¹⁹ Sobre este último grupo intentaremos desarrollar el problema en estudio.

EL PROBLEMA DEL אֱלֹהִים Y SU DIMENSIÓN RITUAL

De acuerdo a lo anterior vemos que resulta importante considerar seriamente el texto del Pentateuco en su forma final como fuente histórica,²⁰ dentro de su contexto cultural, que envuelve una profunda cosmovisión holístico-religiosa, propia del antiguo pensamiento hebreo y del ACO.²¹ Con esto en la mente, las siete referencias pentateucas sobre la destrucción de localidades y objetos cúltricos/rituales de los pueblos cananeos (Ex 23:24; 34:13; Lv 26:30; Nm 33:52; Dt 7:5, 25; 12:1-3), pueden ayudarnos a comprender más adecuadamente el problema del אֱלֹהִים en el Pentateuco.²² Las referencias han sido seleccionadas, (a) por su semejanza lingüística, y (b) por compartir un mismo tema, i.e., la entrada de Israel a la tierra de Canaán.

¹⁸ Paul R. House, *Old Testament Theology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998), 58, en su capítulo sobre el libro de Génesis titulado “The God Who Creates”, señala: “Its also establishes God as the sole creator, sustainer and judge of all persons regardless of their race or nationality [...] is the book’s portrayal of one God who alone creates and rules all that has been created”. La teología de la creación es probablemente el más importante fundamento de la ética de la Biblia Hebrea.

¹⁹ Horst Dietrich Preuss, *Teología del Antiguo Testamento* (trad. Daniel Romero; 2 vols.; Bilbao: Descleé de Brouwer, 1999), 2:320. “Es la forma de ser de YHWH, su modo de actuar lo que debe determinar también la conducta de Israel (Ex 20:11; Dt 5:15)”. Se reconoce la falta de un trabajo en la ética del Pentateuco desde la forma final del texto bíblico, que se desprenda desde su propia concepción *ontológica y epistemológica*, y no sobre una comprensión previa. Un caso ejemplar sobre lo último puede verse en Eckart Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments* (Stuttgart: Kohlhammer, 1994), aunque desarrolla varios elementos fundamentales, sobre la base del estudio del libro del pacto, la literatura sapiencial, las leyes deuterónicas y las leyes sacerdotales.

²⁰ Véase las recientes propuestas desde distintas perspectivas en Iain W. Provan, V. Philips Long y Tremper Longman III, *A Biblical History of Israel* (Louisville, Ky.-London: Westminster John Knox, 2003), y Jens Kofoed, *Text and History. Historiography and the Study of the Biblical Text* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2005).

²¹ Véase los interesantes comentarios desde una perspectiva multidisciplinaria en Ziony Zevit, *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approaches* (New York: Continuum, 2001), 15.

²² Adrián Schenker, “La profanation d’images culturelles dans la guerre. Raisons explicites et raisons implicites de l’aniconisme israélite dans les textes de la Bible”, *RB* 108.3 (2001): 321-30. Schenker se basa en Deuteronomio 4:15-20 y sugiere que la destrucción de las imágenes cúltricas corresponde a la profanación o humillación de imágenes divinas durante guerras, notablemente en las conquistas asirias.

TEXTO	CONTEXTO	LEXEMAS VERBALES	LOCALIDADES Y OBJETOS
Éxodo 23:24	Teofanía y pacto en Sinaí (Ex 19-24); promesa de la compañía del ángel de YHWH (Ex 23:20-33)	הָרָס שָׁבַר	מִצְבֹּתֵיהֶם
Éxodo 34:13	Teofanía y renovación del pacto en Sinaí; advertencia contra la idolatría (Ex 34:1-17)	נָתַן שָׁבַר	מִזְבֵּחַ מִצְבֵּה אֲשֶׁרָה
Levítico 26:30	Indicaciones con respecto a la vida en la tierra de Canaán (Lv 25-26); consecuencias de la desobediencia al pacto (Lv 26:14-46)	שָׁמַד כָּרַת	בָּמָה חֲמֵן
Números 33:52	Registro de las jornadas de Israel de Egipto a Canaán (Nm 33); límites y repartición de la tierra (Nm 33:50-56)	אָבַד (2x) שָׁמַד	מִשְׁכֵּיחַ מִסֹּכְתָם צְלָמִי בָּמָה
Deuteronomio 7:5	Exhortación tras la entrada de Israel en Canaán (Dt 7); advertencias contra la idolatría; Israel es pueblo santo y escogido de YHWH (7:1-11)	נָתַן שָׁבַר גָּרַע שָׁרַף בָּאֵשׁ	מִזְבֹּחֵיהֶם מִזְבֵּחַ אֲשֶׁרָה פְּסָל
Deuteronomio 7:25	Exhortación tras la entrada de Israel a Canaán (Deut. 7); Israel será bendición si obedece a YHWH (7:12-26)	שָׁרַף בָּאֵשׁ	פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם
Deuteronomio 12:2-3	Leyes sobre la exclusiva adoración a YHWH (Dt 12-13); orden de destruir los lugares y objetos culto/rituales cananeos, adorar sólo a YHWH en un lugar (12:1-7)	אָבַד (2x) נָתַן (2x) שָׁבַר (2x) שָׁרַף בָּאֵשׁ גָּרַע	מִקְוִים (2x) פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם (2x) הַר רֹוֹם גְּבֻעָה עֵץ הָעֵן מִזְבֵּחַ מִצְבֹּתָם אֲשֶׁרָה

Tabla 1: Destrucción de localidades y objetos cúltricos/rituales en el Pentateuco

Localidades y objetos

El material cúltrico/ritual mencionado exhibe un énfasis sobre los מִצְבֵּה (“pilar” [4x]), מִזְבֵּחַ (“altar” [3x]), אֲשֶׁרָה (“árbol sagrado o poste” [3x]), más los objetos restan-

tes.²³ El estudio de cada lugar y objeto en el Pentateuco se encuentra asociado a tres conceptos fundamentales: בְּרִית, “pacto, alianza”; תוֹעֵבָה, “abominación”; שִׁקֵּץ, “detestable”, “hacer detestable”; y עָבַד, “servir”, “adorar”.

❶ La importancia del concepto בְּרִית en la Biblia hebrea es indiscutible. Sin embargo, un aspecto de escasa atención ha sido dado a la participación de la deidad, como reflejado en Jueces 8:33; 9:4, 46. Un reciente análisis, a la luz del material textual e iconográfico del ACO, sugiere la función de la(s) deidad(es) como un dios patrón, más que un testigo o guardián.²⁴ Por lo tanto, la formación de alianzas o tratados pactuales con los habitantes de Canaán, contextualmente relacionados con su sistema religioso (y prácticas rituales) según los textos bajo estudio, comprenden muy probablemente la aceptación de éste.

❷ Fundamentalmente תוֹעֵבָה denota las personas, cosas o prácticas que son *ofensivas* en un orden ritual o moral.²⁵ Tres clases de acciones son llamadas así en Levítico: violación de las leyes alimenticias, violaciones de las leyes sexuales y participación en la adoración pagana.²⁶ De sus 45 usos en la Biblia hebrea, תוֹעֵבָה en la forma piel es conocida solamente seis veces, con el significado de “abominar” o “convertir a alguien en abominable” (i.e., “ritualmente impuro”).²⁷

❸ El término עָבַד, dentro de sus cinco acepciones principales,²⁸ envuelve una pertenencia a la esfera cúllica: (a) “venerar”, “servir”, “adorar” (Ex 23:25, 33; Dt 4:19, 28; 6:13; 11:13; 13:5; 28:47; Jos 24; Jue 10:6; 1 S 12:14; etc.); (b) ofrecer culto, officiar, celebrar un rito (Ex 3:12; 10:7ss; Nm 8:11; Dt 12:30; Jos 22:27; Jue 3:6ss.). Este uso comúnmente se lo encuentra asociado con las expresiones “ir en pos de otros dioses”, “servir a dioses ajenos”, “inclinarse ante ellos”, “prostituirse con otros dioses”.²⁹ De manera muy interesante la mayoría de las frases, propias del lenguaje del primer y se-

²³ Para un detallado estudio de los términos véase el trabajo de Elizabeth C. LaRocca-Pitts, *“Of Wood and Stone”. The Significance of Israelite Cultic Items in the Bible and Its Early Interpreters* (HSM 61; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2001).

²⁴ Theodore J. Lewis, “The Identity and Function of El/Baal Berith”, *JBL* 115.3 (1996): 401-23.

²⁵ Michael A. Grisanti, “תוֹעֵבָה”, *NIDOTTE* 4:314-318. Véase también John E. Hartley, *Leviticus* (WBC 4; Waco, Tex.: Word, 1992), 283.

²⁶ Jerome T. Walsh, “Leviticus 18:22 and 20:13: Who Is Doing What to Whom?”, *JBL* 120.2 (2001): 207.

²⁷ Véase Levítico 11:11, 13, 43; 20:25; Deuteronomio 7:26; Salmo 22:25.

²⁸ Luis Alonso Schökel, *Diccionario de Hebreo Bíblico-Español* (Madrid: Editorial Trotta, 1994), 538-40.

²⁹ El tema de la prostitución con otros dioses funciona como una metáfora de la infidelidad de Israel hacia YHWH el Dios del pacto. Véase Elaine A. Goodfriend, “Prostitution”, *ABD* 5:505-10.

gundo mandamientos, podrían también referirse a la adoración de imágenes.³⁰ Esto queda evidenciado de acuerdo a la siguiente estructura concéntrica:³¹

- A^a Yo soy YHWH tu Dios
 A^b que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre:
 B no habrá para ti otros dioses en mi presencia.
 No te harás escultura, ni imagen alguna
 C de lo que hay en los cielos, arriba
 de lo que hay en la tierra, abajo
 y de lo que hay en las aguas, más abajo que la tierra;
 B' no te postrarás ante ellos, ni les darás culto,
 A^{a'} porque yo soy YHWH tu Dios,
 A^{b'} un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, pero nuestro (mi gracia) por mil generaciones hacia los que me aman y guardan mis mandamientos.

Sobre la base de estos alcances, cuatro de los siete textos bajo análisis revelan la inseparable realidad del material cúlrico/ritual³² con las prácticas religiosas de aquellos pueblos.

TEXTO	INDICACIÓN CONSPICUA DEL SISTEMA RELIGIOSO ³³
Éxodo 23:24	No <i>adorarás</i> sus dioses, ni los <i>servirás</i> , ni <i>harás</i> lo que ellos hacen
Éxodo 34:14-16	No <i>adorarás</i> a ningún otro dios (34:14) <i>No harás pacto</i> con las naciones (34:15) <i>Prostituirse</i> con sus dioses (34:15, 16) <i>Ofrecer y comer de sus sacrificios</i> (34:15)
Deuteronomio 7:5	<i>No harás pacto</i> con las naciones (7:2) <i>No contraerás matrimonio</i> con ellos (7:3) <i>No servir</i> a otros dioses (7:4)
Deuteronomio 12:2-3	Donde las naciones que desposeeréis <i>sirven a sus dioses</i> (12:1) <i>Borraréis su nombre</i> de aquel lugar

Tabla 2: *Visión holística del sistema cúlrico/ritual de los pueblos de Canaán*

Tras analizar las numerosas ocurrencias de tales lugares y objetos, también se necesita destacar cuatro usos ejemplares fuera del Pentateuco.

³⁰ J. Severino Croatto, “La exclusión de los ‘otros dioses’ y sus imágenes en el decálogo”, *RevistB* 48.3 (1986): 129-39.

³¹ *Ibid.*, 131. Según Croatto esta estructura sigue Éxodo 20:2-6 y Deuteronomio 5:6-10. Hemos adaptado un poco la estructura por fines simétricos. La traducción es suya.

³² El material cúlrico/ritual funciona como un indicador conspicuo de la presencia de prácticas religiosas (tanto israelitas como cananeas), como también de la inseparable realidad entre ambas.

³³ Por límites de espacio, sólo se incluye la traducción en español según *La Biblia de las Américas* (1986).

En Jueces 2:1-5, el ángel de YHWH declara que las causas de la incapacidad de Israel para el completo control de la tierra son la formación de alianzas con sus habitantes, y el no haber derribado sus altares (מִזְבְּחוֹתֵיהֶם תְּהַצִּיחַ הַזֶּאת) [Jue 2:2]), en el contexto del pacto.

Por otro lado, la experiencia del llamado de Gedeón aparece como su contraparte, donde el mismo ángel de YHWH “ritualiza” las acciones contra el culto idolátrico: Gedeón debe tomar un toro del hato de su padre, derribar el altar de Baal (אֶת־מִזְבֵּחַ הַבַּעַל) (וְהִרְסָתָּ), y cortar la imagen de Asera (וְאֶת־הָאֲשֵׁרָה אֲשֶׁר־עָלְיוֹ תִכְרֹתָ) que se halla junto a él (Jue 6:25). El contexto ritual es confirmado por la edificación de un altar a YHWH y la toma de un segundo toro para ofrecer un holocausto con la madera de la imagen de la divinidad.

En cuanto a los inicios del período de la monarquía, la historiografía israelita contiene registrados los motivos del quiebre y sucesiva apostasía del reino. Lo primero lo encontramos durante el reinado de Salomón, de quien se nos dice que “amó” a la hija de faraón, y a otras muchas mujeres, las que le “inclinaron el corazón tras dioses ajenos” (אֶת־לִבּוֹ) [1 R 11:1-4]). La segunda razón, vinculada a la primera, declara que el rey siguió a Astoret, a Milcom y edificó “un lugar alto” (בְּמָה) a Quemos y a Moloc, ídolo “abominable” (שִׁקְיָן) [1 R 11:7]); lo mismo hizo para todas sus mujeres (1 R 11:8). La unidad de estos dos motivos, de antiquísima tradición, tiene la siguiente explicación: los matrimonios mixtos funcionan como un conducto para la introducción de la heteropraxis cananita dentro de la vida nacional de Israel.³⁴

Otro de los más trágicos momentos en los comienzos de la monarquía lo constituye la instauración cúllica de Jeroboam de “dos becerros de oro” (שְׁנֵי עֲגֹלֵי זָהָב) [1 R 12:28]), lo que fue “causa de pecado” para el pueblo (1 R 12:30).³⁵ Según esta presentación, las acciones llevadas a cabo por Jeroboam I de Israel en el establecimiento de su reinado fueron directamente responsables por la destrucción de la monarquía del norte.³⁶ La manufacturación de los dos becerros, más la expresión litúrgica מִצְרֵיץ מִצְרֵיץ מִצְרֵיץ מִצְרֵיץ, “aquí están tus dioses, Israel, que te hicieron subir de la tierra de Egipto” (12:28), reflejan una íntima relación con el evento del becerro de oro en Siná (Ex 32).³⁷

³⁴ Gary N. Knoppers, “Sex, Religion, and Politics: the Deuteronomist on Intermarriage”, *HAR* 14 (1994): 133.

³⁵ Las otras instituciones cúllicas y rituales fueron: construcción de “casas sobre los lugares altos” y la designación de sacerdotes que no eran levitas (1 R 12:31); fiestas “solemnes” y sacrificios a los becerros (1 R 12:32, 33).

³⁶ E. Theodore Mullen, Jr., “The Sins of Jeroboam: A Redactional Assessment”, *CBQ* 49.2 (1987): 212-32. Mullen señala que estos pecados “constituyen un importante componente funcional e interpretativo de la estructura de los acontecimientos de los gobernadores de Israel y Judá” (213).

³⁷ Gary N. Knoppers, “Aaron’s Calf and Jeroboam’s Calves”, en *Fortunate the Eyes that See: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday* (ed. Astrid B. Beck et al.; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995), 92-104. Knoppers declara: “When Jeroboam proposes Israelite ven-

Con todo, una amplia evidencia en la literatura profética, con su polémica en contra de las prácticas idolátricas en Israel, demuestra la condición “impura y contaminante” de las diversas representaciones cúltricas/rituales foráneas.³⁸

Lexemas verbales

En cuanto a los distintos lexemas verbales, resaltan el uso de שָׁבַר (“destrozar”, “desmenuzar” [4x en piel]), אָבַד (“destruir”, “aniquilar” [4x en piel]), נָתַן (“derribar”, “destruir”, “demoler” [3x]) y שָׂרַף בְּאֵשׁ (lit. “quemar en el fuego” [3x]).

Este espectro lexicográfico de destrucción sugiere una estrecha relación con el material ritual. El caso más importante se encuentra en el acontecimiento de la apostasía de Israel en Sinaí por la adoración de un becerro de oro (Ex 32).³⁹ El relato presenta una seria dificultad exegética en el v. 19, por lo que se lo ha comparado con material del ACO,⁴⁰ para así arrojar luz sobre el pasaje. Sin embargo, recientemente se lo ha interpretado como un texto ritual “para quebrar la ley”, primero, basado sobre la forma verbal hebrea *wayyqtl* (5x), microestructura sintáctica empleada en casi la totalidad de los textos rituales en el Pentateuco y en otras partes de la Biblia hebrea;⁴¹ en segun-

eration for the calves that he made, the inescapable implication is that Jeroboam’s cult is simultaneously idolatrous and dyotheistic, if not polytheistic. This is not misunderstanding, but invective. In the Deuteronomistic presentation, those who do not learn from history are condemned to repeat its mistakes. Aaron’s calf perverts Sinaitic religion; Jeroboam’s calves not only imitate but extend that perversion” (101).

³⁸ Edward H. Curtis, “The Theological Basis for the Prohibition of Images in the Old Testament”, *JETS* 28.3 (1985): 277-87; consúltense también, por ejemplo, Rainer Albertz, “Exile as Purification. Reconstructing the ‘Book of the Four’”, en *Thematic Threads in the Book of the Twelve* (ed. Paul L. Redditt y Aaron Schart; BZAW 325; Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2003), 232-51; y especialmente en el libro de Ezequiel, véase Ka Leung Wong, “Profanation/Santification and the Past, Present and Future of Israel in the Book of Ezekiel”, *JSOT* 28.2 (2003): 210-39; Marvin A. Sweeney, “The Destruction of Jerusalem as Purification in Ezekiel 8-11” (ponencia presentada en el congreso anual de la SBL, en el grupo Theological Perspectives on the Book of Ezekiel, Atlanta, EE.UU., 24 de noviembre de 2003), 1-14. El último artículo fue gentileza del autor.

³⁹ Una importante revisión sobre este acontecimiento puede verse en Christopher T. Begg, “The Destruction of the Golden Calf Revisited (Exod 32,20/Deut 9,21)”, en *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature. Festschrift C. H. W. Brekelmans* (ed. M. Vervenne and J. Lust; BETL 83; Leuven: Leuven University Press, 1997), 469-79.

⁴⁰ F. Charles Fensham, “The Burning of the Golden Calf and Ugarit”, *IEJ* 16.3 (1966): 191-93; Nahum M. Sarna, *Exodus* (JPS Torah Commentary 2; Philadelphia-New York-Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1991), 207, lo conecta con textos acadios.

⁴¹ Gerald A. Klingbeil, “Quebrar la ley: algunas notas exegéticas acerca de Éxodo 32:19,” *DavarLogos* 1.1 (2002): 73-83. Para una discusión de la forma verbal *Wayyqtl* en el ritual hebreo, véase Klaus Koch, “Alttestamentliche und altorientalische Rituale”, en *Die Hebräische Bibel und zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag* (ed. Erhard Blum et al.; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990), 75-85; y Gerald A. Klingbeil, “The Syntactic Structure of the Ritual of Ordination (Lev 8)”, *Bib* 77.4 (1996): 509-19. El estudio de Klingbeil es más acabado y difiere en varios aspectos con los tempranos alcances de Koch.

do lugar, por las diversas acciones rituales, donde Moisés primero destruye (שָׁבַר) las tablas de la ley (32:19),⁴² y posteriormente “quema en el fuego” el becerro de oro.⁴³ Los textos de Deuteronomio enfatizan esta connotación ritual (תִּשְׂרֹפוּן בְּאֵשׁ [Dt 7:5, 25; 12:3]).⁴⁴ La expresión frecuentemente utilizada en textos rituales, contiene la especial función de “purificar” (véase Lv 13:52, 55, 57).⁴⁵ Un fenómeno con características rituales similares puede hallarse en la destrucción de una ciudad y sus habitantes, también asociado a un contexto de idolatría (Dt 13:15-17). En el libro de Josué que registra el período de conquista, cada ciudad tomada recibió la misma condenación (6:24; 8:19, 28). La destrucción debía ser completa.⁴⁶ Esta completa destrucción es parte fundamental de la naturaleza del חָרָם, fiel a la cosmovisión ritual hebrea.⁴⁷

En este respecto, la más delicada y controversial de nuestra discusión, la destrucción de toda vida humana debe llevarse a cabo, de acuerdo al presente estudio, por claros motivos religiosos, siempre entendidos desde una cosmovisión donde la religión constituye la estructura ontológica fundamental, en contraposición a nuestra cultura occidental contemporánea.⁴⁸ Así también el propósito teológico de la *elección* de Israel es central, escogido para ser un pueblo santo con una obediencia completa a YHWH.⁴⁹

En suma, todo esto indicaría que el mandato de destruir las localidades y objetos cúltricos/rituales cananeos puede ser interpretado como un posible acto de purificación.⁵⁰

⁴² El mismo verbo es usado 4x en los textos bajo estudio. Compárese sus varias acepciones en Alonso Schökel, *Diccionario de hebreo bíblico-español*, 745-46.

⁴³ El mismo verbo es utilizado en cuatro de los siete textos en estudio. Las otras acciones son moler el becerro hasta hacerlo polvo, desparramarlo sobre el agua y finalmente hacer que los israelitas beban la mezcla.

⁴⁴ El impacto de este acontecimiento en el libro de Deuteronomio lo transforma en un evento paradigmático. Compárese con Moshe A. Zipor, “The Deuteronomic Account of the Golden Calf and its Reverberation in Others Parts of the Book of Deuteronomy”, *ZAW* 108.1 (1996): 20-33.

⁴⁵ La misma idea se encuentra en Éxodo 32:20, i.e., וַיִּשְׂרֹף בְּאֵשׁ.

⁴⁶ La frase completa de Josué 6:24 es וַהֲעִיר שָׂרְפוּ בְּאֵשׁ וְכָל-אֲשֶׁר-בָּהּ הָק, “y después prendieron fuego (a la ciudad), con todo lo que en ella había”.

⁴⁷ Una discusión más abarcante sobre este importante tema se encuentra en Joel S. Kaminsky, *Corporate Responsibility in the Hebrew Bible* (JSOTSup 196; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); y más específicamente K. C. Hanson, “Sin, Purification, and Group Process”, en *Problems in Biblical Theology. Essays in Honor of Rolf Knierim* (ed. H. T. C. Sun et al.; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997), 167-91.

⁴⁸ En la importante visión de colectividad, tanto en la sociedad israelita como también del ACO, las diversas sanciones legales y rituales comúnmente envolvían al individuo y su círculo familiar.

⁴⁹ La obediencia a YHWH define a la comunidad de Israel y abarca al mundo entero. Walter Brueggemann, *Deuteronomy* (Abingdon Old Testament Commentaries; Nashville, Tenn.: Abingdon, 2001), 52, 156-57, 202-3.

⁵⁰ David P. Wright, “Deut 21:1-9 as a Rite of Elimination”, *CBQ* 49.3 (1987): 387-403. Wright considera Deuteronomio 7:5, 25 y 12:3 como parte de la categoría de “impureza cúltrica”, aunque reconoce que

Una reciente e importante contribución hecha por Lauren Shedletsky, en su tesis doctoral titulada “Josiah’s Reform and the Dynamics of Defilement: A Phenomenological Approach to 2 Kings”, confirma esta tesis, que tras un exhaustivo análisis filológico del texto de 2 Reyes 23⁵¹ descubre una clara dimensión ritual en los actos de reforma de Josías, un elemento clave para su comprensión.⁵² Shedletsky, por un lado, reconoce una cercana relación de la destrucción de Josías del culto de Asera y la destrucción del becerro de oro de Éxodo 32; por otro, señala que los textos de Deuteronomio 7:1-5 y 12:1-3 constituyen textos fundacionales en la reforma de Josías.⁵³

קִדְּוָה y el material cúllico israelita

La discusión sobre la interpretación de material cúllico, específicamente de figurines israelitas, ha llevado a la conclusión de una temprana adoración icónica previa a las grandes reformas.⁵⁴ Aunque son ampliamente reconocidos los variados caminos de representaciones icónicas en las religiones del ACO,⁵⁵ al investigar la relación entre

en un estricto sentido ritual, los ídolos no fueron impuros. Véanse los útiles comentarios de Anselm C. Hagedorn, “Deut 17:8-13. Procedure for Cases of Pollution?”, *ZAW* 115.4 (2003): 538-56, sobre contaminación y purificación ritual en el libro de Deuteronomio.

- ⁵¹ Shedletsky percibe que el mismo espectro lexicográfico de destrucción, por ejemplo en Deuteronomio 7:5 y 12:3 son utilizados en la descripción de la reforma de Josías, sin embargo, como acciones ritualizadas.
- ⁵² “Through philological analysis one may identify two different types of ritual that provide a context for understanding Josiah’s actions: apotropaic rites of riddance; and קִדְּוָה, a form of consecration to a patron deity. Each of these represents a unique framework for conceptualizing ritualized destruction”, 3. Véase Lauren Shedletsky, “Josiah’s Reform and the Dynamics of Defilement: A Phenomenological Approach to 2 Kings 23” (Ph.D. diss., Department of Hebrew and Judaic Studies, New York University, 2004), 3. Compárese con Gerhard F. Hasel, “Studies in Biblical Atonement I: Continual Sacrifice, Defilement/Clearing and Sanctuary”, en *The Sanctuary and the Atonement. Biblical, Historical and Theological Studies* (ed. Arnold V. Wallenkampf y W. Richrds Leshner; Washington, D.C.: Review & Herald, 1981), 87-114, para una excelente crítica a Baruch Levine, Jacob Milgrom y otros sobre el concepto de pureza e impureza en el ritual hebreo.
- ⁵³ Shedletsky, “Josiah’s Reform and the Dynamics of Defilement”, 34-49 y 161-66, bajo el título “Josiah’s Reform in Light of Deuteronomy 7:1-5 and 12:1-3”. Véase también Yoshihide Suzuki, “A New Aspect of קִדְּוָה in Deuteronomy in View of an Assimilation Policy of King Josiah”, *AJBI* 21 (1995): 3-27.
- ⁵⁴ Karel van der Toorn, “Israelite Figurines: A View from the Texts”, en *Sacred Time, Sacred Place. Archaeology and the Religion of Israel* (Barry M. Gittlen ed., Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2002), 45-62. Aunque van der Toorn reconoce la “vehemencia” del combate deuteronomico en contra de imágenes (citando Dt 4:16 y esp. 5:8), se basa más bien en material comparativo, y sobre algunos ejemplos de adoración de imágenes teriomórficas representando deidades (2 R 18:4; 1 R 12:28; Jue 17-18).
- ⁵⁵ Véase, por ejemplo, Izak Cornelius, “The Many Faces of God: Divine Images and Symbols in Ancient Near Eastern Religions”, en *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (ed. Karel van der Toorn; CBET 21; Louvain: Peeters, 1997), 21-43, quien comienza analizando el uso del lenguaje icónico y anicónico y su significado, y la diferenciación entre imagen divina e imagen cúllica, en base a importantes obras de autores como Metzinger, Metzler y Uehlinger.

texto y artefacto,⁵⁶ se descubre que el rango del material comparativo no ha cambiado mucho en las últimas décadas.⁵⁷ Los diversos tipos de figurines israelitas, que pueden representar tanto a la deidad como al adorador,⁵⁸ o ser sólo un símbolo divino, indican más bien la introducción de prácticas religiosas foráneas y la adoración de sus divinidades, y no una temprana tradición icónica. La presencia de figurines habría sido una expresión característica de la piedad judeana durante el período de la última monarquía (Hierro IIC).⁵⁹ El estudio del *aniconismo* en la arqueología de la religión de Israel debe considerar por lo menos siete elementos:⁶⁰ (1) estatuas de metal; (2) terafines; (3) divinidades en la adoración de Israel; (4) representación teriomórfica y zoomórfica en la adoración israelita; (5) representaciones vegetativas y de fertilidad en el arte israelita.⁶¹

Si bien no existe suficiente evidencia arqueológica e iconográfica sobre una temprana adoración icónica en Israel, la mejor fuente sigue siendo la textual.⁶² Esto es su-

⁵⁶ John Barclay Burns, "Female Pillar Figurines of the Iron Age: A Study in Text and Artifact", *AUSS* 36.1 (1998): 23-49. Compárese con las observaciones hechas en el contexto de los estudios en Mesopotamia por Richard L. Zettler, "Written Documents as Excavated Artifacts and the Interpretation Holistic of the Mesopotamian Archaeological Record", en *The Study of the Ancient Near East in the Twenty-First Century* (eds. Jerrold S. Cooper y Glenn M. Schwartz; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1996), 81-101. Zettler observa que los documentos escritos y los restos de material cultural son "componentes complementarios" para establecer un más completo (holístico) panorama de las antiguas realidades históricas.

⁵⁷ Jack M. Sasson, "On the Use of Images in Israel and the Ancient Near East: A Response to Karel van der Toorn", en *Sacred Time, Sacred Place. Archaeology and the Religion of Israel* (ed. Barry M. Gittlen; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2002), 63.

⁵⁸ Othmar Keel y Christoph Uehlinger, *God, Goddesses and Images of God in Ancient Israel* (trad. Thomas H. Trapp; Minneapolis, Minn.: Fortress, 1998), 108; Christoph Uehlinger, "Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images", en *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (ed. Karel van der Toorn; CBET 2; Leuven: Peeters, 1997), 108-9; Elizabeth Ann R. Willett, "Infant Mortality and Family Religion in the Biblical Periods", *DavarLogos* 1.1 (2002): 39; y recientemente Sakkie Cornelius, "A Preliminary Typology for the Female Plaque Figurines and their Value for the Religion of Ancient Palestine and Jordan", *JNSL* 30.1 (2004): 29-30. Sin embargo, Cornelius considera que esta conclusión es más especulativa que real, lo que requiere un estudio más detallado.

⁵⁹ Keel y Uehlinger, *God, Goddesses and Images of God*, 283-372.

⁶⁰ Theodore J. Lewis, "Divine Images and Aniconism in Ancient Israel", *JAOS* 118.1 (1998): 36-53. El mismo Lewis, en su crítica al trabajo de Mettinger, reconoce la escasa atención de los textos pentateucos que se analizan en nuestro presente estudio.

⁶¹ Recientemente Alice Petty ha enfatizado satisfactoriamente la importancia de un análisis estilístico de los figurines en relación a su contenido y contexto. Véase Alice Petty, "Bronze Age Figurines from Umm el-Marra, Syria: Style and Meaning" (ponencia presentada en el congreso anual de ASOR, en la sección Content, Context, Contacts: Art and Artifacts of the Ancient Near East, San Antonio, EE.UU., 17-20 de noviembre de 2004), 1-7.

⁶² Sasson sostiene esta idea al notar, contrario a van der Toorn, que Deuteronomio se esfuerza en retener una adoración anicónica. Él declara que "antes que los eruditos puedan ofrecer una seria hipótesis de la existencia de figurines de YHWH en el culto hebreo, ellos deben primero referirse a la evidencia Escritural, manifiesta o vestigial [...]". Véase Sasson, "On the Use of Images in Israel", 68.

gerido por el reciente trabajo de Nadav Na'aman, quien tras evaluar la asumida evidencia de reformas cúllicas en Tel Arad y Tel Beerseba, y discutir el abandono de unos cinco sitios de culto israelita, concluye en que no existe una clara evidencia de tales reformas.⁶³ Sin embargo, afirma que la Biblia permanece como la mayor fuente histórica.⁶⁴

CONCLUSIONES

A la luz de la estrecha relación del מִזְבֵּחַ y el *corpus* ritual, pueden extraerse las siguientes conclusiones:

❶ Según las propias presuposiciones del Pentateuco,⁶⁵ YHWH mismo constituye el fundamento de la ética en la Biblia hebrea,⁶⁶ expresada mediante su pacto, su completo código legislativo⁶⁷ y su detallado cuerpo de prescripciones rituales.⁶⁸

❷ La destrucción de localidades y objetos cúllicos/rituales, entendidos desde su dimensión ritual, permite entender los claros motivos religiosos del מִזְבֵּחַ . Una mirada más detenida de la relación entre el מִזְבֵּחַ y el ritual de eliminación, incluso demuestra importantes implicancias protológicas, según estudios sobre el ritual hebreo.⁶⁹

⁶³ Nadav Na'aman, "The Abandonment of Cult Places in the Kingdoms of Israel and Judah as Acts of Cult Reform", *UF* 34 (2002): 585-602.

⁶⁴ *Ibid.*, 597. Na'aman señala que los libros de Deuteronomio y Reyes enfatizan sus propios motivos ideológicos religiosos de las reformas culturales, de acuerdo a sus propósitos historiográficos. Entonces, de manera muy interesante, él declara lo siguiente: "En mi opinión, la reforma cultural de Josías es un evento histórico, y el acontecimiento de las medidas cúllicas tomadas en Jerusalén, Betel y posiblemente también en el reino de Judá (pero no en Samaria) reflejan la realidad histórica de su tiempo. El texto mayormente se refiere a la purificación del culto en Jerusalén y la destrucción del lugar de culto de Betel [...]".

⁶⁵ Cyril S. Rodd, *Glimpses of a Strong Land. Studies in Old Testament Ethics* (Edinburgh: T & T Clark, 2001), 300: "La mayoría de los eruditos ha impuesto sus modernas asunciones, intereses y comprensiones en los textos israelitas" [la traducción es mía]. Aunque no constituye un trabajo acabado, sus alcances iniciales resultan interesantes y desafiantes. Véase también la importante reflexión de Gordon J. Wenham, *Story as Torah. Reading the Old Testament Ethically* (Edinburgh: T & T Clark, 2000).

⁶⁶ Robert Oberforcher, "Ética del Antiguo Testamento", en *Nuevo Diccionario de Moral Cristiana* (ed. Hans Rotter y Günter Virt; Barcelona: Herder, 1993), 210: "El Dios que se revela es la base normativa de toda ética".

⁶⁷ José Loza Vera, "Universalismo y particularismo en las leyes del Antiguo Testamento", *RevisiB* 50 (1993): 65-90.

⁶⁸ Jacob Milgrom, *Leviticus: A Book of Ritual and Ethics* (Minneapolis, Minn.: Fortress, 2004).

⁶⁹ David P. Wright, *The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature* (SBLDS 101; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987), 213-74; Tikva Frymer-Kensky, "Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel", en *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday* (ed. Carol L. Meyers y M. O'Connor; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1983), 409-13; y especialmente Israel Knohl, "The Priestly Conception of Evil" (ponencia presentada en el Twelfth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, 1997); véase

③ Unido a lo anterior, el principio de “destrucción total”, completa, constituye un importante elemento de la cosmovisión ritual israelita, como varios textos lo demuestran.⁷⁰

④ La importancia del espacio sagrado en la religión israelita es fundamental, dimensión poco reconocida según lo demuestra Ziony Zevit.⁷¹ La destrucción de localidades y objetos cúlticos/rituales cananeos puede ser interpretada, en este contexto, como una *desacralización* de los espacios culturales.⁷²

⑤ Si se considera que el espacio habitado por Israel debe ser santo,⁷³ y que además define su identidad y frontera social,⁷⁴ la completa destrucción de todo lugar u objeto cúltico/ritual cananeo ha de considerarse como una *remoción* de la impureza idolátrica.⁷⁵

⑥ קִדְּוָה y ritual encuentran su relación basándose en el complejo concepto de pureza-impureza. Aunque probablemente la “impureza idolátrica” pueda pertenecer a la esfera moral,⁷⁶ la misma naturaleza del קִדְּוָה, al categorizar un estado o cualidad de objetos, lugares o personas, hace posible que tal práctica esté asociada al mismo tiempo

también la reciente discusión de Robert S. Kawashima, “The Jubilee Year and the Return of Cosmic Purity”, *CBQ* 65.2 (2003): 370-89.

⁷⁰ Esto es ampliamente sostenido por Joel S. Kaminsky, *Corporate Responsibility in the Hebrew Bible* (JSOTSup 196; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995).

⁷¹ Ziony Zevit, “Preamble to a Temple Tour”, en *Sacred Time, Sacred Place. Archaeology and the Religion of Israel* (ed. Barry M. Gittlen; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2002), 73-81, esp. 74: “The pertinence of time, text, ritual, story, and belief to understanding religion has been long recognized; not so the spatial dimension”. Zevit indica que la correcta comprensión del espacio sagrado ha de servir como una importante herramienta hermenéutica (76).

⁷² Las mismas conclusiones extrae Joe M. Sprinkle, “The Rationale of the Laws of Clean and Unclean in the Old Testament”, *JETS* 43.4 (2000): 655, y Zevit, aunque desde la evidencia arqueológica israelita del Templo de Arad: ¿Cómo es el espacio (sagrado) desacralizado? Véase Zevit, “Preamble to a Temple Tour”, 77.

⁷³ Este efecto santificador se debe a la presencia de YHWH en la tierra. Véase David P. Wright, “Holiness, Sex, and Death in the Garden of Eden”, *Bib* 77.3 (1997): 306-7, que como ejemplo cita Éxodo 3:5; Josué 3:15; y el “efecto santificador” en la construcción de altares (Gn 12:7; 28:17, 18, 22; 35:1-7; 9-14; Jue 6:20-24) y del templo, con sus ritos de consagración (Ex 40:34, 35; Lv 9:4, 6, 23-24; Nm 9:15; 1 R 8:10-11; 2 Cr 5:11-14; 7:1-3; Ez 43:1-5; 44:1-3).

⁷⁴ Victor H. Matthews, “Physical Space, Imagined Space, and ‘Lived Space’ in Ancient Israel”, *BTB* 33.1 (2003): 12-20.

⁷⁵ David P. Wright, “The Spectrum of Priestly Impurity”, en *Priesthood and Cult in Ancient Israel* (ed. Gary A. Anderson y Saul M. Olyan; JSOTSup 125; Sheffield: JSOT Press, 1991), 150-81. Wright define impureza como una “cualidad negativa, una amenaza a lo que es santo” (157), y señala que, dentro de las impurezas comunicables, éstas pueden crear un extenso número de “condiciones impuras” (155).

⁷⁶ Sprinkle, “The Rationale of the Laws of Clean and Unclean in the Old Testament”, 655. Sin embargo, como el mismo autor reconoce, la relación del קִדְּוָה con impureza ritual es estrecha.

con impureza ritual.⁷⁷ Más aún, esto nos permite observar que ritual y ética en la Biblia hebrea (esp. Pentateuco) no constituyen realidades separadas.⁷⁸

El estudio del *מִדְּבַר* desde una perspectiva ritual permitió dilucidar su compleja naturaleza. El desafío ético de la Biblia hebrea, especialmente en textos aparentemente incomprensibles y en varias ocasiones éticamente inaceptables (desde los derechos humanos o actuales ideologías de guerra),⁷⁹ por lo tanto, queda pendiente. Esto demuestra la relevancia del culto y el ritual en la religión israelita,⁸⁰ con su permanente ritualización⁸¹ como una forma de comunicar sus valores y creencias, que abarca todos los aspectos de la vida.

⁷⁷ Nelson, “*#erem* and the Deuteronomic Social Conscience”, 39-54, con una sólida base lingüística y teológica. Compárese con el caso de Acán en Josué 7, en el que Kaminsky explícitamente habla de impureza ritual.

⁷⁸ Consúltense los significativos comentarios de Joel Kaminsky, reseña crítica del libro de Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, and Advocacy*, en *Review of Biblical Literature*, online: <http://www.bookreview.org>.

⁷⁹ Max L. Stackhouse, “Theologies of War: Comparative Perspectives”, *PSB* 23 (2002): 15-27.

⁸⁰ Saul M. Olyan, *Biblical Mourning: Ritual and Social Dimensions* (Oxford: Oxford University Press, 2004). Su importancia para una más auténtica teología de la Biblia hebrea puede verse en Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, and Advocacy* (Minneapolis, Minn.: Fortress, 1997), 652-54; y especialmente Gerald A. Klingbeil, “Altars, Ritual and Theology-Preliminary Thoughts on the Importance of Cult and Ritual for a Theology of the Hebrew Scriptures”, *VT* 54.4 (2004): 495-515.

⁸¹ Frank H. Gorman, Jr., “Ritualizing, Rite and Pentateuchal Theology”, en *Prophets and Paradigms. Essays in Honor of Gene M. Tucker* (ed. Stephen B. Reid; JSOTSup 229; London: Sheffield Academic Press, 1996), 183.