

GUERRA Y PAZ

ALFONSO ÁLVAREZ-OSSORIO RIVAS
EDUARDO FERRER ALBELDA
ÁLVARO DELGADO PEREIRA
(COORDINADORES)

GUERRA Y PAZ

LAS RELIGIONES ANTE LOS CONFLICTOS BÉLICOS EN LA ANTIGÜEDAD

SPAL MONOGRAFÍAS
Nº XXIII



Sevilla 2016

Colección: Spal Monografías
Núm.: XXIII

COMITÉ EDITORIAL:
José Beltrán Fortes
(Director de la Editorial Universidad de Sevilla)
Araceli López Serena
(Subdirectora)

Concepción Barrero Rodríguez
Rafael Fernández Chacón
María Gracia García Martín
Ana Ilundáin Larrañeta
Emilio José Luque Azcona
María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado
Manuel Padilla Cruz
Marta Palenque Sánchez
José-Leonardo Ruiz Sánchez
Antonio Tejedor Cabrera

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

Motivo de cubierta: Sacrificio de Julio Terencio, Dura Europos (c. 239 d.C.), muro norte de la pronaos del Templo de los Dioses de Palmira (Yale Art Museum).

© Editorial Universidad de Sevilla 2016
c/ Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.
Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451; Fax: 954 487 443
Correo electrónico: eus4@us.es
web: <<http://www.editorial.us.es>>

© Alfonso Álvarez-Ossorio Rivas
Eduardo Ferrer Albelda
Álvaro Delgado Pereira (coords.) 2016

© Por los textos, los autores 2016
Impreso en España-Printed in Spain

Impreso en papel ecológico
ISBN: 978-84-472-1854-7
Depósito Legal: SE 2132-2016

Maquetación e Impresión:
Pinelo. Teléf. 954 392 546.

| ecoedición   | | | |
|--|--|--|---|
| Tinta sin metales pesados y papeles procedentes de una gestión forestal sostenible | | | |
| Impacto ambiental |  Agotamiento de recursos fósiles |  Huella de carbono |  |
| por producto impreso | 0,58 kg petróleo eq | 1,73 Kg CO ₂ eq | JUNTA DE ANDALUCÍA CONSEJO REGULADOR DE PRODUCTOS AMBIENTALES reg. n.º 2017/50 Más información en www.ecoedicion.eu |
| por 100 g de producto | 0,05 kg petróleo eq | 0,17 Kg CO ₂ eq | |
| % medio de un ciudadano europeo por día | 12,87 % | 5,36 % | |

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| <i>Prólogo</i> | |
| Alfonso Álvarez-Ossorio Rivas | 9 |
| <i>Guerra y violencia en el Antiguo Testamento</i> | |
| Guadalupe Seijas | 15 |
| <i>Armando paisajes, manifestando poder: rocas y guerreros en el paisaje del noroeste de Iberia durante la Prehistoria</i> | |
| Javier Rodríguez-Corral | 31 |
| <i>Guerra y religión en el mundo celta</i> | |
| Manuel Fernández-Götz | 61 |
| <i>Treguas sagradas en el mundo griego</i> | |
| Adolfo J. Domínguez Monedero | 83 |
| <i>Celebrando a Apolo y a Jacinto en Esparta: el Amyklaíon y las fiestas Jacintias</i> | |
| César Fornis | 109 |
| <i>Lo sagrado de la violencia: filosofía de la tiranía. Ejercicio de razón política en diálogo con Platón</i> | |
| Manuel Palma Ramírez | 127 |
| <i>El emperador en la religión del ejército romano</i> | |
| Fernando Lozano Gómez | 145 |
| <i>Augusto, la paz y los piratas</i> | |
| Alfonso Álvarez-Ossorio Rivas | 161 |
| <i>Latrones, diabolus et angeli. Violencia, bandillaje y cristianismo en la Antigüedad tardía</i> | |
| David Álvarez Jiménez | 179 |
| <i>Militia Christi – Pax Christi. Paz y guerra en los primeros siglos del cristianismo</i> | |
| Francisco Juan Martínez Rojas | 209 |

Prólogo

En noviembre de 2014, una vez más, el Departamento de Prehistoria y Arqueología y el Servicio de Asistencia Religiosa de la Universidad de Sevilla (SARUS) bajo la coordinación de Eduardo Ferrer Albelda, Alfonso Álvarez-Ossorio Rivas y Álvaro Delgado Pereira organizaron unas jornadas científicas sobre el tema del que se ocupa este volumen, la postura de la religión ante los conflictos bélicos durante el Mundo Antiguo. Se trataba de dilucidar en qué forma las distintas manifestaciones religiosas de la Antigüedad se habían posicionado ante la guerra, mediatizándola y dotándola de elementos rituales y culturales de marcado carácter religioso. Pero no sólo la guerra posee estas connotaciones. En efecto, la ausencia o cese de la misma, la paz, es también objeto de estudio en este volumen, ya que si admitimos que la guerra del Mundo Antiguo tiene claros elementos religiosos, resulta evidente pensar que su contrario posee características similares.

Así, desde la conformación de las primeras sociedades humanas, el ejercicio de la violencia ha tratado de ser controlado dentro de esas comunidades y proyectado hacia el exterior de las mismas. El instinto de supervivencia del ser humano, que comporta necesariamente el uso de la fuerza, ha sido canalizado y mediatizado por las distintas comunidades a lo largo de la historia, como forma de asegurar el orden interno de las mismas y al mismo tiempo su seguridad frente a otros grupos humanos, a través del uso de la fuerza como forma de atacar a quienes detentan aquellos elementos a cuya posesión la comunidad en cuestión aspira, o bien de forma defensiva para garantizarse frente a otras comunidades los bienes que uno ya controla. Para ello se utilizaron los más diversos medios, incluyendo el marco de las creencias de cada una de estas comunidades.

En este sentido, todo lo trascendente, todo lo relacionado con el mundo supraterráneo, todo lo que tiene que ver con el mundo de las creencias, en definitiva, todo lo religioso, afecta también al ámbito de la violencia y/o de su ausencia, es decir, de la paz. Veremos, por tanto, en los trabajos que componen este volumen cómo la guerra se convierte en una actividad profundamente religiosa, ritualizada hasta el extremo a veces. Y al mismo tiempo, muchos de estos trabajos que a continuación presentamos nos van a ofrecer una imagen evidente de que el anhelo de paz, la gestión de la misma y la teorización sobre estos aspectos son cuestiones profundamente afectadas por el marco de las creencias y que las distintas religiones de la Antigüedad se preocuparon en mayor o menor medida de conseguir y fomentar la paz, bien de forma constante, bien en momentos puntuales que tenían mucho que ver con el respeto a determinadas festividades y rituales religiosos, bien como forma de ejercer la piedad y la caridad que se suponían inherentes a algunas de estas manifestaciones religiosas.

De esta manera, hemos conformado un volumen compuesto por diez aportaciones distintas, realizadas por especialistas en diversos ámbitos históricos, como el Israel Bíblico, Grecia, el Mundo Céltico, Roma y el Cristianismo Primitivo. No es, ni pretende serlo, una visión de conjunto del tema, pero sí aportar distintos acercamientos al mismo, desde culturas muy diversas, y cronologías dispares dentro del Mundo Antiguo, siempre siguiendo el mismo hilo conductor y tratando de responder a las mismas preguntas: ¿En qué medida la religión o los diversos hechos religiosos condicionaron el ejercicio de la violencia o la ausencia de la misma? ¿Fueron la guerra y la paz expresiones de las creencias de las distintas comunidades que las llevaron a cabo o disfrutaron de ellas? ¿Existía una ritualización de lo bélico? ¿Había un ideal religioso que fomentase la paz como actitud vital o como situación ideal de las sociedades humanas, especialmente cuando debían celebrarse los certámenes y rituales religiosos más destacados?

A responder estas preguntas, y a algunas más, se han dedicado los diez especialistas que colaboran en este trabajo y cuyas aportaciones pasamos a presentar a continuación, como forma de resumir el contenido de la obra y de prologarla para los lectores e ilustrarles sobre qué es lo que pueden encontrar en la lectura de estas páginas.

Guadalupe Seijas se ocupa en su trabajo sobre la violencia y la guerra en el Antiguo Testamento, tratando de desentrañar si la Biblia es un libro violento, o si es especialmente más violento que otras manifestaciones religiosas y culturales del Mundo Antiguo. Constata la autora que esta violencia, en el sentido más amplio del término, es ejercida de forma fundamental por varones, siendo las mujeres, en muchos casos, objeto de la misma. La autora centra su aportación en la violencia contra los idólatras, la ejercida contra otras poblaciones en nombre de Yahvé y la que aparece en el Libro de los Jueces. Señala Seijas que es la propia divinidad quien exige el uso de la violencia para castigar a los idólatras, como forma de defender la pureza de la fe mosaica y la influencia de cultos extranjeros. Del mismo modo, señala la autora que Yahvé aparece a veces en la Biblia como dios guerrero, con atributos semejantes a los que poseen otras divinidades del Próximo Oriente, como Assur, un dios que no duda en castigar a los vencidos y reclamar para sí los réditos de la victoria, en forma de ofrendas y sacrificios. Resulta interesantísima la reflexión que realiza la autora sobre el posible origen de estas creencias religiosas asociadas a la práctica bélica, que estarían insertas en la explicación misma de la génesis del pueblo de Israel.

Como aportación al mundo de la Península Ibérica, Javier Rodríguez Corral realiza un sesudo análisis sobre la significación religiosa de diversas manifestaciones escultóricas del noroeste peninsular durante la Edad del Bronce final y la Edad del Hierro, asociadas muchas de ellas a contextos ya gráficos y, por lo tanto, históricos. Estudia las rocas con armas, las estatuas menhir y las estatuas castreñas como método que las sociedades que las produjeron tuvieron de buscar una fundamentación religiosa del poder político de los personajes que se hicieron representar de esta forma. Y de cómo todo ello terminó por alterar el paisaje de la zona y la forma en la que las distintas comunidades se relacionaron con el mismo. Asimismo, el autor interpreta la reutilización de algunas de estas manifestaciones escultóricas como una vuelta a los modelos sociales y religiosos de épocas anteriores, o un cambio de sentido dentro de un contexto religioso. La relación de estas estatuas con prácticas religiosas como las mutilaciones rituales de enemigos completan el trabajo y lo introducen de lleno en la temática general de este volumen.

Manuel Fernández Götz nos trae un inteligente trabajo sobre la religiosidad de los celtas y la relación entre diversas manifestaciones de la misma y la actividad guerrera ritualizada, que es la forma en la que los celtas, señala el autor, solían hacer la guerra. Realiza el autor una puesta al día de lo que significa la “celticidad” y lo que ello conlleva para los temas que trata este volumen, sobre todo a partir de la reconstrucción del *ethos* del “guerrero” céltico y de las implicaciones que esta forma de organización de la sociedad tenía en el campo de la cultura, las mentalidades y, por lo tanto, de la religión. En esta misma línea se encuentra el análisis realizado por el autor sobre el papel de las fortificaciones del mundo céltico, incluyendo un interesantísimo apartado sobre las construcciones de trofeos de guerra y el sentido religioso de las mismas como lugares para honrar a los caídos en combate y establecer diferencias entre vencedores y vencidos a la hora de alcanzar el mundo supraterráneo. El apartado sobre las asambleas populares hará ver al lector que los elementos que interrelacionan guerra, paz y religión en el mundo céltico no afectaban exclusivamente a las élites, sino que toda la sociedad céltica estaba imbuida de una u otra forma en lo que tan acertadamente expone Fernández Götz. Por último, se señala que serían los druidas los encargados de gestionar y aglutinar todos estos elementos religiosos asociados fundamentalmente a la guerra, dentro de un concepto de “pervivencia de la memoria” que resulta muy interesante.

Entrando de lleno en el Mundo Griego, A.J. Domínguez Monedero aborda el tema de las treguas sagradas entre los helenos, su objeto, la forma en la que se convocaban, el desarrollo de las mismas, las consecuencias de sus incumplimientos y diversos apartados más. Hace especial hincapié, como no podía ser de otra forma, en el fenómeno de las Treguas Olímpicas, asociadas a la celebración de los Juegos en honor de Zeus Olímpico que tenían lugar cada cuatro años. Como nos hace ver el autor, se trata de un acontecimiento trascendental para el mundo helénico, que lo conforma como una unidad cultural y en el que el aspecto religioso de la tregua y la ausencia de conflictos bélicos entre griegos constituyen elementos esenciales de la celebración de estos certámenes religioso-deportivos. Se trata de un tema de rabiosa actualidad. Y no lo es sólo porque los Juegos siguen siendo un punto de encuentro mundial, en un mundo que indudablemente se ha “globalizado”, tal y como sucedió, en gran medida, en el momento de aparición de los Juegos allá por el siglo VIII a.C., sino porque el alegato pacifista estuvo en la génesis misma del espíritu que impulsó al Barón de Coubertain para crear a finales del siglo XIX los Juegos modernos. De hecho, aún hoy en día se realizan esfuerzos, vanos por cierto, para intentar establecer una tregua mundial durante los quince días en los que cada cuatro años se celebran los Juegos. Como contraste, el autor nos presenta un panorama religioso en el que el enfrentamiento bélico quebranta los preceptos asociados a los juegos y hace entrar de lleno a quienes lo ejecutan en el terreno de la *hybris*, la desmesura, que hace comportarse a los hombres en contra de la voluntad de los dioses. En este caso concreto, nos demuestra Domínguez Monedero que la guerra entra en contradicción con la piedad, con la voluntad de los componentes del Panteón Olímpico, muy especialmente de Zeus. Por lo tanto, este trabajo presenta un detallado análisis de los mecanismos mediante los cuales se convocaban las treguas sagradas, los encargados de comunicarlas y las posibles consecuencias de sus incumplimientos.

Nos trae C. Fornis un interesantísimo acercamiento a la religión espartana. Así, su trabajo comienza con una magnífica síntesis sobre la misma, a partir de los cultos que

tenían lugar, las divinidades a las que estaban consagrados y la forma misma en la que la sociedad espartana se articulaba a través de los preceptos divinos. Teniendo en cuenta que la polis laconia estaba pensada y organizada fundamentalmente para la guerra y que lo bélico afectaba sobremanera a todos los elementos de la sociedad lacedemonia, religión incluida, esta aportación destaca especialmente por el hecho de que se encarga de unos rituales religiosos, las Jacintias, en los que el elemento bélico estaba soslayado. Demuestra por tanto, el autor, que en Esparta cabían también ceremoniales y cultos que incidían en aspectos alejados de la guerra, es más, que necesitaban de un contexto pacífico para ser llevados a cabo. La imagen tradicional de la religión espartana es la de un aspecto de esta sociedad que mediatizaba la intervención de la polis en los distintos conflictos bélicos. Así, cabe recordar la importancia de la celebración de las Carneas y cómo este festival afectó a la presencia de los hoplitas espartanos en Maratón y la Termópilas. Frente a esto, Fornis nos describe con todo lujo de detalles el festival de la Jacintias, en el que intervenían los jóvenes espartanos de ambos sexos, el recinto sagrado en el que tenían lugar, el Amicleo, con la colosal estatua de Apolo y el impresionante trono en el que se celebraba el ritual. Aun así, podemos ver en este trabajo que este ritual, manifiestamente pacífico, conllevaba la interrupción de las actividades bélicas e incluso era utilizado en las cláusulas de los tratados de paz y/o cese de hostilidades que firmaban los lacedemonios como forma de garantizar el cumplimiento de los mismos por parte de quienes llegaban a estos acuerdos con los espartanos. Estos hechos, entre otros, son los que justifican la presencia de la aportación del profesor Fornis en esta monografía, puesto que, como podemos apreciar en este estudio, la paz fue también en Esparta un elemento mediatizado por la religión.

Manuel Palma nos aporta una interesante visión de la imagen negativa y violenta de los tiranos que trasciende de la obra de Platón. Se trata de un estudio de la tiranía contemplada por los ojos del filósofo y alejada, por tanto, de otras visiones más “positivas” de los tiranos que podemos encontrar en otros autores y momentos de la historia de Grecia. Entendiendo la propia historia personal del pensador ateniense resulta sencillo comprender su opinión negativa sobre esta manifestación política. Este hilo conductor es el que lleva al autor de este trabajo a relacionar estas consideraciones negativas de la tiranía con otras similares provenientes de etapas históricas distintas, mucho más “modernas”. Por lo tanto, el trabajo consiste en un viaje a través de las distintas consideraciones que ha recibido la tiranía en el Mundo Clásico, aunque siempre teniendo presente a Platón. Igualmente, Palma aprovecha su contribución para realizar una inteligente reflexión sobre los comportamientos políticos violentos de la actualidad y las diversas justificaciones (también de índole religiosa) que los suelen acompañar.

El papel del emperador en la religión del ejército romano es el objeto del estudio de Fernando Lozano. Tras introducirnos en el debate sobre si el ejército romano es en realidad un buen ejemplo del funcionamiento de la sociedad imperial, el autor nos va a ilustrar sobre el peso de la figura imperial en las manifestaciones de un colectivo extremadamente religioso, como es el de los soldados romanos. Señala Lozano que el bienestar del ejército fue siempre una de las principales preocupaciones de los emperadores romanos y que esto incluía también el aspecto religioso, dentro de la preocupación por parte de los emperadores de ser las únicas personas con ascendencia sobre los militares, que a ojos del autor constituyen una comunidad religiosa, con unas manifestaciones en las

que la figura del emperador tiene un componente esencial, tanto en el aspecto público de esta realidad religiosa, como en sus elementos más privados. Todo ello hace que a los elementos de poder y de jerarquía religiosa que atesora el monarca romano se una la condición de sacralidad reconocida por el ejército a través del culto a las imágenes de los emperadores, a lo que se uniría la participación de los soldados en unión de los no militares en las celebraciones propias del culto imperial. Por lo tanto, Lozano deja claro que el emperador fue objeto de preocupación religiosa por parte de los militares romanos, que identificaban el bienestar de su jefe supremo como la mejor garantía de obtener un presente provechoso para ellos y sus camaradas.

Quien suscribe estas líneas ha aportado al conjunto de la obra un trabajo sobre la utilización que el emperador Augusto hizo de su enfrentamiento con Sexto Pompeyo, calificado de forma interesada como “guerra pirática”, y su victoria sobre los piratas como una forma de garantizar la paz para Roma en los mares. Esta actitud propagandística por parte del joven César estuvo trufada de elementos religiosos de distinta índole, muy mediatizados por la opinión pública de la Roma del final de la República que, hastiada ya de la guerra civil y sus consecuencias, presionó a los contendientes para alcanzar la paz, dotando a sus esfuerzos de evidentes elementos religiosos. Augusto supo ver los réditos que esto podía reportar a su figura y no dudó en utilizarlos y ponerlos en valor de cara a la opinión pública romana, que supo identificar al vencedor de la guerra contra los piratas como un enviado de los dioses responsable de la felicidad última de Roma.

David Álvarez Jiménez presenta un estudio sobre la violencia, el bandidaje y el Cristianismo primitivos, en el que nos ofrece una visión acerca de cómo los cristianos, y muy especialmente, los obispos de la Antigüedad tardía se preocuparon de fomentar la erradicación de la práctica del bandidaje, o al menos de aliviar sus efectos como forma de practicar la caridad cristiana. Como señala el autor, la relación entre criminalidad y Cristianismo se encuentra presente desde los momentos fundacionales de la religión, con Jesús muriendo en la cruz entre ladrones. Y este hecho fue aprovechado por los paganos para denostar a la nueva religión, aunque rápidamente los cristianos renegaron de estas identificaciones y, en la medida en la que fueron “oficializándose”, se mostraron claramente contrarios a este tipo de actividades. E incluso estas denominaciones fueron utilizadas a modo de invectiva contra los rivales en el seno de las distintas confrontaciones dogmáticas. Indica el autor también que algunas manifestaciones del Cristianismo primitivo, como el monacato, no estuvieron alejadas de este tipo de comportamientos, mientras que los obispos y los santos se esforzaron de manera sistemática por luchar contra el bandidaje, la piratería y sus consecuencias. Destacados personajes de los primeros siglos de historia de la Iglesia, como Sinesio de Cirene, Germán de Auxerre, Agustín de Hipona, Melania, Patricio y otros se dedicaron de forma decidida a luchar contra los bandidos y piratas, y a rescatar a los cautivos que caían en sus manos.

Por último, Francisco Juan Martínez Rojas nos presenta un sólido trabajo sobre la actitud de los primeros cristianos frente a la paz y la guerra. Tras repasar el estado de la cuestión, el artículo se centra en comprender la postura de los primeros cristianos frente al poder militar, el ejercicio de las armas y la guerra misma. Señala el autor la ambivalencia del Nuevo Testamento, que al mismo tiempo que hace una apuesta decidida por el pacifismo, fomenta la obediencia a las estructuras políticas y al poder romano y su base militar. Aun así, los problemas derivados del ejercicio de las armas no aparecerán en el

Cristianismo hasta su legalización en el siglo IV y, de hecho, los primeros Padres de la Iglesia no se preocuparon de estas cuestiones en sus escritos. Como se puede apreciar en el trabajo, la actitud de los teólogos cristianos fue evolucionando, desde el aparente desinterés de los primeros tiempos (aunque con el nacimiento de ideas de gran calado, como la del *soldado de Cristo*), hacia la teorización de cuál debía ser la postura de los soldados cristianos del ejército romano frente al ejercicio de la violencia tras la legalización. Y de todo ello se traduce un mensaje profundamente pacifista, aunque trufado de contradicciones, como, por ejemplo, el uso de un lenguaje explícitamente belicista, que conforman el armazón sobre el cual Martínez Rojas organiza su interesantísima aportación.

ALFONSO ÁLVAREZ-OSSORIO RIVAS

Guerra y violencia en el Antiguo Testamento

Guadalupe Seijas*

Universidad Complutense de Madrid

1. LA BIBLIA, ¿UN LIBRO VIOLENTO?

Apenas abrimos la Biblia, ya en los primeros pasajes del libro de Génesis encontramos el asesinato de Abel por su hermano Caín (Gen 4), el primer caso de fratricidio. Unos capítulos más adelante, un padre que está a punto de matar a su hijo en el sacrificio de Isaac (Gen 22). ¿Es la Biblia un libro violento? La Biblia contiene un número significativo de páginas que relatan guerras, asesinatos y otras formas de violencia que chocan de lleno con la sensibilidad del hombre actual. A pesar de que han transcurrido casi tres mil años desde que se empezaron a elaborar las primeras tradiciones bíblicas, todavía en nuestros días la violencia nos ocupa y nos preocupa tanto a pequeña escala como en la escena internacional. Nos guste o no, la violencia ha sido una constante en todas las épocas para la cual el hombre ha buscado ponerle límites por distintos medios.

En primer lugar conviene precisar qué se entiende por violencia. J. J. Collins en *Does the Bible justify Violence?*¹ asocia este concepto a los métodos coercitivos como daños físicos, tortura o asesinato, que se producen sobre un individuo o sobre un grupo de personas sin que se haya producido anteriormente un proceso jurídico con garantías. Sin embargo, me parece más acertada la que propone F. Héritier:

Llamamos violencia a toda acción de naturaleza física o psíquica capaz de traer consigo el terror, el desplazamiento, la desgracia, el sufrimiento o la muerte de un ser animado; todo acto de intrusión que tiene por efecto voluntario o involuntario el despojo del otro o la destrucción de objetos inanimados².

*Departamento de Estudios Hebreos y Arameos, Universidad Complutense de Madrid; gseijas@ucm.es.
ORCID: 0000-0003-3673-5060. Este trabajo ha sido elaborado dentro del Proyecto "Transmisión y recepción de la Biblia: textos e iconografía" (FFI2015-65610-P) financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

1. Collins 2004: 2-3. Este libro de pequeño formato edita una versión del artículo publicado en 2003.
2. Recogida en Gibert (2007: 33).

En las siguientes páginas se utilizará la palabra violencia en sentido amplio, entendida como cualquier intento de imponer a un individuo o a un grupo de personas el deseo de otro u otros, ya sea mediante métodos verbales o no verbales y que producen daños físicos o psicológicos.

En una primera aproximación al tema observamos que la violencia en la Biblia proviene sobre todo de varones, aunque en algunos casos es ejercida por mujeres. Las víctimas pueden ser israelitas o extranjeras, culpables o inocentes. Adopta formas diversas que abarca desde apuñalamientos y asesinatos de enemigos políticos a prácticas vinculadas a las batallas como abrir en canal a mujeres embarazadas, violaciones o convertir en botín sexual a vírgenes. También la legislación israelita incluye distintos castigos corporales y, en concreto, la pena de muerte para los delitos de asesinato, secuestro, maldición de los progenitores o hechicería (Ex 21,12-17; 22,17-18). Igualmente se puede catalogar de violencia el rechazo hacia las personas consideradas impuras y la prohibición de mantener cualquier contacto con ellas. Afecta a las enfermedades de la piel y a la lepra (Lv 13,45-46), pero también a los flujos corporales como es en el caso de la mujer menstruante, emisiones de semen, enfermedades sexuales (Lv 15) o la mujer que ha dado a luz (Lv 12). Este tipo de prácticas que generan violencia sobre las personas solo se comprende teniendo en cuenta el contexto cultural y religioso de la época.

Asimismo, en algunos salmos, el justo perseguido demanda a Dios la venganza sobre el enemigo y hay episodios en los que la violencia es difícilmente justificable desde el punto de vista ético, como en los relatos de Yael (Ju 4-5) o de Judit³. Pero también la violencia es condenada⁴ o denunciada por medio de los profetas, quienes en sus oráculos critican la violencia estructural de la sociedad de su época, donde los más débiles (huérfanos, viudas, extranjeros, campesinos) son oprimidos y despojados de sus derechos⁵.

Hay víctimas inocentes, que son entendidas como consecuencias indeseadas pero inevitables, como el exterminio de los primogénitos de Egipto, la muerte del primer hijo de David y Betsabé –un castigo ejemplarizante causado por el pecado de sus padres– o el sacrificio de la hija de Jefté.

Finalmente, la violencia aparece unas veces como exigencia de la divinidad, otras es justificada y legitimada por la ley y el orden social pero, por el contrario, en algunos episodios su uso es recriminado y condenado.

Tras esta breve enumeración, se puede percibir que la cuestión de la guerra y de la violencia en el Antiguo Testamento es muy amplia, por lo que, en estas páginas, trataré sólo algunos aspectos como la violencia ejercida contra los israelitas que cometen idolatría, la violencia contra otros pueblos en el marco de las guerras de Yahvé y la violencia en el libro de Jueces.

Sin embargo, antes de proseguir conviene hacer algunas precisiones. La Biblia no es un libro de historia. Indudablemente en sus páginas encontramos referencias a acontecimientos históricos, pero su intención no es contar qué paso, sino narrar cómo vivieron los israelitas esos hechos y qué sentido le atribuyeron. Es por ello que podemos definir

3. Para una presentación de los distintos tipos de violencia en la Biblia remito a León (2003: 45-50).

4. “Yahvé explora al justo y al impío; su alma odia a quien ama la violencia” (Sal 11,5).

5. Véanse, entre otros, los pasajes de Miq 6,6-8; Is 1,10-17; Os 6,6; 8,11-13a y Am 5,21-24.

la Biblia como el libro de la memoria y del recuerdo⁶. Así, en el libro de Jueces, del que nos ocuparemos más adelante, existe un cierto consenso entre los investigadores, para los cuales este libro refleja una realidad teológica más que una realidad histórica⁷.

Por otra parte, el objeto de estudio del filólogo –como es mi caso– es analizar la complejidad de un texto para descubrir las claves de lectura que garanticen su correcta comprensión. Desgraciadamente son de sobra conocidos los efectos de una lectura descontextualizada de los textos sagrados por parte de los fundamentalismos religiosos. Ello conlleva el estudio de la composición del texto y el papel que desempeña dentro del libro del que forma parte. Siguiendo con el libro de Jueces el punto de partida estaría formado por unidades orales sobre héroes que, posteriormente y debido a la escuela deuteronomista de época exílica, fueron enmarcadas en un esquema fijo (pecado, castigo, conversión y salvación) para, en una última fase, que corresponde a la época persa, abordar la cuestión identitaria, clave en ese periodo, como atestiguan los libros de Esdras y Nehemías (identidad excluyente) o el libro de Rut (identidad inclusiva)⁸. Asimismo se ha de llevar a cabo un estudio narrativo que tenga en cuenta la descripción de los personajes, los destinatarios, el papel del narrador o las estrategias comunicativas (el ritmo del relato, la ironía, la caricatura, etc.), entre otros elementos.

2. LA VIOLENCIA DENTRO DE ISRAEL: IDOLATRÍA E IRA DIVINA

El Dios de la Biblia es un personaje que, según los pasajes, presenta distintos rostros. En ocasiones se muestra clemente y compasivo y para ello se emplean metáforas como la del pastor, la del progenitor –ya sea el padre o la madre– y la del esposo. Todas ellas muestran el cuidado y la preocupación de Dios por su pueblo, su perdón reiterado y las nuevas oportunidades que concede una y otra vez a Israel. Se trata de un Dios que manifiesta su debilidad por Israel, su pueblo, al que no puede dejar de amar, como reflejan las palabras de Jeremías: “¡Si es mi hijo querido Efraín, mi niño, mi encanto! Cada vez que le reprendo me acuerdo de él, se me conmueven las entrañas y cedo a la compasión” (Jr 31,20)⁹.

Pero también se muestra como un Dios celoso, exigente, que requiere de su pueblo exclusividad y que no tolera que Israel de culto a otros dioses. La condena de la idolatría ya aparece recogida en las Tablas de la Ley y recibe un tratamiento más amplio y detallado que otras normas del decálogo:

³No tendrás otros dioses frente a Mí. ⁴No te fabricarás escultura ni imagen alguna de lo que existe en los cielos por arriba o de lo que existe en la tierra por abajo, o de lo que hay en las aguas bajo la tierra. ⁵No te prosternarás ante ellas ni las servirás; pues Yo, Yahvé tu Dios soy un 'El celoso, que castiga la iniquidad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y la cuarta

6. Cf. Amengual (2014: 8-17).

7. Cf. Lanoir (2008: 272).

8. Sobre la historia de la composición del libro de Jueces cf. Navarro (2013: 21-33) y Lanoir (2008: 269-274), así como la bibliografía allí citada

9. Las traducciones de la Biblia han sido tomadas de Cantera – Iglesias (2000).

generación respecto a quienes me odian; ⁶y, en cambio, uso de la misericordia hasta la milésima con quienes me aman y guardan mis mandamientos. (Ex 20, 3-6)

El culto a otros dioses será uno de los principales motivos del enojo divino. Nos detendremos en dos pasajes significativos: el becerro de oro y la apostasía de Israel en Sittim.

El episodio del becerro de oro (Ex 32) es la primera crisis de la alianza y nos muestra cómo la tentación de la idolatría estuvo presente desde los comienzos de la historia de Israel. Mientras Moisés estaba en la montaña del Sinaí recibiendo las Tablas de la Ley, los israelitas acudieron a Aarón para que les hiciera estatuas de dioses con las joyas que poseían y él les fabricó un becerro de oro. Al bajar Moisés de la montaña, lleno de ira, quebró las Tablas, quemó el becerro, lo convirtió en polvo y esparció sus cenizas en el agua. A instancias de Dios, los levitas mataron a los culpables, cumpliendo el mandato divino:

²⁷El les dijo: «Así dice Yahvé, el Dios de Israel: Cíñase cada uno su espada al costado; pasad y repasad por el campamento de puerta en puerta, y matad cada uno a su hermano, a su amigo y a su pariente.» ²⁸Cumplieron los hijos de Leví la orden de Moisés; y cayeron aquel día unos 3000 hombres del pueblo. (Ex 32, 27-28)

El texto presenta bastantes dificultades¹⁰ y es el resultado de un proceso redaccional en el que se incorporaron al relato base (Ex 32,1-6.15-24.30-34)¹¹ dos posibles desenlaces: la función intercesora de Moisés en los vv. 7-14, donde Moisés pide a Dios que perdone al pueblo, y el celo de los levitas en los vv. 25-29. En este segundo pasaje se contraponen de forma clara las Tablas de la Ley y el becerro, Yahvé y la idolatría, mientras en el trasfondo discurre el enfrentamiento entre profetas y sacerdotes.

El episodio de Num 25, 1-18 se sitúa en Sittim, una localidad en la que los israelitas, por medio de las mujeres moabitas, dan culto al dios Baal Peor. También en esta ocasión Yahvé demanda la muerte de los culpables:

⁴Dijo Yahvé a Moisés: «Toma a todos los jefes del pueblo y empálos en honor de Yahvé, cara al sol; así cederá el furor de la cólera de Yahvé contra Israel.» ⁵Dijo Moisés a los jueces de Israel: «Matad cada uno a los vuestros que se hayan adherido a Baal de Peor.» (Num 25, 4-5)

Esta petición lleva a Pinjás, nieto de Aarón, a traspasar con una lanza a Zimrí y a su esposa extranjera. El gran pecado de Zimrí es unirse a otros pueblos, en este caso los madianitas, y participar en banquetes en honor a los Baales y en ritos de fertilidad. El Dios de Israel es un Dios celoso que exige ser adorado en exclusividad. La acción de Pinjás es valorada y recompensada y Dios establece con él una alianza de paz y el sacerdocio perpetuo para su familia.

10. Sobre las discontinuidades del relato y la historia de la redacción del texto, cf. Sicre (2004: 176) y Gibert (2007: 78-84).

11. Esta es la versión recogida en Dt 9,9-21 donde Moisés menciona este y otros episodios de la rebeldía de Israel en el marco de un discurso en boca de Moisés, pero en esta tradición no hay destrucción.

Asimismo, en la legislación recogida en el libro de Deuteronomio (Dt 17, 2-7) se especifica el castigo que merece la idolatría, la muerte por lapidación. Se trata, pues, de una violencia solicitada y legitimada por la propia divinidad, entendida como un castigo justificado que busca salvaguardar la identidad del pueblo. En parte, también aquí podríamos incluir las guerras de los Macabeos, puesto que igualmente se persigue a los judíos helenizados que daban culto a los dioses griegos; sin embargo, esta guerra suele definirse como una guerra de religión en la que los israelitas se enfrentan a los dirigentes de la dinastía selúcida, para lograr la supervivencia de la religión de Israel frente a los dioses griegos.

3. LA VIOLENCIA CONTRA OTROS PUEBLOS: LAS GUERRAS DE YAHVÉ

La guerra aparece en muchas de las páginas de la Biblia, pero aquí me limitaré a ocuparme únicamente de las guerras de Yahvé. Estas agresiones reciben el nombre de *milhamot Yhwh* o de *la guerra es de Yahvé* (Ex 17,16). En estas batallas Dios va a la cabeza del ejército (Ju 4,14) y decide cuándo iniciar las hostilidades. Los combatientes de Israel reciben el nombre de *pueblo de Dios* (Ju 5,13; 20,2) o de *tropas de Dios* (1 Sam 17,26) mientras que los adversarios son mencionados como enemigos de Yahvé (1 Sam 30,26).

3.1. Yahvé, un dios guerrero

En el Próximo Oriente Antiguo las guerras tenían una dimensión religiosa y eran interpretadas como juicio divino. Eran frecuentes las divinidades caracterizadas con rasgos guerreros. Entre ellas podemos citar la diosa egipcia *Sekhmet* o el dios *Assur* que, en su faceta de dios guerrero, conducía a los ejércitos a la victoria y era representado en forma de disco alado montando en un toro, volando por los aires y disparando un arco. Especialmente significativa es la influencia cananea a través de las caracterizaciones de los dioses ugaríticos. *Baal* es un dios guerrero que sale victorioso de su combate contra *Mot*, el dios de la muerte y contra *Yam*, el dios del mar. Venciendo a ambos, es decir, a la oscuridad y el caos, establece el orden en el universo y se convierte en la principal divinidad del panteón cananeo, desplazando al dios *El*¹².

Yahvé como dios guerrero es descrito con los atributos y metáforas propias del dios de la tormenta y se representa armado.

⁹Humo salía de sus narices y fuego devorante de su boca: de El brotaban brasas encendidas.

¹⁴Luego tronó Yahvé en el cielo y Elyón emitió su voz. ¹⁵Disparó sus saetas y los dispersó, y rayos fulminó y los derrotó. (Sal 18,9.14-15)

Acompaña a su pueblo y actúa a su favor, ya sea dominando a su voluntad las fuerzas de la naturaleza o interviniendo en los acontecimientos históricos para conseguir la

12. Sobre la representación del dios guerrero en el Próximo Oriente Antiguo y su relación con la divinidad israelita cf. Keel (2007: 212-215).

victoria y la salvación de su pueblo. Por ello, el Dios de Israel también participa en la batalla y lucha a favor de Israel (Dt 1,30; 20,4). La percepción que tiene Israel de la guerra está, por consiguiente, en relación con su percepción de Yahvé como dios guerrero y como tal aparece en textos muy antiguos, como los himnos de victoria de carácter épico (Ex 15, Dt 33, Ju 5, Sal 35).

El paso del Mar Rojo es un ejemplo de ello. El episodio se recrea en Ex 14 en forma de narración y en Ex 15 como himno épico. Allí se describe la intervención divina, que fue decisiva en la salida de Egipto. Es Yahvé quien hace soplar el viento que deseca el mar y hace regresar las aguas que anegan a los egipcios haciéndoles perecer. La victoria ha sido lograda por la divinidad y en su honor se entona el cántico de Miriam (Ex 15,1-18):

³₁Un guerrero Yahvé, Yahvé es su nombre!

⁴Los carros del Faraón y sus soldados precipitó en el mar.

La flor de sus guerreros tragó el mar de Suf;

⁵ cubriólos el abismo, hasta el fondo cayeron como piedra.

⁶Tu diestra, Yahvé, relumbra por su fuerza; tu diestra, Yahvé, aplasta al enemigo.

⁷En tu gloria inmensa derribas tus contrarios,

desatas tu furor y los devora como paja.

⁸Al soplo de tu ira se apiñaron las aguas, se irguieron las olas como un dique, los abismos cuajaron en el corazón del mar. (Ex 15,3-8)

Pero las guerras de Yahvé no deben entenderse como guerras religiosas¹³. Y de hecho, la denominación guerra santa, que era utilizada hace unas décadas va cayendo en el olvido. Para algunos autores (R. de Vaux, G. von Rad) estas guerras están cargadas de símbolos y prácticas que ponen de manifiesto su carácter ritual¹⁴:

- El campamento debe permanecer santo para que Dios pueda asentarse allí. Para ello los combatientes y el campamento deben estar en estado de pureza ritual (Jos 3,5; Dt 23,10-15) y los soldados abstenerse de mantener relaciones sexuales antes del combate (1 Sam 21,6).
- Antes de emprender la batalla se ofrece un sacrificio a Dios (1 Sam 7,9; 13,9.12) y se le consulta para conocer cuál es el momento adecuado para emprender la batalla (Ju 20,23.28).
- La presencia divina se materializa en el arca que acompaña a las tropas. En ese sentido su ausencia explicaría, por ejemplo, la victoria de los filisteos en la batalla de Afèq (1 Sam 4).

Frente a esta interpretación se ha ido abriendo paso otra (R. Smend, M. Weippert) según la cual algunos de estos elementos cúltricos-religiosos de la guerra se encuentran también en la práctica bélica de los pueblos circundantes¹⁵.

13. Aunque las guerras de los Macabeos emplean términos similares a los que aparecen en las guerras de Yahvé, Dios no interviene directamente. En realidad, se trata de una guerra de religión contra los gobernantes políticos que impiden a los judíos cumplir con la observancia de las leyes religiosas.

14. De Vaux (1992: 347-354). Para Von Rad (1951) sería una institución sacra.

15. Albertz (1999 nota 71: 150-151).

Las guerras de Yahvé son, pues, agresiones contra los israelitas en las que Yahvé gue-rra junto a su pueblo. Aquí los israelitas toman las armas y se enfrentan al enemigo, a diferencia, por ejemplo, del relato del Paso del Mar Rojo, donde Dios en solitario lucha para lograr la liberación de su pueblo. Estos conflictos deben situarse en el contexto de las dificultades, especialmente de tipo militar, que tuvieron que afrontar los israelitas en su proceso de asentamiento en Canaán. La intervención de Yahvé a favor de su pueblo es especialmente significativa si tenemos en cuenta que Israel tenía que combatir contra ejércitos más poderosos y mejor armados. Frente a la superioridad militar, Israel debía recurrir al ingenio y al efecto sorpresa. Así, Gedeón irrumpe en el campamento de los madianitas provocando un ruido ensordecedor con trompetas y cántaros rotos (Ju 7,19-23). La presencia de la divinidad produce un gran terror entre los enemigos, derrota a los otros dioses y envía su espíritu (*ruah*) a los guerreros para que logren la victoria. Por todo ello es aún más evidente que Dios está del lado de su pueblo y que propicia el éxito militar. Estos conflictos, en palabras de R. Albertz “fueron el lugar donde el pueblo experimentó más de cerca la actuación de Yahvé, hasta el punto de describirlas como «guerras de Yahvé»¹⁶.

En estos conflictos se funden los acontecimientos históricos y políticos con la experiencia religiosa o, lo que es lo mismo, se elabora la interpretación religiosa de un acontecimiento histórico, como ya hemos visto en Ex 14. Esta interpretación, la de un Dios que interviene para conceder la victoria a su pueblo, se limita a la época tribal, conocido también como periodo premonárquico. En esta época no existía un servicio militar obligatorio, ni un ejército permanente o un poder político centralizado que pudiera llevar a cabo una movilización general. Sólo la intervención de Dios sería capaz de suscitar la solidaridad entre las distintas tribus, una solidaridad que iría más allá del ámbito familiar y tribal. La vinculación de estos grupos con Yahvé, la divinidad que comparten y que les une, podía conducir a una acción militar común. Este proceso se ponía en marcha a través de personalidades carismáticas elegidas por Yahvé, como fueron los jueces, sobre las cuales recaía su *ruah* y que eran capaces de motivar y animar a luchar juntos contra el enemigo. Pero además hay una exigencia fundamental, la confianza en Dios. Los combatientes parten a la guerra con la certeza de la victoria porque Yahvé entregaría al enemigo en sus manos (Jos 6,2; 8,18; 11,6). Por tanto, la fe era un requisito esencial (Jos 8,1;10,25).

3.2. El *herem*¹⁷

La palabra hebrea *herem* (anatema) remite a lo que está prohibido. En unos casos, esta prohibición afecta a personas –individuos o una comunidad entera– u objetos que se consideran malditos y, por consiguiente, deben ser exterminados mientras que, en otros casos tiene el sentido de separar del uso profano y reservarse para un uso sagrado, exclusivo de

16. Albertz (1999: 149-154).

17. Cf. De Vaux (1992: 348-49) y Sicre (2002: 58-60), entre otros. Para un estudio exhaustivo diacrónico del significado y uso de esta práctica, cf. Botterweck y Ringgren (1998: 180-203).

la divinidad. Existe un testimonio extrabíblico, la *Estela de Mesa* (vv. 15-18) en el que se decreta el anatema contra Israel:

Y Camos (dios de Moab) me dijo: Ve y toma a Nebo contra Israel. Y partí de noche y la combatí desde la aurora hasta el mediodía. Y la tomé. Y los maté a todos: siete mil hombres, jóvenes, mujeres, doncellas y esclavas, porque yo había decidido el *herem* en favor de Astor-Camos¹⁸.

El *herem* puede surgir de la iniciativa humana, como en Num 21,1-3, donde el anatema se presenta como un voto que se ofrece a Dios a cambio de la victoria o puede ser ordenado por Dios, como en Dt 20,17 o 1 Sam 15,3. Este término se entiende de forma genérica como “destrucción completa” y, aunque se emplea en otros pasajes bíblicos y en los textos proféticos, es en el libro de Deuteronomio y en la historia deuteronomista donde se concentran la mayor parte de los casos.

En el contexto de las guerras de Yahvé, el *herem* se ejecuta sobre el enemigo vencido y sobre sus bienes y consiste en el abandono en manos de Dios de todo lo conquistado en la batalla, ya sean personas, animales o cosas. La población (hombres, mujeres y niños) es pasada a cuchillo al igual que los animales, mientras que el botín obtenido es consagrado a Dios o destruido. Del mismo modo que la victoria era atribuida a la divinidad, la destrucción de todo lo obtenido era un acto de devoción a Dios. El *herem* podía ser total, como sucede en la batalla contra los amalecitas (1 Sam 15) o en la toma de Jericó (Jos 6,18-21.24):

¹⁸Pero vosotros guardaos del anatema, no vayáis a quedaros, llevados de la codicia, con algo de lo que es anatema, porque convertiríais en anatema todo el campamento de Israel y le acarrearíais la desgracia. ¹⁹Toda la plata y todo el oro, todos los objetos de bronce y de hierro, están consagrados a Yahvé ingresarán en su tesoro.» ²⁰El pueblo clamó y se tocaron las trompetas. Al escuchar el pueblo la voz de la trompeta, prorrumpió en gran clamor, y el muro se vino abajo. La gente escaló la ciudad, cada uno frente a sí, y se apoderaron de ella. ²¹Consagraron al anatema todo lo que había en la ciudad, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, bueyes, ovejas y asnos, a filo de espada. ²⁴Prendieron fuego a la ciudad con todo lo que contenía. Sólo la plata, el oro y los objetos de bronce y de hierro los depositaron en el tesoro de la casa de Yahvé.

El *herem* debía ejecutarse con mayor rigor contra una ciudad israelita que hubiese renegado de Yahvé (Dt 13,13-18). En cambio, en otros casos se aplicaba con limitaciones. Podía afectar sólo a las personas, quedando como botín el ganado y los bienes (Dt 2,34-35; 3,6-7; Jos 8,2.27), a veces se perdonaba a las mujeres vírgenes (Num 31,18; Ju 21,10-11) o el exterminio afectaba solo a la población masculina (Dt 20,13-14). En muchos casos, especialmente cuando se aplicaba contra los israelitas culpables de idolatría, se consideraba que este pecado era contagioso y sólo el exterminio podía conjurar el peligro de propagación. En el caso de los pueblos que habitaban en Canaán¹⁹ (Deut 7,1-5), con su desaparición se evitaba cualquier peligro de sincretismo religioso y se mantenía la pureza de la fe israelita.

18. La traducción ha sido tomada de García Cordero (1977: 386).

19. En distintos pasajes bíblicos aparecen agrupados en series de siete pueblos: hitita, gergaseo, amorreo, cananeo, perezeo, hiweo y jebuseo.

Por consiguiente, el anatema hace de la guerra un sacrificio presentado a Dios. Hay quien interpreta²⁰ que esta ideología de la guerra valora la vida humana, puesto que la considera digna de ser ofrecida a su Dios, evitando así la matanza indiscriminada de la población a manos de los saqueadores. Para otros, esta práctica evitaría que la guerra fuera un medio de enriquecimiento, pues al quedar el botín reservado a Dios los soldados no se beneficiarían de él. Desde esta perspectiva, el anatema sería el último recurso una vez que quedaran descartadas otras formas de resolver el conflicto. En cualquier caso, esta práctica es, sin lugar a dudas, uno de los aspectos más crueles y violentos de este tipo de guerras:

²⁵«No tengáis miedo – les dijo Josué – ni os desaniméis; sed valientes y decididos, porque así hará Yahvé con todos los enemigos con quienes tenéis que combatir.» ²⁶Acto seguido, Josué los hirió, les dio muerte y los hizo colgar de cinco árboles, de los que quedaron colgados hasta la tarde. ²⁷A la hora de la puesta del sol, a una orden de Josué, los descolgaron de los árboles y los arrojaron a la cueva en que se habían escondido, y echaron unas piedras grandes a la boca de la cueva: allí están todavía hoy. (Jos 10, 25-27)

Ante la lectura de estos pasajes es inevitable plantearse por qué Dios exige el exterminio de la población y cómo debe interpretarse este hecho. Es difícil saber en qué medida se aplicaron estas prescripciones o si, como parece más probable, el *herem* refleja una determinada mentalidad que se proyectan retrospectivamente sobre estos episodios²¹. Esta es la interpretación, entre otros, de Albertz:

El «exterminio» (*herem*) que G. von Rad incluye en el inventario de los elementos implicados en la guerra de Yahvé (*Heiliger Krieg*, ⁵1969, 13s.) no cuenta con ningún tipo de prueba en las guerras del Israel pre-monárquico [...] Como se dice en al Estela de Mesá (KAI 181, 17s.), la costumbre de consagrar a una divinidad el botín de guerra mediante su destrucción sólo se ponía en práctica en casos excepcionales, por ejemplo, a consecuencia de un voto. Por el contrario, en el Antiguo Testamento, el «exterminio» como práctica generalizada corresponde a la teología exclusivista de las reformas deuteronomica y deuteronomista²².

y de Weinfeld:

Such a policy, obliging the extermination of the whole population of the land whether fighting or passive, is utopian and is indeed unheard of in the historical accounts of Israel. On the contrary, from 1 Kgs 9:21 we learn that the Israelites were unable to annihilate the inhabitants of Canaan, and Solomon subjected them to corvée labor. The command of ban (*herem*) of all the Canaanites in Deuteronomy is an utopian program which reflects the bitter struggle with the Caanannite religion and culture ongoing from the time of Elijah until the time of Josiah²³.

Acabamos de mencionar que las guerras de Yahvé, de las que forma parte la práctica del *herem*, se concentran principalmente en los libros de Josué y Jueces. En Josué

20. Cf. Niditch (1993: 50).

21. Véase Albertz (1999, nota 84: 154).

22. Albertz (1999 nota 84: 154).

23. Weinfeld (1992: 179).

la conquista es presentada como un periodo de victorias militares en las que Yahvé interviene a favor de su pueblo y le concede la victoria porque Josué y los israelitas se mantuvieron fieles a su Dios²⁴ (Jue 2,7). En Jueces, en cambio, los fracasos se alternan con las victorias debido al pecado de los israelitas (Jue 2,10).

En todo caso, no parece probable que se produjera una campaña militar sistemática y siempre exitosa a favor de los israelitas. Los acontecimientos narrados en estos dos libros corresponden al paso del Bronce al Hierro en Palestina. Como atestiguan los hallazgos arqueológicos, en este periodo disminuyó la población de las ciudades y sus habitantes se desplazaron hacia zonas montañosas y rurales. Existen diferentes hipótesis que explican cómo se establecieron los israelitas en Canaán²⁵. El *modelo de invasión*, que respaldaría el relato de los acontecimientos de Jos 1-12, sostiene que se produjeron una serie de victorias militares que sometieron a la población que habitaba en esos lugares. Sin embargo, no parece probable que sin un ejército regular se pudiera vencer por las armas a enemigos superiores militarmente. Por ello, los investigadores han sugerido otros modelos que gozan de un mayor apoyo, aunque también presentan puntos débiles. El *modelo de infiltración* propone un proceso gradual y pacífico de grupos nómadas que se establecieron en zonas habitadas por población sedentaria, mientras que un tercer modelo, el de *revolución* y su variante, el modelo de *digresión* explicarían la conquista desde otra perspectiva. A diferencia de los modelos anteriores, el asentamiento no sería el resultado de la irrupción de gentes venidas de fuera, sino un proceso en el que grupos establecidos previamente en Canaán –gentes al margen de la sociedad (*habiru*) junto a campesinos y pastores dependientes– se levantaron contra los dirigentes de las ciudades y construyeron una sociedad tribal independiente e igualitaria fuera de la estructura feudal. Es decir, sería el resultado de una revolución social interna producida en Canaán.

Esta última hipótesis explicaría los elementos básicos que configuraron la sociedad premonárquica y que se encuentran ya desde sus orígenes, como afirma Sicre:

Lo que hizo cristalizar este movimiento fue la llegada de un grupo de cautivos procedentes de Egipto, unidos por la misma fe en un nuevo Dios, Yahvé, con el que habían establecido una alianza... Esta solidaridad resultaba atractiva para todos los que sufrían bajo el yugo de la opresión, y les impulsó a rechazar las obligaciones religiosas, económicas y políticas relacionadas con los poderes existentes. Este proceso los convirtió en “hebreos”... Implica desde sus comienzos un rechazo radical de la ideología política y religiosa cananea, que diviniza el poder y los intereses económicos del grupo (22). El concepto de Dios que tiene la primitiva religión de Israel sólo podemos aceptarlo entendiendo que estos grupos padecieron durante tiempo el mal funcionamiento de la monarquía cananea²⁶.

El *herem* experimenta un nuevo desarrollo ideológico en el libro del Deuteronomio. El Deuteronomio proyecta sobre él su propia ideología religiosa y pretende justificarlo de

24. Con excepción del pecado de Acán (Jos 7-8) la conducta de los israelitas fue irreprochable y la conquista fue un éxito: se derrumban las murallas de Jericó a toque de trompeta (cap. 6), las aguas del Jordán se abren para permitir las entradas de los israelitas (cap. 3-4), los gabaonitas se rinden y piden pactar (cap. 9), etc.

25. Una exposición de estos modelos y una valoración crítica de los aciertos y puntos débiles de cada uno de ellos puede verse de forma resumida en Albertz (1999: 130 ss.) y más extensamente en Sicre (1988: 421-456). Para la bibliografía relativa a este tema remito a Sicre (2002: 61) y Bartlett (2006: 62-63).

26. Sicre (1988: 434).

forma razonada, distinguiendo claramente entre las poblaciones más alejadas y aquellas que Dios ha dado en heredad a Israel:

¹⁰Cuando te aproximes a una ciudad para combatirla, la invitarás a la paz. ¹¹Y si te da respuesta de paz y te abre sus puertas, toda la población que en ella se encuentre quedará por tributaria tuya y te servirá. ¹²Más, si no trata paces contigo y te declara la guerra, la sitiárs. ¹³Yahvé, tu Dios, la entregará en tu mano y pasarás a cuchillo a todos sus varones al filo de la espada. ¹⁴Sólo las mujeres, los niños, el ganado y cuanto hubiere en la ciudad, todo su botín, lo saquearás para ti y disfrutarás de los despojos de tus enemigos que Yahvé, tu Dios, te ha entregado. ¹⁵Así has de hacer con todas las ciudades muy alejadas de ti que no figuran entre las ciudades de esas naciones. ¹⁶Pero de las ciudades de estos pueblos que Yahvé, tu Dios, te da en herencia no dejarás viva alma alguna, ¹⁷sino que consagrarás a completo exterminio al hitita, al amorreo, al cananeo, al perezoo, al hiwweo y al yebuseo, conforme Yahvé, tu Dios, te ha ordenado, ¹⁸a fin que no os enseñen a imitar todas las abominaciones que han cometido en honor de sus dioses y pequéis contra Yahvé, vuestro Dios (Dt 20,10-18).

En el primer supuesto sólo procede la violencia en el caso de que los enemigos rechacen un acuerdo pacífico; aun así sólo los varones morirían, pero las mujeres y los niños conservarían la vida y junto a sus posesiones se convertirían en botín de guerra; sin embargo, esta posibilidad no se contempla para los habitantes de Canaán. Deuteronomio nos transmite el concepto de anatema como una guerra sagrada de exterminio contra la población de Palestina, siguiendo la orden divina explicitada en Ex 23,33: “No habitarán en tu país, no sea que te hagan pecar contra Mí si sirvieres a sus dioses, pues ello sería para ti una trampa”. La destrucción total de los pueblos impide la mezcla con ellos y asegura la pureza del culto. Con esta medida se pretende mantener la santidad del pueblo de Israel, por lo que se debe aplicar con mayor rigor contra una población israelita que haya renegado de Yahvé (Dt 13,13-18).

El concepto de *herem* también aparece vinculado con la posesión de la tierra, que Dios ha puesto en manos de Israel en cumplimiento de la promesa hecha a Abrahán y reiterada a Isaac y Jacob. Esta concesión divina autoriza el uso de la violencia contra aquellos pueblos que no asuman la nueva situación, por ello, perezooos, jebuseos y demás pueblos cananeos son legítimamente asesinados. En otras palabras, por medio de la violencia se lleva a cabo la voluntad divina.

Muchos autores relacionan el libro de Deuteronomio con la reforma de Josías (2 Re 22-23) del año 622 a.e.c. que presentaba un doble desarrollo, político y religioso. Josías pretendió recuperar la independencia política y sacudirse el yugo asirio, pero también eliminar los cultos astrales y todo tipo de prácticas idolátricas, para volver a la esencia de la alianza establecida entre Dios y su pueblo. Las medidas religiosas adoptadas por Josías comparten muchos de los principios y normas recogidos en Deuteronomio, como la condena de sacrificios de niños, adivinación, hechicería y nigromancia –prácticas asociadas con el culto a otras divinidades–, y la prohibición de todo tipo de mezclas, desde cosas y animales a personas. Con estas y otras medidas se pretendía separar a los israelitas de los pueblos que habitaban esa tierra con anterioridad. En ese contexto el término *herem* se asocia con una guerra de exterminio brutal y de carácter sagrado.

Es evidente que muchos de estos episodios tan violentos reflejan la elaboración teológica realizada por la escuela deuteronomista en el exilio. En el año 587/6 a.e.c. los

babilonios conquistan Judá, arrasan el templo, destituyen la monarquía y envían a parte de la población a Babilonia. La destrucción de estos pilares básicos de las creencias israelitas provocan una profunda crisis. Israel necesitaba entender las razones de este desastre. ¿Por qué había desaparecido el templo, si estaba fuertemente arraigada la creencia de que la presencia divina que habitaba en ese lugar, hacía de ella una ciudad inexpugnable? ¿Cómo era posible que ya no fueran un país independiente ni poseyeran el país que Dios había prometido a sus antepasados, los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob? ¿Qué había sucedido para que el respaldo divino a la monarquía davídica, expresado en el oráculo de Natán (2 Sam 7), se hubiera retirado y le hubiera abandonado? Todos estos interrogantes necesitaban una respuesta. La escuela deuteronomista interpretará que todas estas desgracias son consecuencia de la apostasía y del abandono a Yahvé. El pueblo ha incumplido su compromiso con Dios, subrayando como principales trasgresiones la idolatría y el culto a otras divinidades. De ahí que esta interpretación de los acontecimientos se proyecte de forma retrospectiva en los hechos del pasado. La necesidad de establecer una distancia física con otros pueblos es una medida preventiva para evitar contactos e intercambios que puedan desembocar en el sincretismo religioso y en la adoración a otros dioses. El *herem* ha de entenderse desde esta mentalidad; no tanto como medidas destinadas a ser aplicadas realmente, sino como una proyección posterior que se hace eco de una determinada ideología.

Cabe mencionar, sin embargo, que en los capítulos 20 y 21 de Deuteronomio, de los que ya se han citado algunos fragmentos, se incluyen llamativas prescripciones relativas a la guerra, pues reflejan un marcado carácter humanitario. En este contexto bélico se exige respeto hacia las mujeres cautivas que se conviertan en esposas de israelitas (Dt 21,10-14), se prohíbe talar el arbolado de las ciudades conquistadas (Dt 20,19), que dejaría desolado el lugar, o se exonera de acudir a la batalla en determinadas situaciones personales, entre las que se incluyen a los que tienen miedo. La sensibilidad hacia el prójimo que muestran estas normas aparece también en otras leyes de este libro.

4. JUECES, UN LIBRO ESPECIALMENTE VIOLENTO

El periodo previo a la monarquía es presentado en la Biblia como una época de inestabilidad y caos, de descontrol y violencia. Dicha situación permitiría justificar la necesidad de una institución de gobierno más estable y sólida, la monarquía²⁷. En el libro de Jueces hallamos tradiciones sobre héroes populares, elaboradas en torno a la burla y el escarnio del enemigo o las tretas y argucias de las que se sirven para vencer a un enemigo muy superior. El autor/editor/redactor busca atraer y seducir al lector, haciéndole cómplice de la historia, para lo cual recurre a exageraciones. Por lo tanto, en estos textos literarios la veracidad histórica desempeña un papel claramente secundario.

27. El libro permite también otra lectura: “Pero también se puede leer Jc como un impulso para pensar en la posibilidad de un nuevo proyecto de sociedad que podría surgir del centro mismo de la crisis, a partir de un análisis lúcido de los riesgos del poder, ya sea carismático, militar, tribal colectivo, religioso o real.” Lanoir (2008: 275).

La redacción final del libro de Jueces es el resultado de integrar una serie de leyendas y relatos de héroes dentro de un paradigma formado por la secuencia pecado → castigo → conversión → salvación, que se repite de forma sistemática en los jueces mayores. En esta manera de concebir los acontecimientos encontramos una violencia que parte en dos direcciones pero que proviene del mismo origen. Por una parte, Dios, en castigo por el pecado de idolatría, envía a pueblos más poderosos para vencer a los israelitas. Por otra, una vez que el pueblo se ha arrepentido, Dios interviene a favor de Israel, para lo cual suscita un líder que dirija la batalla y proporcione la victoria a los suyos. Esta situación cambiante se explica por la alternancia que se produce entre fidelidad e infidelidad.

Detengámonos en Sansón, el último de los jueces, cuyas hazañas son relatadas en los capítulos finales de este libro (Jue 13-16). Se trata de un personaje contradictorio, un héroe dotado de una fuerza espectacular, capaz de verdaderas proezas, pero cuyo talón de Aquiles son las mujeres, y esta debilidad le conducirá a un dramático final. Hombre impulsivo que ejecuta acciones brutales y desproporcionadas que, en ocasiones, desembocan en una espiral de violencia. Para vengarse de su suegro cazó 300 zorras, ató a los animales cola con cola y puso una tea encendida en medio de ellas. Luego las soltó por los campos, quemando todos sus cultivos arrasados. En venganza, los filisteos quemaron a su esposa y a la familia de esta. En otra ocasión Sansón cogió una quijada para defenderse y mató con ella a 1000 hombres que le habían apresado y, más adelante, tras pasar la noche con una prostituta, arrancó las puertas de la ciudad y se las cargó a la espalda.

Podemos incluir aquí otras dos historias muy conocidas. La victoria de David sobre Goliat (1 Sam 17) es un relato que forma parte de una narración más amplia que explica cómo David se convirtió en el sucesor de Saúl, a pesar de que no era su hijo. Posiblemente el episodio se elaboró a partir de una tradición anterior²⁸ que celebraba el triunfo sobre un enemigo descomunal, que fue adquiriendo tintes legendarios, a partir de la cual se construyó la leyenda sobre David. Muchos son los elementos que contribuyen a crear en el relato un clima de expectación, de complicidad y de disfrute por parte del auditorio: la descripción minuciosa de los contendientes, la desproporción física de sus cuerpos, el tipo de armas (los pertrechos militares de Goliat frente a las piedras y la honda de David) o la contraposición entre la habilidad militar del filisteo y la astucia del israelita son algunos de ellos. Quienes escuchaban esta historia se identificaban con David y vivían su victoria como propia. En el caso de Judit se trata de una novela. En esta ficción literaria de 16 capítulos, se dedican los 10 primeros a los preliminares del relato, que culmina con la decapitación de Holofernes a manos de la protagonista (Judit 13,6-10a). La intención del narrador es dar salida a los sentimientos de debilidad e inferioridad frente a un enemigo muy superior. En ambos casos los protagonistas de la victoria, un adolescente y una viuda, son elegidos precisamente por su debilidad, lo que hace que la intervención divina sea aún más evidente.

Volvamos al libro de Jueces porque hemos de mencionar otros episodios donde las mujeres son víctimas inocentes de una violencia que se ceba en ellas. Mujeres anónimas, que carecen de nombre y por consiguiente de identidad, sobre las que recaen las

28. La Biblia recoge la misma tradición atribuida a otros héroes. En 2 Sam 21,19 es Eljanán de Belén quien mató a Goliat mientras que en 2 Sam 21,20-21 Jonatán, un hermano de David, abatió a un hombre muy alto y que tenía seis dedos en cada extremidad.

consecuencias de las acciones de los varones. Están rodeadas de un enorme vacío, pues nadie las defiende, ni se denuncia la injusticia que sufren. Es más, se podría destacar la ausencia de la divinidad, que no interviene ni se pronuncia. Durante muchos siglos estos textos han pasado desapercibidos hasta que la exégesis feminista los ha rescatado y estudiado. Es significativo que Phyllis Trible en el año 1984 estudiara varios de estos pasajes en una obra que lleva el significativo título de *Texts of Terror*²⁹.

El primero de ellos se encuentra en Jue 11. Para asegurarse la victoria, el juez Jefté hizo un voto en el que se comprometía a ofrecer a Dios en sacrificio lo primero que le saliera al encuentro tras la victoria. Este voto lleva implícito una violencia sobre algo o alguien desconocido e inocente y que parece totalmente innecesario. Su única hija sale a su encuentro, para recibirle festivamente, como era la costumbre. Lo único que sabemos de esta joven es que aceptó voluntariamente el voto de su padre. El escaso interés que manifiesta el narrador por la víctima contrasta con la mención del dolor que experimenta Jefté ante su muerte: “Al verla, rasgó sus vestiduras y gritó: «¡Ay, hija mía! ¡Me has deshecho! ¿Habías de ser tú la causa de mi desgracia?»” (Ju 11,35). El protagonismo recae sobre el causante de la desgracia y no sobre la víctima en el único caso en toda la Biblia donde se permite un sacrificio humano³⁰.

El segundo corresponde a Jue 19. De regreso a casa un levita y su mujer pasan la noche en Gibeá, una aldea de la tribu de Benjamín, donde un anciano extranjero les brinda hospitalidad. Pero los habitantes del lugar le piden que les entregue al levita para abusar sexualmente de él. Para evitar tal afrenta a su invitado, les propone que acepten a su hija doncella y a la concubina, pero ellos se niegan. Finalmente, el levita entrega a su mujer, quien tras ser violada durante la noche, es abandonada a la puerta medio muerta. A la mañana siguiente el levita, al ver que ella no respondía, la cargó en su burro y cuando llegó a su casa la despedazó en 12 trozos y los envió por todo el territorio de Israel. También en esta ocasión el protagonista es el levita, aunque es su mujer quien es objeto de múltiples atrocidades. Su suerte es la que le correspondía a él pues al ofrecer a su mujer protege al dueño de la casa y se protege a sí mismo. Cuando el levita abre la puerta, se encuentra el cuerpo exangüe de su mujer. Los estudiosos discrepan sobre si la mujer aún estaba con vida (el texto masorético no dice nada al respecto y, por tanto, mantiene la ambigüedad) o ya estaba muerta (como mantiene el texto griego y en la línea de Ju 20,5). En cualquier caso, el levita no se acerca a ella para ayudarla ni da muestra de sentimiento alguno. A continuación descuartiza a su mujer y su cuerpo se convierte en la voz de su marido que clama venganza. La atención recae así sobre el marido agraviado, no sobre la víctima inocente: En realidad se está mostrando que el origen del conflicto con los benjaminitas no se encuentra en el crimen en sí, sino en la ofensa recibida por el levita, que da origen a un conflicto entre tribus, cuyo desarrollo continúa en los capítulos 20 y 21³¹. La violencia en el libro de Jueces y, de manera especial en los capítulos finales,

29. La bibliografía sobre estos pasajes es amplia; me limitaré a mencionar dos trabajos de Navarro (2005 y 2013); para una valoración de este tipo de interpretación cf. Seijas (2014: 38-39).

30. En otros relatos este tipo de sacrificios se condenan explícitamente (Lev 18,21; 20,2-5; Dt 12,31; 18,10; Miq 6,7) o se impiden, como sucede en el sacrificio de Isaac (Gen 22). En Ju 11 no se describe ninguna intervención de Dios, ni recriminación alguna por sacrificar a un ser inocente.

31. Para un comentario sobre la violencia en estos dos capítulos cf. Seijas (2011: 259-260).

deja patente la necesidad de dar entrada a un nuevo sistema político estable y de carácter hereditario, la monarquía.

5. PARA CONCLUIR

Al comienzo de estas páginas he mencionado dos episodios violentos en los que, sin embargo, la violencia es objeto de limitaciones y restricciones. En el primero, el asesinato de Abel no es castigado con la muerte de Caín, sino que Dios interviene para evitar que la venganza sobre el culpable inicie una espiral de violencia que desemboque en la destrucción de la humanidad. En el sacrificio de Isaac, finalmente Dios impide que el sacrificio se ejecute. La ley del talión (Ex 21,23-25; Lv 24,20-21; Dt 19,21) o la norma que impide que los familiares de una persona culpable sean castigados por el crimen cometido por este (Dt 24,16) son medidas orientadas a poner límites a la violencia. Por ello en la Biblia no hay un discurso único sobre la violencia, sino voces diferentes que se sitúan desde perspectivas distintas.

La Biblia es una biblioteca, un conjunto de libros escritos en diferentes épocas y desde mentalidades diversas. El estudio de los textos bíblicos requiere un conocimiento de los contextos, imágenes y convenciones literarias para salvar la enorme distancia que separa al lector actual de la época en que estos relatos se compusieron. Por ello y como acertadamente afirma Mercedes Navarro:

Es inadecuado, cuando menos, juzgar la violencia de la divinidad con nuestros criterios actuales, desde nuestro marco y sobre el trasfondo de nuestra actual sensibilidad, tan dependiente de la cultura cristiana. Esta cultura, en el último siglo y medio, se ha encontrado en relación de continuidad y a veces de contraste, con la Carta de los Derechos Humanos, donde se condena la violencia, de palabra y por escrito, aunque la realidad diste mucho de ser consecuente con dicha condena³².

Para entender el significado de estos textos bíblicos no debemos centrarnos tanto en el contenido de los hechos expuestos, sino en el cómo y el para qué, en la intención y en la propia interpretación que los israelitas hicieron de estos hechos, viendo en ellos la intervención libertadora de Yahvé.

32. Navarro (2013: 155).

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERTZ, R. (1999): *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, vol. 1. Trotta, Madrid.
- AMENGUAL, G. (2014): “Israel, Pueblo de la Memoria”, *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones* 19: 7-25.
- BARTLETT, J.R. (2006): “Archaeology”, en J.W. Rogerson y J. Lieu (eds.), *The Oxford Handbook of Biblical Studies*: 53-73. Oxford University Press, Oxford.
- BOTTERWECK G. J. y RINGGREN, H. (eds.) (1998): *Theological dictionary of the Old Testament*, vol. V: 180-203. Eerdmans – Grand Rapids, Michigan – Cambridge.
- CANTERA BURGOS, F. y IGLESIAS GONZÁLEZ, M. (eds.) (2000): *La Sagrada Biblia: Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- COLLINS, J. J. (2003): “The Zeal of Phinehas: The Bible and the legitimization of violence”, *Journal of Biblical Literature* 122/1: 3-21.
- (2004): *Does the Bible justify Violence?* Fortress Press, Minneapolis.
- DE VAUX, R. (1992): *Instituciones de Antiguo Testamento*. Herder, Barcelona.
- GARCÍA CORDERO, M. (1977): *Biblia y legado del Antiguo Oriente*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- GIBERT, P. (2007): *Biblia y Violencia. La Esperanza de Caín*. Mensajero, Bilbao.
- KEEL, O. (2007): *La iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento*. Trotta, Madrid.
- LANOIR, C. (2008): “Jueces”, en T. Römer, J.-D. Macchi y C. Niha (eds.), *Introducción al Antiguo Testamento*. Desclée de Brouwer, Bilbao.
- LEÓN AZCÁRATE, J. L. de (2003): *Dignidad humana y violencia en el Antiguo Testamento: el doble rostro de Yahvé*. Universidad de Deusto, Bilbao.
- NAVARRO, M. (2005) “El Sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia Hebrea: Jueces 11 (la hija de Jefé) y 19 (la mujer del levita)”, en M. Arriaga y J.M. Estévez (eds.), *Cuerpos de mujeres en sus (con)textos anglogermánicos, hispánicos y mediterráneos: una aproximación literaria, socio-simbólica y crítico-alegórica*: 227-243. Arcibel, Sevilla. <https://www.academia.edu/12140638/El_sacrificio_del_cuerpo_femenino_en_la_Biblia_Hebrea [28/11/2016]>.
- (2013): *Violencia, sexismo, silencio. In-conclusiones en el libro de los Jueces*. Editorial Verbo Divino, Estella.
- NIDITCH, S. (1993): *War in the Hebrew Bible*. New York-Oxford.
- TRIBLE, Ph. (1984): *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narrative*. Fortress Press, Philadelphia.
- SEIJAS DE LOS RÍOS-ZARZOSA, G. (2011): “Algunas consideraciones sobre la violencia en el libro de Jueces”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección de hebreo* 60: 243-271.
- (dir. 2014): *Historia de la literatura hebrea y judía*. Trotta, Madrid.
- SICRE, J. L. (1988): “Los orígenes de Israel. Cinco respuestas a un enigma histórico”, *Estudios Bíblicos* 46: 421-45.
- (2002): *Josué*. Editorial Verbo Divino, Estella.
- (2004): *El Pentateuco. Introducción y textos selectos*. San Benito, Buenos Aires.
- VON RAD, G. (1951): *Der Heilige Krieg im alten Israel*. Zwingli Verlag, Zurich.
- WEINFELD, M. (1992): “Deuteronomy, book of”, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. II: 168-183. Doubleday, New York.