

Capítulo 3

La ciudad en el Antiguo Testamento: sombras y luces

HERVÉ TREMBLAY, O.P.

Introducción

Sabemos lo que es una ciudad, no es necesario dar una definición o características. El problema se da cuando empezamos a leer la Biblia con una idea más o menos preconcebida. En el caso que nos ocupa, sabemos cómo son nuestras ciudades actuales y lo que vivimos ahí, pensamos que así mismo en los textos bíblicos encontramos lo urbano de manera clara, inmediata o sencilla. Después de todo, hubo también algunas “ciudades” en el mundo bíblico.

Es acá que empieza el problema. Por supuesto que hubo “ciudades” en el mundo antiguo pero un estudio serio muestra rápidamente que ellas no tenían tanto en común con la problemática actual. Eso significa que antes de buscar una enseñanza bíblica sobre la ciudad, hay que dar un rodeo histórico y arqueológico y preguntarse qué fue de la ciudad en el mundo antiguo. Eso será la primera parte de nuestra contribución, que nos traerá claridad indirecta sobre nuestro objeto.

Ya expuesto ese aspecto, podremos pasar a otro nivel, simbólico y ver lo que llamamos el lado luminoso y después el lado oscuro de la ciudad en los textos bíblicos.

La ciudad en el mundo del medio oriente antiguo

Arqueología y urbanización: las primeras ciudades del mundo

A pesar de lo que dice Génesis (4,17) “Caín empezó a construir una ciudad y llamo a la ciudad con el nombre de su hijo Henoc” sabemos bien que no es Caín quien fundo la primera ciudad. (Herzog, 1992). Fue solamente una primera mención en el Génesis del progreso en la civilización. En vez de hablar sobre la aparición del fenómeno urbano los especialistas prefieren hablar de un proceso cíclico que alterna con periodos de vida pastoral y de nomadismo que van desde la edad del bronce antiguo hasta la edad del hierro. Es decir desde el 3000 hasta el 1000 antes nuestra era.

El proceso empezó en la edad de bronce (cerca del 3500 a.C.), no antes por el carácter imprevisible de la agricultura, el deterioro de condiciones económicas y los templos y sus roles en la gestión de los bienes. En el mundo bíblico, las primeras ciudades serian Megidó y Arad (y no Jericó...). Así pues es un fenómeno bastante reciente en la historia de la humanidad.

Lo que fue una ciudad antigua

Estamos de acuerdo generalmente que en la antigüedad la diferencia entre un pueblito y una ciudad viene de la presencia o no de un sistema de fortificación. Pero así añadimos de la misma manera la “estratificación” social, la producción de bienes y la construcción de “monumentos” (palacios, templos). Así un pueblo fue una aglomeración no fortificada mientras que la ciudad fue fortificada (poner en comparación (Lv 25:29) y (25:31). Los pueblos estaban en los alrededores de una ciudad principal. Ciudad y pueblos forman un reino independiente que vivió más o menos en autarquía, llamado “ciudad-estado”. Sí varios textos hablan de una ciudad “con sus pueblos” incluso “con sus chicas” (ver: Jos 15:41-47; 17:11). Eso significa que poca gente vivía dentro de la ciudad. La mayor parte trabajaba en el campo o en los pueblos. (De Vaux, 1960, p. 31-47).

Las ciudades fueron fortificadas obviamente para protegerse de los enemigos (1 S 31:10-12; 2 S 11:18-25; 2 R 14:13; 18:26-27) o para afirmar su independencia Neh (2-4). Con seguridad conocemos esas gigantescas paredes de las grandes ciudades antiguas pero las paredes de las ciudades de las que hablamos fueron hechas regularmente de piedras no talladas o de ladrillos no muy altos pero gruesos [algunos pasajes como los de (Nm 13:28) ; (Dt 1:28) ; (3:5) o (1 R 4:13) exageran un poco]. El Antiguo Testamento (A.T.), habla varias veces de la construcción de sistemas de fortificación (2 S 5:9), o del sentimiento de seguridad procurado por las paredes (Dt 28:52); (Ez 38:11). Eso fue lo más sólido en esa época (Jr 1:18); (Jr 1:18); (15:20). Parece también que construyeron casas encima de las paredes (Jos 2:15).

Las ciudades antiguas tenían dos tipos de torres. La primera era una torre que hacía parte de las paredes, algunas de las cuales tenían un nombre (Jr 31:38). En este punto, la pared era más alta y hacia parte del sistema de fortificación. Desde ahí era más rápido para visualizar un ejército enemigo y defender más fácilmente la ciudad. (2 R 9:17); (2 Cr 26:9-10); (27:4); (Is 6:26). La puerta era a menudo también una torre para dar así la posibilidad de controlar las idas y venidas.

Las torres eran normalmente construidas en las esquinas, para controlar más territorio y reforzar la pared (2 Cr 26:15). El segundo tipo era una torre o una fortaleza edificada independientemente de las murallas o sobre una colina que servía para defender la ciudad y donde una guarnición de soldados podía quedarse (Jue 9:50-55); (2 M 1:33); (4:2.41).

Las puertas de las ciudades antiguas hacían parte de la pared. Eran hechas generalmente en madera o piedras (Sal 107:16); (Jue 16:1-3) y llevadas por dos porteros (2 S 21:14); (Is 45:1), eran cerradas por barras de hierro o por pestillos (1 S 23:7); (Lm 2:9); (Sal 147:13). Ciertas ciudades más grandes tenían doble pared. Es decir un espacio vacío entre dos muros poco distantes (2 R 25:4) también usado frecuentemente para colocar cosas o para otros propósitos (Is 22:11).

La doble puerta, algunas veces, tenía forma de codo (2 S 18:24) que formaba un ángulo de 90 grados para frenar los posibles conquistadores. Eran bien guardadas por su importancia estratégica (2 R 7:17); (11:5-6); (Is 28:6). Las puertas eran abiertas por la mañana

(Pr 1:21) y luego cerradas por la noche (Jos 2:5); (Is 60:11); (Ap 21:25). Las puertas de los textos bíblicos son bastante conocidas como lugares de agrupación para discutir (Gn 34:20.24); (Jos 20:4); (1 S 9:18); (2 S 3:27); (15:2); (Sal 127:5); (Pr 24:7); (31:23) o para concluir negocios (Gn 23:10.18); (Rt 4) o para pasear (Gn 19:1). En esa época, cuando no había teléfono, estábamos casi seguros de encontrar alguien que queríamos ver en un momento u otro (Est 2:21). Era un lugar para hablar (Jb 29:7); (31:21); (Sal 69:12) donde los ancianos se reunían (Lm 5:14).

Por la ausencia de televisión, de radio o de Internet y de micrófono las puertas eran un lugar para los discursos y proclamaciones (2 Cr 32:6) y también para los profetas (Jr 7:2); (17:19-21).

Las puertas eran también el lugar donde se reunía el rey (1 R 22:10) o el tribunal constituido por ancianos de tal manera que la “puerta” se llama a menudo juzgado (Gn 19:1); (Dt 16:18); Is (29:21); (Am 2:6); (5:10-15); (Za 8:6); (Jb 5:4).

Esa importancia de la puerta hizo que la palabra se volviera sinónimo de “ciudad” (Gn 22:17); (Ex 20:10) // (Dt 5:14). Enterraron muertos fuera de la puerta (Jos 8:29); (Jr 22:19) y fue donde varias batallas sucedieron durante la guerra (Jc 9:35.40.44); (1 S 17:52); (2 S 10:8); (11:23); (Is 22:7). La puerta tenía un carácter público así que exponían los cadáveres de los torturados 2 R (10:8) o a los presos (Jr 20:2). En caso de estado de sitio de una ciudad, los enemigos intentaban forzarla con arietes (Ez 21:27). Las puertas recibían de pronto un nombre por su función o por el lugar adonde ellas conducían (2 R 11:19); (14:13); (Jr 19:2); (26:10); (31:40); (36:10); (37:13); (38:7); (39:3); (So 1:10); (Za 14:10).

Las calles de las antiguas ciudades no eran como las grandes avenidas que tienen varios carriles llenos de carros y aceras para peatones. La mayoría de las calles eran estrechas, largas y sinuosas Pr (7:8). Los cruces o también las calles situadas cerca de las puertas o de los monumentos especiales eran más anchas (Ne 8:1). La mayoría eran de tierra, es decir sensibles a las ruedas de carrozas o a los cascos de animales y también a las lluvias, de manera que hay que imaginarlas sucias y embarradas (Sal 18:43); (Is 10:6).

Entenderán que las ciudades antiguas no tenían generalmente ningún espacio en exceso. Pero había que dedicar algunos para las tareas

necesarias. Sobre todo pensamos en la plaza del mercado donde cada uno podía vender y comprar. La plaza del mercado, como la puerta, era también un lugar de reunión donde había largas discusiones antes o después de los negocios (Pr 1:20); (7:12).

Como las carrozas no entraban en la ciudad, las mercancías tenían que ser llevadas a cuestras (Jr 17:19-27). Los textos hablan de dos tipos de personas presentes en las plazas. Los hombres que estaban para hacer negocios (vendedores o trabajadores) y los paseantes. Los que buscaban trabajo o un lugar para dormir (Gn 19:2); (Jc 19:15-20); (Jr 5:11) (9:20); cf. (Mt 20:3-4). Algunos textos hablan de la presencia de los ancianos y de los niños jugando (Za 8:4-5). A veces, también estaban los magistrados (Jb 29:7).

Después de lo que dijimos, tenemos la capacidad de entender como el emplazamiento de una ciudad era escogido. Dos elementos parecen esenciales: la altura y el aprovisionamiento del agua. No es útil insistir sobre la altura necesaria. Además de que no había que ocupar indebidamente las tierras agrarias, la altura ofrecía todas las ventajas necesarias para protección o defensa.

La pregunta principal siempre fue la del agua. Hay mucha lluvia en Israel pero esa lluvia es concentrada en algunos meses del año. Había entonces que encontrar una fuente de agua constante o que tener una manera de conservar el agua de lluvia.

Las dos soluciones fueron explotadas en la Antigüedad. El pueblo de la Biblia no dejó monumentos tan importantes como los de los romanos pero se destacó por el arte de conservar el agua. El mejor ejemplo es la misma ciudad de Jerusalén. Hay un río, el Gihôn, que pasa por los lados de la valle de Cedrón. Parece que la gente cananea cavó un primer túnel (2 S 5:8) cambiado después por un canal abierto (Is 7:3); (8:6); (22:9-11). El rey Ezequías cerca del año 701 hizo cavar un túnel debajo de la ciudad para hacer pasar el río hasta el estanque de Siloé dentro de los muros (2 R 20:20); (2 Cr 32:20); (Si 48:17).

Con 533 metros de largo es el trabajo más impresionante del antiguo Israel que podemos hoy en día visitar. Había solamente que perforar pozos para conseguir agua como el famoso pozo de Warren. La causa de ese ingenio y de esa labor inmensa era la importancia del agua en caso de estado de sitio. Si el sitiador podía encontrar y cortar

la fuente de agua, los sitiados se rendían en pocos días. Si no, el sitio podía durar meses incluso años.

Para conservar el agua de lluvia o el agua de riego construyeron también cisternas inmensas sobre todo desde el momento que descubrieron una capa impermeable. Esas cisternas son como huecos redondos cavados en la roca con escaleras para acceder. Sin embargo es posible imaginar la cantidad de agua después de semanas de calor, incluso varios meses.

En caso de guerra las poblaciones cercanas tenían el tiempo suficiente para refugiarse en las ciudades fortificadas porque los ejércitos avanzaban lentamente y eran vistos mucho antes de su llegada, lo que dejaba tiempo para acumular los máximos víveres posibles, para así resistir el mayor tiempo posible. Cerraban las puertas solamente en el último momento... (Jr 4:5); (8:14). Ya dentro defendían la ciudad o esperaban un socorro exterior o que los sitiadores se fueran por algo (2 R 19:35-37 // Is (37:36-38). Por supuesto podían también rendirse. Podremos leer textos que hablan de sitios en (2 S 20:14-22); (2 R 6:24-31); (25:1-4); (Jr 39:1-4); (Ez 26:8-9).

¿Quiénes vivían en la ciudad? Relativamente poca gente. La mayoría de la labor se hacía en el campo cercano, entonces había que tener una causa para ir a la ciudad. Pensamos sobre todo en el rey y el gobierno y también en los sacerdotes y vendedores. Era más un lugar de paso que de residencia para la mayoría de la gente. Por eso la ciudad tenía monumentos y especialmente palacios y templos.

Sin embargo, no hay que imaginar esos palacios como el de Versalles o los templos como nuestras grandes catedrales. Sus dimensiones eran muchas más sencillas. Las religiones politeístas suponían una pluralidad de templos. Cuando hablamos de un rey pensamos de manera destacada en el rey de Francia, de España o de Inglaterra. Pero hay que recordar lo que dijimos sobre la extensión geográfica y de la composición de las ciudades antiguas con sus territorios cercanos. Había un “rey” a la cabeza de todas esas ciudades-Estado. Por eso encontramos muchos reyes en los textos bíblicos (por ejemplo Gn 14 o Jos 10) y sus territorios eran pequeños.

Varios especialistas afirman que un componente esencial de la ciudad es la estratificación social. Es decir la presencia de ricos y de

pobres. Así que hablamos a menudo de los mendigos en las ciudades (Sl 109:10); (Mc 10:46); (Hch 3:2). Podemos ver en los textos bíblicos una evolución de la ciudad hasta la urbanización con sus sombras y sus luces. Ahora podemos seguir esa evolución en la legislación de Israel. Hay tres corpus principales de leyes en el Pentateuco.

En orden cronológico probable: el código de la alianza (Ex 20:22–23,19) del siglo ix-viii, el código deuteronomico (Dt 12–26) del fin de la época monárquica cerca de 620 y la ley de santidad (Lv 17–26) de los medios sacerdotales de la época posexílica, cerca de 550 / 450. Así es posible ver un reajuste de la ley a medida que la sociedad se urbanizaba y que la economía cambiaba. La pobreza fue el mejor ejemplo de eso. Así en la época cuando cada familia tenía un pedacito de tierra para cultivar o animales que les permitían una subsistencia de base, la pobreza casi no existía por la solidaridad de la familia, que desempeñó un gran rol.

Así pues el código de la alianza solo permitió una protección legal baja (Ex 22:24); (23:6.10-11). Sin embargo la diferencia entre ricos y pobres se acentuó y empezó a haber problemas sociales por la presión de factores ligados a la sedentarización y a la urbanización. El endeudamiento provocó que varias gentes tuvieran que vender sus tierras para ponerse al servicio de los dueños ricos, quienes obviamente abusaron de la situación. El código deuteronomico tenía en cuenta ese cambio a una sociedad sedentarizada y centralizada a pesar de que su aspecto idealista fuera demostrado por varios (Dt 15:4). Así que el deuteronomico pidió solidaridad entre “hermanos” y generosidad hacia los pobres (Dt 15:11).

No es una sorpresa saber que los sacerdotes de la ley de santidad no tuvieron la misma sensibilidad social que sus predecesores salvo la “ley del rincón del campo” (Lv 19:9-10); (23:22). Si interpretamos bien, mientras que el código de la alianza y el código deuteronomico pidieron tener en cuenta el pobre sobre todo con limosna, esa ley “del rincón del campo” regaló al pobre la posibilidad de participar en el acto de producción.

Desde una época vemos aparecer leyes al respecto de los empleados. Las vicisitudes de la historia hubieron provocado el acaparamiento de las tierras por parte de los ricos o sus pérdidas a causa de las

conquistas de los grandes imperios como de Mesopotamia desde el siglo VIII. El resultado fue que varios tuvieron que hacer una labor salarial sobre todo agrícola (Rt 2). Los textos no dan muchos conocimientos sobre las condiciones o el salario de esos peones [ver (Mt 20:2)] pero es cierto que sus situaciones no fueron fáciles (Dt 24:14-15). Como la llegada del salario fue bastante tardía no es una sorpresa que el código de la alianza no habla de eso. Sin embargo el código deuteronomico exigió el respeto del asalariado (Dt 24:14-15) como la ley de santidad (Lv 19:13); (25:6).

También podemos ver una evolución del préstamo con interés porque el endeudamiento fue la causa principal de pérdida de propiedad familiar y de la esclavitud. Si el código de la alianza habló poco de eso (Ex 22:24) es porque el país aún estaba organizado en comunidades tribales sin división de clases y sin poder del estado bien estable. Su economía se componía casi solo de la ganadería y la agricultura. La prohibición del préstamo con interés fue establecido con más claridad en el código deuteronomico (Dt 23:20).

La diferencia entre los dos códigos podría ser porque las dos épocas eran muy distintas. Desde la primera parte del siglo VIII, la situación del país fue cada vez peor y se notó por un incremento de la codicia, pero también por el desarrollo importante del *latifundium* y un aumento de los impuestos. El proceso de diferenciación social con el declive económico y cada catástrofe golpeaban duro a los que estaban abajo en la escala social. Los ricos aprovechaban para enriquecerse más. Los pobres tenían que pedir préstamos con condiciones desfavorables. La repetición de la ley, en la ley de santidad mostró que el problema estaba todavía presente (Lv 25:35-37).

Teorías modernas sobre la emergencia de Israel

La arqueología revolucionó totalmente desde los años 1990 la manera de concebir el nacimiento del Israel antiguo. Para los expertos actuales es obvio que Israel no llegó del exterior sino de una división de la sociedad cananea. No tenemos que mostrar acá esas nuevas maneras de ver (Tremblay, 2008). Para nuestro estudio sobre la ciudad es posible que las teorías que explican esa división sean interesantes. Pensemos

sobre todo en la teoría de la insurrección campesina (Finkelstein, 2004, pp. 144-148). Israel Finkelstein explicó:

Esas teoría dice que los primeros Israelitas no eran invasores que estaban en merodeo y tampoco eran nómadas infiltrados sino campesinos rebeldes que huyeron de las ciudades de Canaán para refugiarse en las tierras altas que tenían muy poca población (Finkelstein, 2004, p. 126).

El primero que habló de esa teoría fue el norteamericano George Mendenhall, (1973) luego Norman K. Gottwald. Esa tesis está basada en el antagonismo entre el centro urbano de la ciudad-Estado (que era el centro del poder político y económico pero que no produjo bienes o servicios, tornándose así “explotador”) y el pueblito rural que produjo una gran parte de la riqueza sin disponer de esa plata. Así hubo una lógica de rebeldía. A. Soggin, (2004) escribe:

Pero según Mendenhall la conquista de Israel tal vez fue la consecuencia de insurrecciones cuyos actores en el campo fueron reforzados por la llegada de contingentes del desierto también al nivel de la ideología. Es probable que luego se unieran con una alianza (p. 146).

Esos “campesinos rebeldes” tal vez se reunieron en una sociedad más igualitaria y dividida en clases de manera menos rígida. Así, llegaron a ser israelitas (Finkelstein, 2004, p. 127). N. Gottwald, (1979) no aporta nada más realmente nuevo salvo algo sobre la religión: la conversión al Dios de Israel traída por el pequeño grupo venido de Egipto.

La tesis tiene obviamente ventajas e inconvenientes cuyos lectores interesados tienen que explorar en libros especializados. Solamente decir que N. Gottwald reaccionó al frente de las críticas y presentó variantes abandonando “rebeldía campesina” hacia una “sociedad igualitaria”, por “la revolución social agraria” hacia “modo de producción comunitario” (Shanks y Dever, 1992, p. 70).

William G. Dever, (1992) a quien le gustó su teoría, muestra que el problema de esa proposición calificada de “tendencia marxista” es la manera de entender el marxismo de hoy, es decir tomar un concepto moderno que no gusta a todos y usarlo para una realidad muy diferente varios siglos atrás. Nadie podrá encontrar una hipótesis completa según él, si no salimos de muestras estrictas arqueológicas que no dicen

todo. N. Gottwald escogió una lectura social del conflicto. ¿Su lectura social permitió darse cuenta de los descubrimientos arqueológicos más que con otras teorías? Quizás no. Pero hay que tener un mejor diálogo entre los expertos de Historia, de Arqueología y de exégesis (p.73-74).

Para nosotros esa nueva pelea entre expertos es interesante. Parece así que, en términos de desigualdades sociales, el aspecto opresivo de la ciudad es un elemento muy antiguo incluso constitutivo de la ciudad. Pero reaccionaron muy temprano con proyectos correctivos incluso, ideológicos.

El valor simbólico positivo de la ciudad

Sobre la metodología es necesario definir el símbolo porque las definiciones cambian según los autores y los conocimientos. Ya podemos decir que la diferencia entre un signo y un símbolo es la siguiente. Los dos muestran una realidad que significan otra. Pero mientras que el signo nos llega en otra realidad del mismo nivel (el humo signo del fuego), el símbolo nos llega en otra realidad porque hace un salto cualitativo (el agua símbolo del bautismo, las alas como de libertad). Para desarrollar aspectos simbólicos de la ciudad hay que aislar algunos aspectos.

Pensamos de manera positiva que las paredes dan idea de protección. Así que hablamos de la ciudad como un símbolo “matricial” es decir un vientre caluroso y protector que reforma (Girard, 1992). En esa categoría ponemos las ciudades de refugio (Nm 35:9-34); (Dt 19:1-13); (Jos 20) de las cuales no vamos a hablar y sobre todo los cánticos de Sion. Algunas ciudades evocaron de manera negativa los grandes imperios opresivos que se volvieron símbolos del mal. En esa categoría hablaremos de los oráculos por los profetas contra las naciones y del famoso relato de la torre de Babel.

Los cánticos de Sion

El género de himno se encuentra a través de toda la historia de la poesía religiosa en Israel y se encuentra en una gran parte del salterio. (Sal 8; 19; 29; 33; 67; 100; 103; 104; 105; 111; 113; 114; 136; 145; 146; 147; 148; 149; 150). Lo que caracteriza el himno es el tono de

alabanza y de glorificación desinteresada que no pide nada en favor del orante. Sin embargo, el género de himno fue hace algunos años muy discutido porque fue contestada la división clásica entre “salmo de acción de gracia” (agradecimiento para una gracia recibida) e “himno” (alabanza gratuita). No es nuestro papel desarrollar esa pregunta.

Su estructura es muy sencilla. 1- Una introducción expresa en algunas palabras invitando a alabar a Dios, de pronto uno o varios imperativos, y luego la indicación de los que son invitados a unirse en la alabanza. 2- El desarrollo expresa de manera más amplia los motivos de alabanza. Generalmente Él es introducido por el “porque” o algo así. Él proclama y describe los atributos de Dios y habla de sus acciones en favor de Israel o de los humanos. 3- Una conclusión termina brevemente los himnos. Se trata de la retoma más o menos personal o desarrollada de la introducción o de una corta expresión de bendición, voto, plegaria o de un sencillo “que alaben YHWH” o “AMÉN”.

De pronto YHWH es el objeto de esa alabanza pero también hay veces que los himnos son para Sion o que la alabanza para Dios sea mezclada a la glorificación del santuario o de la ciudad santa. Es lo que llamamos “salmos de Sion” que son cinco (Sal 46; 48; 76; 87; 132; otros ponen también Sal 84 y 122). Son himnos de estructura bastante clásica pero enfocados sobre una idea original: ellos empiezan con la proclamación de la elección de Sion por Dios como lugar protegido con su presencia y como centro de su culto y afirmación de la protección cuyos habitantes se benefician. Luego siguen con el desarrollo de varios temas que expresan sentimientos de veneración y de confianza del pueblo de Israel para su santuario nacional.

Todos los hechos atribuidos a los reyes orientales ya transferidos a YHWH, el “gran rey” ahora son puestos con su ciudad Sion. Es la presentación de Sion como “montaña de Dios”, también “montaña del templo”. Es la invitación para ir a ver en Jerusalén las maravillas llevadas a cabo por YHWH Sl (122:1) y el eco de los creyentes que dicen que vieron a YHWH (Sal 48:9); (84:8) proteger la ciudad. Además en tres de esos cánticos (Sl 46); (48); (76) aparecen perspectivas escatológicas: en la Sion ideal el salmista ya ve la Jerusalén mesiánica, hacia donde los pueblos afluirán para encontrar la salvación (Is 60); (66:10-16), la que será triunfante de las luchas escatológicas. La teología de

esos salmos fue estudiada entre otros, por H. J. Kraus que reaccionó fuerte contra una manera de poner todo sobre la escatología y prefirió hablar de tradiciones culturales (Kraus, 1986).

El valor simbólico negativo de la ciudad

Los oráculos contra las naciones

Sabemos que los libros proféticos fueron editados en dos partes:

- 1- Los oráculos contra Judá / Israel;
- 2- Los oráculos de esperanza. Pero aún hay una tercera parte bastante desconocida: los oráculos contra las naciones. Vale la pena durante nuestra búsqueda sobre la ciudad mirar esos textos porque las naciones representan las ciudades y viceversa (Nínive o Babilonia).

Primero una tabla que muestra donde hubo oráculos:

Tabla 1 *Registro de los oráculos contra las naciones*

Profetas y fechas	Oráculos contra las naciones	Naciones apuntadas
Amós (750)	Am 1,3–2,3	Aram, Filistea, Fenicia, Edom, Ammon, Moab
Oseas (750)	[Os 5,13-15; 7,8-13; 8,8-10]	[Egipto y Assur]
Isaías (740-700)	Is 10,5-19; 13–23; [30-31]; 34	Asiria, Babilonia, Filistea, Moab y Ammon, Damasco, Kush, Egipto, Edom, Árabes, Tiro
Miqueas (736)	Mi 4,11-13; 5,4-5	Oráculo general; Assur
Sofonías (630)	So 2,4-15	Filistea, Moab y Ammon, Etiopía, Assur
Nahúm (612)	completamente oráculo contra	Nínive

Habacuc (600)	oráculos contra las naciones	
Jeremías (627-587)	Jr 25; 46-51 TM (LXX 25-32)	Egipto, Filistea, Moab, Ammon, Edom, tribus árabes, Elam, Babilonia
Abdias (550)	Los 21 versículos oráculo contra	Edom
Deutero-Isaías (540)	Is 43,14-15; 46-47; [52]	Babilonia
Ezequiel (593-571)	Ez 21,33-37; 25-32	Babilonia, Ammon, Moab, Edom, Filistea, Tiro, Sidón, Egipto
Ageo, Zacarías (520-515)	Ninguno oráculo contra las naciones	
Trito-Isaías (520)	Is 63,1-6	Edom
Malaquías (450)	Ninguno oráculo contra las naciones	
Deutero-Zacarías (332)	Za 9,1-17; 10,10-11	Fenicia, Filistea, Asiria, Egipto
Joel (350)	Jl 4	Filistea, Fenicia

Es importante precisar que los oráculos contra las naciones son una parte entera de la enseñanza profética. Sus números necesitan no olvidarlos pero sobre todo no aislarlos indebidamente porque sería falsear la enseñanza de los profetas (Gosse, 1981, p. 145). Lo que se nota, es que los oráculos contra las naciones toman los temas preferidos de cada profeta como su vocabulario propio (Barton, 1980). Acá una segunda tabla según las naciones señaladas por los oráculos.

País	Amós/ Oseas	Isaías I	Mi / So	Jr	Ez	Joel	Otros
Siria/ Damasco	Am 1,3-5	Is 17,1-14					[Eliseo 2 R 6,8– 7,20; 8,7-14; 13,22- 25]
Filistea	Am 1,6-8	Is 14,28- 32	So 2,4-7	Jr 47,1- 7	Ez 25,15- 17	Jl 4,4- 8	Za 9,6-7
Fenicia (Tiro/ Sidón)	Am 1,9-10	Is 23,1-18		Jr 47,4	Ez 26,1– 28,23	Jl 4,4- 8	
Edom	Am 1,11-12	Is 11,14; 21,11-17; 34,1-17		Jr 49,7- 27	Ez 25,12- 14	Jl 4,19	Abdias e Is 63,1-6 [Ml 1,2-5]
Ammon	Am 1,13-15	Is 11,14	So 2,8- 11	Jr 49,1- 6	Ez 21, 33-37; 25,1-7		
Moab	Am 2,1-3	Is 11,14; 15,1– 16,13	So 2,8- 11	Jr 48,1- 47	Ez 25,8- 11		
Babilonia		Is 13; 14; 21		Jr 25; 50–51	Ez 21, 1-32		Is 43; 46–47
Asiria / Nínive	Os 5,13-15; 7,8-13	Is 10,5- 13;14,24- 32;30,27- 33; 31,4-9	So 2; Mi 5,4-5				Nahúm Dt-Za 10,10- 11
Kush		Is 18,1-7	So 2,12				

Egipto	Os 5; 7; 8	Is 19	Jr 46	Ez 29-32	Dt-Za 10,10- 11; Jl 4,19
Israel / Samaria		Is (17,1- 14) ; 28,1- 29	Mi 1,2-7; (6,16)		
Tribus árabes		Is 13,20; 21,13-17	Jr 25,23- 24; 49,28- 33		
Elam			Jr 49,34- 39		

Algunos constreñimientos de espacio nos impiden conocer más de esas naciones (Odelain, 1988); pero ya podemos decir algunas cosas. Si la mayoría de los profetas profetizan contra naciones amenazadoras, algunos oráculos son incomprensibles de manera cronológica.

Hay dos posibilidades: que ciertos nombres hubieron tenido un valor simbólico, o que algunos oráculos fueron puestos en el corpus de los oráculos contra las naciones de ciertos profetas. La primera posibilidad es apoyada por Duane L. Christensen (Christensen, 1992, p. 1038) quien habla de enemigos paradigmáticos.

Ese aspecto fue mostrado sobre todo por Bernard Gosse que insiste en el uso de redacción de los oráculos contra las naciones en la época post-exílica. El análisis de los oráculos contra las naciones por John B. (Geyer, 1986, pp. 129-145) muestra la existencia de dos formas distintas. La primera que es la más importante, parece ser la forma tradicional en la cual el profeta expresa su mensaje a sus contemporáneos. Esos oráculos muestran temas mitológicos y no se refieren a ningún acontecimiento en particular.

La otra forma que es minoritaria, está únicamente presente en Am (1-2) y Ez (25). Hay una ausencia total de mitología en esos últimos oráculos. En cambio, tienen formulas estereotipadas y una referencia a un crimen específico. Así, el carácter general de la mayoría de los oráculos contra naciones es impresionante como también el hecho de sus vocabularios estereotipados, incluso repetitivos. Tenemos la sensación

que el odio a las naciones no es realmente justificado y que los males profetizados son siempre los mismos. Esos datos dan una nueva lectura para la siguiente pregunta:

¿Pero cómo entender esos oráculos en sus contextos originales? Entreveamos cuatro posibilidades.

- 1- Como de verdaderas profecías que tienen que realizarse. ¡Pero ya sabemos que algunas de ellas no fueron realizadas (Is 47); (Ez 26); (29–32) sobre todo (29:10-11.17-20); (30:10-12.26).
- 2- Como oráculos de salvación para Israel. Seth Erlandsson dice que los oráculos contra las naciones no son un anuncio de castigo como tal, sino un anuncio de salvación para Israel en la condición que Israel tuviera confianza en Dios (Erlandsson, 1970). Sin embargo, nada realmente escrito apoya esa hipótesis. ¡No obstante hay que notar que los oráculos contra las naciones no se dirigían... a las naciones apuntadas! En efecto, nada hay en esos oráculos que indique que los pueblos apuntados escucharon las profecías lanzadas contra ellos. Entonces, esos oráculos fueron pronunciados únicamente a los Israelitas y solo para ellos. Eso no significa que los oráculos contra las naciones son oráculos de salvación para Israel pero sí que ellos conciernen sobre todo Israel.
- 3- Como indicaciones de la soberanía universal de YHWH.
- 4- Como armas políticas o de guerra. Para los ancianos la religión era una arma como otras y la palabra eficiente de los profetas pedía a las divinidades ayudar a los ejércitos. Así, los comentaristas admiten un *background* cultural y militar de los oráculos contra las naciones (Hayes, 1989, p. 179) porque se apoyan sobre el oráculo muy interesante del libro de los Números en el episodio de Balaam (Nm 22–24).

Por eso Duane L. Christensen consideró los oráculos contra las naciones como una transformación de la profecía de guerra (Christensen, 1975). En efecto hay textos antiguos de oráculos de guerra (Ex 17:16); (Nb 10:35-36); (24:15-24); (Jos 10:12-13); (Jg 1,1-2); (4–5); (18:5-6); (20:18.23.26-28), (Blenkinsopp, 1983, pp. 61-68) y luego otros de Elías y Eliseo (1 R 20); (2 R 3:4-19); (6:8–7); (13) y de Miqueas hijo

de Yimlá (1 R 22) luego de profetas clásicos (Isaïe 7,7-9; 10,27c-34; 14,28-32; 17,1-6; Jérémie (Egipto Jr 46,3; 46,13; Filistea 47,1; tribus árabes 49,28; Élam 49,34). Za 2,1-15; Ab 1b-6a; Na 1,2-8; 2,2.14-34). Si lo que decimos es verdadero, los oráculos contra las naciones son ante todo anhelos u oraciones en contexto de guerra, de conflicto o de peligro.

Así los oráculos contra las naciones tenían una función de estimulación social. En efecto la identificación de un enemigo permitía también consolidar la identidad propia del pueblo. Es decir que los extranjeros nos permitían precisar quiénes somos. Los oráculos contra las naciones reflejan un pueblo que necesita definirse en relación de un conflicto con otro.

La ciudad y la torre de Babel (Gn 11:1-9)

El famoso texto llamado “la torre de Babel” quiere explicar la dispersión geográfica de los pueblos de Gn (10) y la diferenciación de los idiomas. Si el relato se encuentra después de las tablas de las naciones y no antes, es porque esa tabla de naciones está dentro de la bendición divina de (Gn 9:1.7).

En caso contrario, las tablas de naciones fueron puestas antes de la maldición de (Gn 11:9). El autor del relato de Babel pone una nota más sombría que el optimismo del relato sacerdotal que miró la proliferación de los pueblos como una consecuencia del orden y de la bendición divina al momento de su creación (Gn 1:26-28), pero tampoco sin negar esa visión.

La estructura del relato pone en oposición la acción humana con la acción divina:

- | | |
|---------------------------------------|------------------|
| a. Unidad de idioma | Génesis (11:1) |
| b. Los seres humanos hablan y actúan | Génesis (11:2-4) |
| c. Dios baja para ver | Génesis (11:5) |
| b' Dios habla y actúa | Génesis (11:6-8) |
| a' Diversidad de idiomas y dispersión | Génesis (11:9) |

El relato de la torre de Babel es perfectamente escrito desde el centro, que es la frase de v. 5 donde YHWH baja del cielo para ver la ciudad y la torre construida por los humanos. Dos citas van delante

y después de ese versículo, como dos monólogos internos. El primero, uno de los constructores de la torre y el segundo, el monólogo de YHWH (v. 3-4 et v. 6-7). Podemos notar que esos dos personajes nunca se hablan, no hay comunicación entre ellos dos. Un proyecto humano es sencillamente opuesto a un proyecto divino. Esas dos citas son también rodeadas por dos afirmaciones, la del principio habla de la instalación y la del final de la dispersión (v. 1-2 y v. 8-9). Cada una tiene los mismos términos principales de la otra. Entonces toda la historia tiene ironía y se muestra al final como un juego de palabra satírico cuanto al nombre de Babilonia. No como “puerta de los dioses” (*bab-ili*) sino “lugar de confusión” (*bll*).

Hagamos brevemente un comentario del relato. El texto empieza con la descripción de la unidad lingüística, percibida como un signo de armonía, en oposición a la confusión del final: “La tierra entera utilizaba el mismo idioma y las mismas palabras” (Gn 11:1). Podría sorprender el lector porque la diferenciación de los idiomas entre los pueblos fue mencionada explícitamente en la tabla de las naciones (Gn 10:5.20.31). El enfoque diacrónico resuelve sencillamente el problema porque afirma que (Gn 10) viene de la fuente sacerdotal (P) mientras que (Gn 11) viene de la fuente yahvista (J). Pero un enfoque sincrónico tiene que ir más allá. El redactor final decidió dejar el relato de la torre de Babel después de la tabla de las naciones. No antes, como parecería más lógico. Quizás quiere decir que no es la diferenciación de los idiomas en sí-misma que impide a los humanos entenderse. Varios pueblos que hablan más de un idioma se entienden muy bien mientras que los pueblos que hablan solo una nunca coinciden...

Ahora, empieza la acción. “Así, al ir al oriente, los hombres descubrieron una pampa en el país de Senaar [es decir, Mesopotamia; (Gn 10:10)] y residieron” (11:2). El texto hace la descripción de los movimientos nómadas que descubren una tierra interesante y se quedan. Cuando él habla de la Mesopotamia y Babel, el texto pasa del mito a la historia. A pesar de que ningún episodio de (Gn 1-11) pueda dar informaciones claras de su fecha y las circunstancias de composición, esa pequeña historia puede ser considerada como una sátira contra el imperio de Babilonia, como en Deutéro-Isaías (Is 44:9-20); (46:1-2.5-7); (47:1-15).

Ahora bien, esos recién llegados quieren construir su mundo (Gn 11:3-4) y todos participan del proyecto: “Se dicen uno al otro: ¡Vamos! Hagamos ladrillos y cozámoslos en el horno. [...] ¡Vamos! Dijeron ellos, construyamos una ciudad y una torre cuya cima toque el cielo. Hagámonos un nombre”. Se muestran más y más inventivos: como no hay piedras en la pampa, ellos hacen ladrillos; como no hay argamasa, utilizan el betún. En la última redacción, vimos que otros antes que ellos construyeron una ciudad (Gn 4:17); (10:11), pero nadie antes construyó una torre. Parecen tener varios argumentos para esa construcción.

Primero, quieren construir una torre “cuya cima toque el cielo” (11:4). Eso significa que ellos quieren ingresar en el mundo divino. Esa ambición recuerda el deseo humano de sobrepasar sus límites, como Adán y Eva que pretendían ser como Dios mientras que comieron el fruto defendido (Gn 3:5-6). Eso recuerda también la mezcla de los mundos humano y divino por la unión de los “hijos de Dios” con las “hijas de los humanos” (Gn 6:1-4).

Otro motivo, los constructores afirman: “hagámonos un nombre” (Gn 11:4); 2 S (8:13). Quieren ser famosos y tener una gran reputación para el presente y el futuro, como las ciudades que tienen sus nombres por un rey o un emperador (Alejandría, Antioquia, Constantinopla o Ramsés) que guardan viviente el nombre de sus fundadores.

Un tercer motivo explica la construcción de la torre: “para no estar dispersos en la tierra entera” (Gn 11:4). Esos hombres llenos de optimismo y de sueños de grandeza conocen también el miedo de estar diseminados, como aparece en todo el relato (Gn 11:4.8.9). Dios bendijo la humanidad diciendo: “que sean fecundos y prolíficos, llenen la tierra y domínenla” (Gn 1:28); (9:1); (10:18.32). En efecto, los humanos se multiplicaron y llenaron la tierra pero ahora la dispersión les da miedo. Les gustaría guardar su unidad en la base de una centralización que parece dar más seguridad y protección. También Dios quiere la unidad de la humanidad pero una unidad en la diversidad y el pluralismo. Por eso hizo una sola especie humana, al contrario de las numerosas especies animales.

Sabemos que la historia de los orígenes mostró que los progresos técnicos de la humanidad van creciendo con la extensión del mal

(Gn 4:17-26). El relato de la torre de Babel no está contra el progreso humano o contra el desarrollo de las técnicas; no transmite una visión negativa de la ciudad con respecto al campo. Tampoco condena la erección de santuarios. El texto afirma sencillamente que ninguna cultura o ninguna religión, puede reemplazar a Dios; él advierte contra cualquier tentación de imperialismo para que haya un justo pluralismo. El texto no hace la descripción de la realización del proyecto de esos hombres, pero la continuación del relato muestra que en efecto ellos intentaron sin lograr, llegar más allá de los límites de los cielos. No hay ninguna mención de Dios como si la humanidad construyera su propio mundo y ella-misma sin Dios. Pero, repentinamente ese nuevo personaje que fue olvidado aparece: “Dios bajó del cielo para ver la ciudad y la torre construida por los hijos de Adán” (Gn 11:5). ¡Qué paradoja! Dios tiene que “bajar” para ver la torre mientras que según sus constructores, la torre tenía que llegar más allá de los cielos. Como Adán no aceptó esos límites impuestos por Dios, sus hijos tampoco aceptaron el límite celeste (el mundo divino). Pero nunca fue posible para ellos lograrlo y tampoco acercarlo.

El texto hace la descripción de cuatro acciones de Dios: “ver, pensar, decidir, actuar”. Lo que Dios ve le hace pensar: “¡Oye, dice Dios, no todos son solo un pueblo y solo un idioma, así es su primer trabajo! Ahora, nada de sus proyectos será inaccesible.” (Gn 11:6). A pesar de que otros fueron los primeros que hicieron nuevos descubrimientos, (Gn 4:26); (6:1); (9:20); (10:8), los hombres del relato son los primeros que querían construir un mundo que pudiera sobrepasar los cielos con un poder central que suprimiera cualquier pluralismo. Dios ve muy bien que ese deseo imperialista que quiere sobrepasar sus límites se va a volver un día una potencia mundial que podría dominar las otras naciones con violencia. Dios sabe, por su experiencia, que el rechazo de los humanos de aceptar sus límites conduce a la destrucción de la armonía y a la violencia: ya los vimos en el hombre que domina a su mujer (Gn 3:6), también en Caín que mató a su hermano Abel, Génesis (4:8) y en Lamed que no controla su violencia (Gn 4:23-24) y en los hijos de Dios que abusan de sus poderes (Gn 6:2).

Después de reflexionar en eso, Dios toma una decisión que no es un castigo sino una acción preventiva. Así como los humanos tienen

sus proyectos: “vamos, construyamos...”, así también Dios tiene su proyecto: “vamos a turbar sus idiomas para que no se entienden más entre ellos” (Gn 11:7). Dios decide romper la unidad buscada por la humanidad en la centralización y el imperialismo, y actúa inmediatamente: “de ahí, Dios disemina los humanos en toda la tierra” (Gn 11:8a). Lo que la humanidad temía fue realizado. La dispersión de ellos es similar al desalojo de Adán y Eva del paraíso (Gn 3:23) y también el desalojo de Caín de la tierra fértil (Gn 4:14). Es el fin de ese nuevo imperio: “Y dejaron de construir la ciudad” Génesis (11:8b). No es necesario destruir la ciudad y la torre, porque de todas maneras se volverá una ciudad fantasma, testigo de una civilización desaparecida...

Esa gente quería tener un nombre famoso (Gn 11:4) con la construcción de la ciudad. La llamamos “Babel”, “porque es aquí que Dios turbó el idioma de la tierra entera” (Gn 11:9a). El autor escogió Babel que significa probablemente “puerta de Dios”, porque esa ciudad fue el símbolo del orgullo Is (14:13-14). Así se permite un juego de palabras con un verbo hebreo bastante osado que significa “confundir” (lo que no es probado muy a menudo en hebreo). Entonces es el orgullo humano que conduce a la confusión de todos los humanos de la tierra, invirtiendo así la situación original cuando “la tierra entera utilizaba el mismo idioma y las mismas palabras” (Gn 11:1). Además, los humanos no viven más en el mismo lugar (11:2) porque es “aquí que Dios dispersó los hombres en la tierra entera” (Gn 11:9b).

La historia de los orígenes habló de la alienación entre el hombre y la mujer (Gn 3), entre hermanos (Gn 4:1-16), entre padres y niños (Gn 9:20-27), y ahora entre los pueblos. La diversidad de los pueblos con sus idiomas y sus culturas obviamente es una gran riqueza para la humanidad entera (Gn 10:1-32), pero al mismo tiempo es una causa de división, de conflictos y de confusión. ¡Aquí esta otra ambigüedad! El deseo de dominar aniquila el respeto a los demás. Como lo prometió después del diluvio, Dios no destruye la humanidad y tampoco sus “construcciones”. Mientras que el diluvio no dejó una marca permanente sobre la humanidad porque después ella siguió creciendo y desarrollándose, la dispersión de la humanidad después de Babel tuvo efectos permanentes. No hay sobrevivientes de Babel, en el sentido de que lo que es destruido es la comunidad humana como familia.

Mientras que las diferentes genealogías experimentaron la humanidad como una sola familia – lo que el diluvio acentuó – el castigo o la consecuencia de Babel divide los seres humanos de manera irrevocable.

Así, el texto del relato de la torre de Babel no incluye realmente una nota de esperanza como es el caso de otros relatos de orígenes (3:21); (4:15); el relato termina en una confusión total. ¿Ahora, cómo la humanidad podrá reencontrar su unidad perdida en la diversidad? ¿Cómo la humanidad va salir de esa situación? La respuesta canónica viene con la historia de la salvación que empieza ya con Abraham.

Conclusión

Es posible pensar que el A.T. tenga una visión negativa sobre la ciudad. Pero vimos que no es realmente el caso. La afirmación del (Gn 4:17b) “Caín empezó a construir una ciudad y la llamó con el nombre de su hijo Henoc” podría hacer pensar que la fundación de la primera ciudad va con la maldición del primer asesino, su fundador. Pero el nombre que dio a la ciudad, Henoc, evoca la raíz “dedicar”. Pensemos en la fiesta de Hanuka que tiene la misma raíz y que hace recordar la consagración del segundo templo después de la profanación de la crisis Macabea. El texto al mostrar una paradoja de la extensión del mal a través del progreso en la civilización, revela la ambigüedad de la ciudad. En efecto, la ciudad es fundada por un hombre maldito pero está consagrada. Luces y tinieblas, así es lo que enseñamos en esa contribución. Del estricto punto de vista histórico, el A.T. no presenta en efecto las ciudades de una manera distinta de los otros textos antiguos. Pero, lo que aporta el A.T. es una reflexión sobre la ambigüedad de la ciudad.

En efecto, la ciudad es ambigua en el sentido que es un proyecto abierto a varias posibilidades. Según la elección de sus habitantes, la ciudad puede tener el bien o el mal, ser una fuente de alegría como de desgracia y dar vida o muerte. Sobre todo, la ciudad es el resultado de lo que hacen sus habitantes.

Para nosotros hoy, es importante empezar a leer la Biblia con cuidado y tener consciencia de los puntos tratados y de las diferencias entre las ciudades antiguas y nuestras ciudades modernas para no reproducir nuestros esquemas actuales sobre las ciudades antiguas. Así, recordaremos el aspecto positivo o luminoso de la ciudad porque la

ciudad da protección y permite las relaciones interpersonales. Del aspecto negativo, recordaremos el peligro que es la explotación a las clases más frágiles o la clasificación de los demás para condenarlos. Entonces, aunque nuestro camino fue demasiado rápido, el resultado tiene su importancia. ¿La ambigüedad del fenómeno urbano no es lo que experimentamos? ¿Y no es el desafío de nuestro tiempo?

Bibliografía

- Barton, J. (1980). *Amos's Oracles against the Nations*. Cambridge, England: University Press.
- Hamborg, G.R. (1981). *Reasons for Judgment in the Oracles against the Nations of the Prophet Isaiah*. *Isaiah. Vetus Testamentum*. Vol. 31, Fasc. 2, pp 145-159.
- Beentjes, P. (1989). *Oracles against the Nations: A Central Issue in the "Later Prophets"*. *Bijdragen: Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* No. 59.
- Bentzen, A. (1950). The Ritual Background of Amos i: 2–ii: 16. *Old Testament Studies* 8, pp. 85-99.
- Blekinsopp, P. (1983). *A History of the Prophecy in Israel*. Philadelphia, United States: Westminsterpress.
- Christensen, D.L. (1975). *Transformations of the War Oracle in the Old Testament Prophecy: Studies in the Oracles against the Nations*. Missoula, United States: Scholars Press.
- Christensen, D.L. (1992). *Nations, Anchor Bible Dictionary*. New York, United States: Doubleday, t. 4.
- Erlandsson, S. (1970). *The Burden of Babylon: A Study of Isaiah 13:2–14:23*. Lund, Sweden: Gleerup.
- Finkelstein, I. (2002). *La Bible dévoilée*. Paris, France: Bayard. Geyer, J.B. (1986). *Mythology and Culture in the Oracles against the Nations*. *Vetus Testamentum* No. 36, pp. 129-145.

- Girard, M. (1992). *Les symboles dans la Bible*. Montréal, Canadá: Bellarmin París. Ed. Du Cerf.
- Gosse, B. (1995). L'usage rédactionnel des oracles contre les nations à l'époque post-exilique, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 96, pp.18-24.
- Gottwald, N.K. (1979). *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel*. New York, United States: Orbis Books.
- Hals, A. (1989). *R.M. Ezekiel*. Michigan, United States: Eerdmans.
- Hamborg, G.R. (1981). *Reasons for Judgment in the Oracles against the Nations of the Prophet Isaiah*. Vetus Testamentum No. 31, pp. 145-159.
- Hayes, J.H. (1986). The Usage of Oracles against the Foreign Nations in Ancient Israel. *Journal of Biblical Literature* 87, pp. 82-83.
- Herzog, Z. (1992). Cities in the Levant. En: *Anchor Bible Dictionary*. New York, United States: Doubleday. t. 1.
- Kraus, H.J. (1986). *Theology of the Psalms*. Minneapolis, United States: Augsburg, Fortress.
- Mendenhall, G. (1973). *The Hebrew Conquest of Palestine*. Biblical Archaeologist No. 25 pp. 66-87.
- Odelain, O. y Séguineau, R. (1988). *Dictionnaire des noms propres de la Bible*. Paris, France: Cerf, sub voce ou un atlas biblique.
- Oswalt, J.N. (1986). *The Book of Isaiah*. Michigan, United States: Eerdmans.
- Ryou, D.H. (1995). *Zephaniah's Oracles against the Nations: A Synchronic and Diachronic Study of Zephaniah 2:1-3,8*. Leiden / New York, United States: Brill.
- Soggin, A. (2004). *Histoire d'Israël et de Juda*. Bruxelles, Belgium: Lessius.
- Shanks, W., Dever, W.G., Halpern, B., Mc Carter, P.K. (October 26, 1991). *The Rise of Ancient Israel*. Trabajo presentado en Symposium at the Smithsonian Institution de Biblical Archaeology Society, Washington DC, United States: BAS Library.
- Tremblay, H. (2008). Yahvé contre Baal? Ou plutôt Yahvé à la place de Baal? Jalons pour la naissance d'un monothéisme. 1. Le conflit entre Canaan / Baal et Israël / Yahvé selon l'archéologie, *Science et esprit* No. 60 pp. 205-227.
- Vaux, R. de. (1960). *Les institutions de l'Ancien Testament*. Paris, France: Cerf, t. 2 p.
- Vogels, W. (1992). *Nos origines. Genèse 1-11*. Montréal, Canadá: Novalis.

