

NACIONALISMO JUDÍO Y RETÓRICA ANTIEDOMITA EN LA ANTIGÜEDAD

JUAN MANUEL TEBES

Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente

En el año 586 a.n.e., el ejército babilónico de Nabucodonosor tomó la ciudad de Jerusalén; el consiguiente saqueo, incendio y destrucción son aún recordados como el epítome de toda catástrofe nacional. El reino de Judá desapareció del mapa y con él también se evaporaron las instituciones de la realeza y el templo, a la vez que una gran parte de la población local fue deportada a la fuerza a Mesopotamia. Esto constituyó un golpe colosal para el pueblo hebreo, sólo superado por la destrucción de la ciudad por los romanos en el año 70. La mayoría de los historiadores que han estudiado el tema, siguiendo lo relatado principalmente por las fuentes bíblicas, han cargado el peso de la culpa en los babilonios por la devastación de Jerusalén. Existen, sin embargo, algunos pasajes de la Biblia hebrea que aluden a una posible participación de los edomitas, un pueblo de Transjordania meridional tradicionalmente considerado el enemigo declarado de Israel,¹ en estos sucesos.

Al considerar cuán relacionadas están las historias de Judá y Edom es extremadamente necesario un estudio de la tradición de la intervención edomita en los sucesos de 586 a.n.e. Un examen de las escasas fuentes a nuestra disposición demuestra que las acusaciones concernientes al accionar edomita no son contemporáneas a los hechos que pretenden describir, carecen de importantes detalles históricos y están llenas de una imaginación teatral producto de sus negativas actitudes hacia Edom. Es mi intención sugerir que la creencia de la participación edo-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 25 de mayo de 2010 y aceptado para su publicación el 20 de junio de 2010.

¹ Para los edomitas, véase John Bartlett, *Edom and the Edomites*, JSOT serie suplementaria 77, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989.

mita en la caída de Jerusalén y en la destrucción del templo de Yahvé es un caso de lo que se conoce como las traiciones de la “puñalada por la espalda”, tan comunes en las sociedades derrotadas modernas.

La destrucción del Primer Templo y los edomitas

Cualquier investigación del sitio y destrucción de Jerusalén en 586 a.n.e. es complicada pues los únicos relatos que sobreviven son aquellos presentes en la Biblia hebrea. Aunque las Crónicas babilónicas hacen referencia a la primera intervención babilónica en 597 a.n.e.,² no existe un reporte similar para los sucesos ocurridos una década después.³ Ante la ausencia de tal información, los estudiosos se han basado en las escasas alusiones dispersas en la Biblia hebrea que fueron escritas en muy diferentes periodos.

Un análisis de las descripciones bíblicas de la caída de Jerusalén demuestra que éstas se contradicen en detalles históricos básicos, en particular la secuencia de sucesos que siguieron a la toma de la capital. Más aún, en los relatos más tempranos las referencias a la presencia de los edomitas en estos hechos están totalmente ausentes. Es en las ediciones y adiciones tardías donde se materializa el rol maléfico de éstos, dando forma al texto tal cual lo conocemos actualmente.

La primera descripción, 2 Re 25:8-10, sólo menciona el arribo y ataque del ejército babilónico, proveyendo asimismo algunos detalles históricos, tales como el día exacto de la caída de la ciudad, el nombre del comandante babilónico, así como las escenas de destrucción que cundieron en toda Jerusalén en ese día:

² Albert K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2000, p. 102; Jean-Jacques Glassner, *Mesopotamian Chronicles*, en Benjamin R. Foster (ed.), Leiden, Brill, 2005, p. 231. Véase Oded Lipschits, *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2005, pp. 55-62.

³ Para el sitio y la destrucción de Jerusalén, véase Lipschits, *op. cit.*, pp. 72-84; Arthur J. Nevins, “When Was Solomon’s Temple Burned Down? Reassessing the Evidence”, *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 31, núm. 1, 2006, pp. 3-25.

En el mes quinto, el siete del mes, en el año diecinueve de Nabucodonosor, rey de Babilonia, Nebuzaradán, jefe de la guardia, siervo del rey de Babilonia, vino a Jerusalén. Incendió la Casa de Yahveh y la casa del rey y todas las casas de Jerusalén. Todas las tropas caldeas que había con el jefe de la guardia demolieron las murallas que rodeaban a Jerusalén.⁴

Aquí los babilonios son la única causa del colapso de Judá y no hay mención alguna de los edomitas.

El libro de Jeremías, cuyas partes más antiguas parecen haber sido compuestas contemporáneamente a estos trágicos sucesos, también carga el peso de la culpa en los babilonios:

En el año nueve de Sedecías, rey de Judá, el décimo mes, vino Nabucodonosor, rey de Babilonia, con todo su ejército contra Jerusalén, y la sitiaron. En el año once de Sedecías, el cuarto mes, el nueve del mes, se abrió una brecha en la ciudad, y entraron todos los jefes del rey de Babilonia y se instalaron en la Puerta Central: Nergal Sareser, Samgar Nebo, Sar Sekim, jefe superior, Nergal Sareser, alto funcionario y todos los demás jefes del rey de Babilonia [...] Los caldeos incendiaron la casa del rey y las casas del pueblo y demolieron los muros de Jerusalén (Jer 39:1-3, 8).

Otra versión de estos acontecimientos aparece en Jer 52, un texto añadido más tardíamente que toma mucho material de 2 Re 25:

En el año noveno de su reinado, en el mes décimo, el diez del mes, vino Nabucodonosor, rey de Babilonia, con todo su ejército, contra Jerusalén, acampó contra ella, y la cercaron con una empalizada. La ciudad estuvo sitiada hasta el año once del rey Sedecías [...] En el mes quinto, el diez del mes, en el año diecinueve de Nabucodonosor, rey de Babilonia, Nebuzaradán, jefe de la guardia, uno de los que servían ante el rey de Babilonia, vino a Jerusalén. Incendió la Casa de Yahveh y la casa del rey y todas las casas de Jerusalén (Jer 52:4-5, 12-13).

Aparte de la fecha diferente en la que se describe la entrada de Nabucodonosor (el décimo día del quinto mes contra el

⁴ Para las referencias bíblicas en castellano seguimos *La Biblia de Jerusalén*, 1976. Basándose en la información provista por textos bíblicos paralelos (Jer 39:1; 52:4; Ez 24:1), el comienzo del sitio ha sido datado en el 10 de Tebet (comienzos de enero de 587 a.n.e.) y su final en el 9 de Tammuz (finales de julio de 586 a.n.e.). Está claro que la destrucción de la ciudad no ocurrió inmediatamente después de su caída, sino algún tiempo después (aproximadamente un mes), periodo necesario para exiliar la población sobreviviente y saquear el botín (Lipschits, *op. cit.*, p. 79).

séptimo día del quinto mes de 2 Re 25:8), Jer 52 ofrece una descripción que sigue con detalle a 2 Re 25. De nuevo, no se hace ninguna mención a la presencia de los edomitas en Jerusalén en estos sucesos. Irónicamente, la única referencia a Edom apunta a la dirección contraria. Cuando los babilonios designaron al judaíta Godolías como gobernador, varios grupos de judaítas, que habían huido a otras regiones ante el temor del avance babilónico, comenzaron a volver a Jerusalén. De acuerdo con Jer 40:11, algunos de estos judaítas habían huido a Transjordania, incluida la tierra de Edom. Aunque puede argüirse que los sentimientos de piedad por la suerte de los judaítas pudieron de alguna manera superar la rivalidad tradicional entre Judá y Edom, un punto importante es que Jeremías muy probablemente habría aludido a una intervención edomita durante el ataque de Nabucodonosor si ésta hubiera ocurrido.

Como puede verse, la información provista por 2 Reyes y Jeremías se encuentra inextricablemente unida. ¿Cuál es la historia de estos textos? Como es bien sabido, el texto de los LXX de Jeremías es un séptimo más corto que el texto masorético y difiere de éste en muchos aspectos. La existencia en Qumrán de dos textos de Jeremías escritos en hebreo que son muy similares a la versión de los LXX en organización y extensión confirma las sospechas de que la versión de los LXX estuvo basada en una edición corta en hebreo. La versión corta fue, se presume, la versión original; posteriormente fue considerablemente expandida y reeditada.⁵ Para nuestros propósitos, debe notarse que la versión de los LXX de Jer 39 es considerablemente más corta que la del texto masorético. Jer 39:4-13 no está incluido en la Septuaginta y de hecho su inserción rompe la continuidad de la historia de Jeremías en Jerusalén. Así, en los LXX, sucesos tan importantes como la huida del rey Sedecías y la toma de Jerusalén están completamente ausentes. Más interesante es el hecho de que en la versión hebrea de Jer 39:8 no se menciona ni siquiera la quema del templo. Algunos autores, siguiendo a Jer 52:13 y 2 Re 25:5, sugieren insertar “y el Templo de Yahvé”

⁵ Emanuel Tov, *The Greek & Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, VTSup 79, Leiden, Brill, 1999, pp. 363-364.

en Jer 39:8.⁶ Sin embargo, hay muchas razones para creer que la inclusión de Jer 39:4-13 ocurrió *antes* que la adición de Jer 52, en especial el hecho de que no habría ninguna razón para insertar el relato de la huida del rey y la caída de la ciudad una vez que Jer 52 estaba en su lugar.⁷

Pistas adicionales nos proporciona la historia del asesinato de Godolías, el gobernador designado por los babilonios. Jer 41:5 menciona que luego de su asesinato, el homicida, de nombre Ismael, también asesinó a un grupo de ochenta personas en camino a presentar oblaciones en incienso “a la Casa de Yahveh”. Aunque la interpretación tradicional aduce que los peregrinos iban a Jerusalén a llorar por la *destrucción* del templo,⁸ Nevins ha sugerido recientemente que el texto explícitamente establece que el templo estaba intacto meses después de haber sido tomado por los babilonios, y que por lo tanto el tiempo que va desde la caída de la ciudad a la quema del templo es más largo que lo usualmente asumido. En las palabras de Nevins, “la evidencia más temprana para una fecha más tardía (*i.e.* Jer. 41:4-7) probablemente precede a la evidencia más temprana para la fecha tradicional (*i.e.* 2 Re 25:8-12). Y en lo que podría ser el relato más temprano de la caída de Jerusalén (*i.e.* la versión de los LXX de Jer 39), no hay mención de la quema de la ciudad”.⁹

Aunque la solución de Nevins a la cuestión de cuándo ocurrió la destrucción del templo debe tomarse con cautela (él sugiere que el hecho tomó lugar como represalia por el asesinato de Godolías),¹⁰ una cosa es clara: la tradición de la caída de Jerusalén no es monolítica, sino que está compuesta de diferentes ediciones textuales, realizadas en tiempos diferentes. La tradición fue llenada progresivamente con detalles: una primera edición dató la destrucción de la ciudad justo después de haber sido tomada (Jer 39 LXX), un suceso posiblemente seguido por la que-

⁶ Por ejemplo, William L. Holladay, *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26-52*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, p. 269.

⁷ Véase un examen detallado en Nevins, *op. cit.*, p. 11; *cf.* también Tov, *op. cit.*, p. 368.

⁸ Por ejemplo, Holladay, *op. cit.*, p. 297.

⁹ Nevins, *op. cit.*, pp. 8-10.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 20-21.

ma del templo luego del homicidio de Godolías (Jer 41:4-7); una segunda edición dató la quema del templo junto con la destrucción de la ciudad (2 Re 25:8-10); una tercera edición meramente repitió la fecha propuesta por la segunda edición (Jer 39:8 TM). Es importante notar que esto no niega los hechos históricos detrás del texto tal cual está presente hoy: a ninguna de estas capas de edición se le debe otorgar más peso que a las otras, más aún cuando las fechas absolutas de su composición son desconocidas. Sin embargo, la composición en capas de la tradición de la caída de Jerusalén demuestra que la memoria historia judía acerca de los sucesos de 586 a.n.e. estaba en constante flujo y que detalles importantes, tales como la secuencia cronológica de los hechos y (como veremos posteriormente) el papel de los edomitas en ellos, pertenecen a capas de ediciones tardías.

Otro relato paralelo de la caída de Jerusalén es provisto por 2 Crón 36:17-19, que parece seguir la misma línea de lo contado por 2 Reyes, aunque bajo el particular punto de vista teológico del Cronista. Aquí, de nuevo, no hay otro pueblo sobre el cual echar la culpa del desmantelamiento del templo más que los babilonios, aquí actuando como agentes del castigo divino:

Entonces [Yahvé] hizo subir contra ellos [*i.e.*, los líderes, sacerdotes y el pueblo de Judá] al rey de los caldeos, que mató a espada a los mejores en la Casa de su santuario, sin perdonar a joven ni a doncella, a viejo ni a canoso; a todos los entregó Dios en su mano. Todos los objetos de la Casa de Dios, grandes y pequeños, los tesoros de la Casa de Yahveh y los tesoros del rey y de sus jefes, todo se lo llevó a Babilonia. *Incendiaron* la Casa de Dios y *derribaron* las murallas de Jerusalén: *pegaron fuego* a todos sus palacios y destruyeron todos sus objetos preciosos.

Es de destacar que el texto masorético de 2 Crón 36:19 presenta los dos casos del verbo “quemar” (שרף) y “derribar” (נרץ) en plural, contradiciendo las líneas previas en las cuales los verbos están en singular. ¿A quiénes se refiere el pasaje? La respuesta más fácil, y la que han seguido la mayoría de los estudiosos bíblicos, es que en esta sección el autor está siguiendo básicamente a 2 Re 25:8-10 y Jer 52:12-13, haciendo referencia a Nebuzaradán y las tropas caldeas.¹¹ Sin embargo, como vere-

¹¹ Por ejemplo, Jacob Myers, *II Chronicles*, AB 13, Garden City, Doubleday, 1965, p. xxi.

mos más adelante, es posible una interpretación más interesante acorde con el trasfondo político-religioso en el cual fue escrito el texto.

Es en ciertas composiciones proféticas y literarias que por primera vez vemos la acusación de que los edomitas tomaron parte en la caída de la ciudad, ya sea como agentes directos en la destrucción o como meros espectadores pasivos, aunque jubilosos. Una característica que todas las alusiones tienen en común es su carencia de detalles históricos, lo que demuestra el poco conocimiento que tenían los autores respecto de los sucesos de 586 a.n.e. Aún más importante: estos pasajes son presentaciones muy teatrales en las que los edomitas siempre se llevan la peor parte.¹² Dos pasajes, Sal 137:7 y Abd 1:11, son muy importantes porque reflejan la creencia de que los edomitas participaron en la destrucción de Jerusalén. El libro de Abdías fue probablemente compuesto al mismo tiempo que el de Jeremías, y está casi enteramente referido al “problema” edomita. La referencia al comportamiento edomita en 586 a.n.e. es particularmente gráfica: “El día que te quedaste a un lado, cuando extranjeros llevaban su ejército cautivo, cuando entraban extraños por sus puertas, y sobre Jerusalén echaban suertes, tú eras como uno de ellos” (Abd 1:11). Edom es además acusado de violencia contra su hermano (v. 10), de alegría y placer en el día de la desgracia de su hermano (vv. 12-13a), de saquear sus posesiones (v. 13b) y de asesinar a los fugitivos (v. 14a). El relato de Sal 137:7 está, de manera similar, lleno de expresiones vívidas: “Acuérdate, Yahveh, contra los hijos de Edom, del día de Jerusalén, cuando ellos decían: ¡Arrasad, arrasadla hasta sus cimientos!” Un punto importante es que estos pasajes no proveen de detalles acerca de la participación edomita en la caída de Jerusalén. No aparecen ni las acciones específicas ni los nombres de los comandantes edomitas.

¹² Para las siguientes referencias, véanse los detallados estudios de Bartlett, *op. cit.*, pp. 151-157; Bert Dicou, *Edom, Israel's Brother and Antagonist. The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story*, JSOT serie suplementaria 169, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994; Beth Glazier-McDonald, “Edom in the Prophetic Corpus”, en Diana V. Edelman (ed.), *You Shall Not Abhor an Edomite for He is Your Brother. Edom and Seir in History and Tradition*, Atlanta, Scholars Press, 1995, pp. 23-32.

Difusos recuerdos similares están dispersos en algunas profecías que acusan a los edomitas de conducta impropia respecto de sus “hermanos”, aunque cualquier detalle histórico está, de nuevo, ausente. Am 1:11 recuerda vívidamente la imagen del pérfido Edom que apuñaló por la espalda a su hermano: “por haber perseguido *con espada a su hermano*, ahogando toda piedad, por mantener para siempre su cólera, y guardar incesante su rencor”.¹³ Joel 4:19 trae de nuevo el leitmotiv del ataque traicionero, acusando a Edom de la “violencia contra los hijos de Judá, por haber derramado *sangre inocente* en su tierra”. De la misma manera, el libro de Ezequiel se refiere a los “grandes crímenes” cometidos por Edom (Eze 25:12), entre los cuales uno es particularmente ilustrativo: “haber entregado a la espada a los hijos de Israel el día de su desastre” (Eze 35:5). Para resumir estos pasajes, su actitud negativa es obvia y no hay duda sobre la animosidad de los autores bíblicos contra Edom, quienes parecen sinceramente creer en la responsabilidad edomita en el cataclismo de Judá. Es completamente posible que Edom celebrara e incluso actuara por omisión contra Judá, tomado ventajas territoriales y económicas de su colapso. Sin embargo, no hay evidencias de su intervención directa en el ataque o saqueo de Jerusalén.

Con el tiempo la tradición de la participación de los edomitas en la caída de Jerusalén parece haber adquirido prominencia entre algunos círculos judíos. El libro de 1 Ésdra, del cual una versión sobrevive en los LXX, incorpora partes de 2 Crónicas, Ezra y Nehemías y contiene la más grave acusación contra los edomitas: la de haber incendiado el Primer Templo. En una historia ficticia, el judío Zorobabel le recuerda al rey persa Darío que él había prometido reconstruir el templo que había sido destruido hace tiempo: “tú también hiciste un voto para reconstruir el templo que los edomitas (*gr. Idoumaioi*) quemaron cuando Judea fue asolada por los caldeos” (1 Esd 4:45).¹⁴

¹³ Para la fecha exilica o posexilica de estos pasajes, véase Juan Manuel Tebes, “La terminología diplomática en los oráculos de Amós contra Tiro y Edom (Am 1,9-12)”, *Aula Orientalis*, vol. 24, 2006, pp. 239-249.

¹⁴ Richard J. Coggings y Michael Anthony Knibb, *The First and Second Books of Esdras*, Cambridge Bible Commentary, New English Bible, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 32.

Dado lo tardío de la composición de 1 Esdras (el libro es generalmente datado entre los siglos tercero y primero a.n.e.), la mayoría de los estudiosos ha descartado la veracidad histórica de este pasaje.¹⁵ Lindsay, sin embargo, ha sugerido no desechar tan fácilmente esta viñeta histórica. Él trae a colación el texto de 2 Crón 36:19 que hemos estudiado, sugiriendo que la utilización en este versículo de verbos en plural para denotar a los autores de la destrucción y quema de Jerusalén y su templo es una velada alusión a los edomitas. En palabras de Lindsay, “podríamos quizá conjeturar que los edomitas fueron colaboradores de los babilonios”.¹⁶

Los investigadores que han tratado de elucidar los hechos históricos detrás de estos relatos no acuerdan en la cuestión del comportamiento edomita en este momento crucial. Algunos arguyen que se debe confiar en estas fuentes, en la creencia de que reflejan el hecho histórico de que los edomitas participaron, o al menos proveyeron de algún tipo de cooperación, en el ataque a Jerusalén. Por ejemplo, Glazier-McDonald ha apuntado que “[a] menos que los edomitas fueran extremadamente miopes, ellos vieron a los babilonios venir y reconocieron que su supervivencia significaba la disociación de Jerusalén”.¹⁷ Al contrario, el decano de los estudios sobre los edomitas, J. Bartlett, ha adoptado un punto de vista algo más escéptico, defendiendo la inocencia de los edomitas en los hechos de 586 a.n.e. En su opinión, fue el prejuicio, más que acontecimientos históricos verdaderos, lo que llevó a los escritores judíos a inventar la tradición de la intervención edomita. En palabras de Bartlett:

[u]na revisión de las quejas hechas contra Edom por los escritores del periodo posexilico muestra claramente su prejuicio y falta de pruebas circunstancial es [...] Cuando Judá calló frente a los babilonios, y Edom permaneció indemne, fue inevitable el lenguaje duro contra Edom; naturalmente tal enemigo en los límites de Judá codiciaba la tierra, se regodearía con las aflicciones de Judá, mataría fugitivos, se uniría en el

¹⁵ Bartlett, *op. cit.*, p. 155.

¹⁶ John Lindsay, “Edomite Westward Expansion: The Biblical Evidence”, *Ancient Near Eastern Studies*, vol. 36, 1999, p. 72.

¹⁷ Glazier-McDonald, *op. cit.*, p. 28; véase también Nevins, *op. cit.*, pp. 7-8.

saqueo, y eventualmente sería acusado, muy injustamente, de la catástrofe más dolorosa de todas, el incendio del templo.¹⁸

Como será a esta altura claro por el razonamiento que estamos siguiendo, sugiero que, en la línea del trabajo de Bartlett, la tradición de la participación edomita en el saqueo de Jerusalén no estuvo basada en los sucesos históricos de 586 a.n.e., sino más bien en cómo los judaítas *percibieron* el comportamiento de los edomitas en éste y otros periodos históricos. Más aún, sugiero que esta percepción puede ser equiparada con las tradiciones de la era moderna conocidas como de la “puñalada por la espalda”.

Catástrofes nacionales y las tradiciones de la “puñalada por la espalda”

Uno de los más importantes debates en las ciencias sociales ha sido el referido a la existencia, o inexistencia, de naciones y nacionalismo en el mundo antiguo. Algunos estudiosos, llamados “modernistas”, arguyen que la ideología del nacionalismo emergió en Europa occidental en los siglos XVIII y XIX, al calor del crecimiento del capitalismo de mercado, la declinación de la religión, la emergencia de nuevos modos de comunicación y la formación de las naciones-Estado modernas; estando el último fenómeno indisolublemente ligado a la necesidad de generar apoyo de masas a través de las ideologías de unión “nacional” y étnica.¹⁹ Otros autores, sin embargo, han defendido que aunque las naciones-Estado surgieron en la era moderna, es posible encontrar grupos nacionales en todo el globo en tiempos modernos y premodernos, incluso en la antigüedad. Aquéllos que

¹⁸ Bartlett, *op. cit.*, p. 157.

¹⁹ La bibliografía sobre el nacionalismo es inmensa. Para el punto de vista “modernista”, véase principalmente Elie Kedourie, *Nationalism*, ed. original: 1960, Oxford, Blackwell, 2004; Hugh Seton-Watson, *Nations & States: An Inquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Londres, Methuen, 1977; Benedict Anderson, *Imagined Communities*, ed. original: 1983, Londres, Verso, 2003; Ernst Gellner, *Nations and Nationalism*, 1a. ed., 1983, Oxford, Blackwell, 2006; Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, 1ra. ed.: 1990, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

postulan este punto de vista, conocidos como “perennialistas”, establecen que es manifiestamente falso medir las naciones y el nacionalismo conforme el caso de las naciones-Estado occidentales modernas, en la medida en que las comunidades premodernas exhiben características bastante distintas de aquel tipo ideal.²⁰ Smith llama a estos grupos *etnias*, y las define como una forma de comunidad humana con “mitos de ascendencia común, memorias compartidas y uno o más elementos de cultura común, tales como lengua, religión y costumbres, y un sentimiento de solidaridad, al menos entre las elites”.²¹

Sólo recientemente los estudios sobre nacionalismo han tocado el campo de los estudios bíblicos. Los investigadores bíblicos que trabajan el tema tienden a estar de acuerdo en que es en el periodo posexílico cuando emergió el nacionalismo cultural judío.²² Grosby identificó varios conceptos que son centrales en la identidad nacional judía en la antigüedad: una colectividad transclan y transtribal (“todo Israel”) unida por lazos genea-

²⁰ Entre los principales sostenedores de la vertiente “perennialista”, debe citarse a Anthony D. Smith, entre cuyas muchas obras están *National Identity, Ethnonationalism in Comparative Perspective*, Reno, University of Nevada Press, 1993; *The Ethnic Origins of Nations*, 1ra. ed.: 1986, Oxford, Blackwell, 2002; *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, Londres, Routledge, 1998; *Myths and Memories of the Nations*, reimpr., Oxford, Oxford University Press, 2002; *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, The Menahem Stern Jerusalem Lectures, Hanover, University Press of New England, 2000; *The Antiquity of Nations*, Cambridge, Polity Press, 2004; *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2003; *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*, Londres, Taylor & Francis, 2009. Otros trabajos en esta línea son Aviel Roshwald, *The Endurance of Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; Steven Grosby, *Nationalism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, *op. cit.*, 2005.

²¹ Smith, *Antiquity*, p. 135.

²² Véanse especialmente los trabajos de Steven Grosby, “Kinship, Territory, and the Nation in the Historiography of Ancient Israel”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 105, 1993, pp. 3-18; “Borders, Territory and Nationality in the Ancient Near East and Armenia”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 40, 1997, pp. 1-29; “The Chosen People of Ancient Israel and the Occident: Why Does Nationality Exist and Survive?”, *Nations and Nationalism*, vol. 5, núm. 3, 1999, pp. 357-380; *Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2002; *Nationalism, op. cit.* En esta tendencia también deben incluirse Doron Mendels, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, 3a. ed., Nueva York, Doubleday, 1997; David Aberbach, “The Roman-Jewish Wars and Hebrew Cultural Nationalism”, *Nations and Nationalism*, vol. 6, núm. 3, 2000, pp. 347-362; David Godblatt, *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

lógicos, con una supuesta línea común Abraham-Isaac-Jacob-comunidad; un territorio delimitado; y los conceptos sagrados de tierra, Dios, Estado y ley, que deben seguirse en el día a día.²³ Mendels identificó al templo, el territorio, la realeza, el sacerdocio y el ejército como los símbolos prevaletentes a partir de los cuales la comunidad judía se identificó durante la convulsionada era helenística-romana.²⁴ De la misma manera, Goodblatt consideró a la identidad nacional judía como una creencia en una ascendencia común y una cultura compartida que se expresaba a través de varios mecanismos, entre ellos la lectura pública de la escritura, la reverencia por la antigüedad y la revitalización de la lengua hebrea.²⁵

La guerra es un poderoso agente en el surgimiento y desarrollo de ideas nacionales. Toda sociedad, ya sea moderna o premoderna, que haya experimentado una victoria o derrota en batalla, recorre un camino de rápidos cambios en la arena social, política y, lo más importante, ideológica. Mientras que los pueblos victoriosos enfrentan nuevos desafíos con su nuevo estatus internacional o interregional, las sociedades derrotadas tienen que lidiar con temas no menos urgentes, desde la reconstrucción de las instituciones sociopolíticas a la recuperación de la estructura económica. Pero quizás el problema más difícil para las comunidades derrotadas de posguerra es tener que lidiar con la derrota.

Un análisis de los estudios sobre sociedades derrotadas modernas demuestra que éstas experimentan desarrollos muy similares en las esferas social e ideológica: nacionalismo cultural, “edad dorada” de creatividad artística, académica y científica;²⁶ sentimientos de humillación y vergüenza, y consecuente búsqueda de venganza contra el pueblo causante de la debacle nacional u otros grupos internos;²⁷ chauvinismo, xenofobia y racismo; leyendas de la “causa perdida”, un mundo romántico

²³ Grosby, *Biblical*, *op. cit.*, pp. 22 y ss.

²⁴ Mendels, *op. cit.*

²⁵ Goodblatt, *op. cit.*

²⁶ Wolfgang Schivelbusch, *The Culture of Defeat: On National Trauma, Mourning, and Recovery*, Nueva York, Metropolitan Books, 2003, pp. 103 y ss.

²⁷ Robert E. Harkavy, “Defeat, National Humiliation, and the Revenge Motif in International Politics”, *International Politics*, vol. 37, 2000, pp. 345-368; Schivelbusch, *op. cit.*, pp. 103 y ss.

e idealizado anterior a la derrota;²⁸ mito del “castigo divino”, consecuencia de que el pueblo abandonó a Dios en favor de la arrogancia y el materialismo.²⁹

En este contexto de actitudes negativas y pesimistas que nacen de las derrotas nacionales, los mitos de la “puñalada por la espalda” tienen amplio suelo fértil para desarrollarse. Aunque los detalles particulares difieren de un caso al otro, el tipo ideal de la noción de la “puñalada por la espalda” es aquella que atribuye la derrota militar no primariamente a la mala *performance* del ejército nacional en batalla, sino más bien a las actividades de algunos grupos *dentro* de la comunidad nacional que, actuando deliberadamente o por omisión, supuestamente ayudaron a que la derrota se materializara. A estos chivos expiatorios sociales se les atribuye tradicionalmente características negativas (son tratados como traidores, asesinos, materialistas, seguidores de falsos cultos, etcétera) que van más allá de su rol percibido en la catástrofe nacional. En consecuencia, se desarrolla una política social y política cuyo objetivo es evitar el contacto e incluso castigar a dichos grupos.

De lejos, la concepción de chivo expiatorio social más investigada es la *Dolchstoßlegenden* (“leyenda de la puñalada de daga”) surgida en Alemania luego de la primera guerra mundial. En noviembre de 1918, la Alemania imperial se rindió a los países de la Entente, poniendo fin al conflicto mundial de cinco años. Lo que siguió fue dramático para Alemania. Las penurias económicas llegaron a un pico en ese año, llevando a un extendido descontento social y turbulencia política, en forma de revueltas en el ejército, huelgas en la industria de armamento y revoluciones por todas partes. La Casa de Hohenzollern fue obligada a abdicar, gobierno que fue reemplazado rápidamente por una república parlamentaria, la llamada República de Weimar. Bajo las estipulaciones del Tratado de Versalles de 1919, las naciones aliadas consideraron a Alemania responsable del comienzo de la contienda y le impusieron condiciones muy

²⁸ Cf. Jeffrey Kimball, “The Stab-in-the-Back Legend and the Vietnam War”, *Armed Forces and Society*, vol. 14, núm. 3, 1988, p. 451; Schivelbusch, *op. cit.*, pp. 37 y ss.

²⁹ Richard Steigmann-Gall, *The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity, 1919-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 15-16.

duras. De más está decir: esta paz “cartaginesa” tuvo efectos fatales en la estructura social y política de Alemania, a la vez que la sensación de humillación se vio exacerbada por el hecho de que el ejército alemán había estado luchando en territorios extranjeros durante el entero periodo de la guerra, mientras que la guerra contra Rusia ya había sido ganada en marzo de 1918 (Tratado de Brest-Litovsk). La explicación de la “puñalada por la espalda” rápidamente ganó credibilidad cuando el Tratado de Versalles no fue firmado por el gobierno imperial, sino por la república que le siguió. La totalidad del espectro político de derechas centró la atención en los “criminales de noviembre”, una expresión que se refería a una laxa combinación de políticos de la nueva república, principalmente socialistas, aunque también algunos católicos, judíos y comunistas.³⁰

Poco antes de que la guerra terminara muchos alemanes comenzaron a preguntarse por qué el curso de la guerra no estaba de su lado. Tal terrible derrota sin haber sido derrotados realmente en batalla —o al menos eso era lo que muchos alemanes pensaban— no podía explicarse fácilmente. Si Alemania no había sido derrotada en batalla entonces la razón debía buscarse entre los mismos alemanes: “alguien” en casa (el “frente doméstico”) había saboteado los esfuerzos de guerra de los nobles alemanes durante todo el conflicto. Esto fue el comienzo de la noción de que alguien —ciertamente no “nosotros”— debía ser culpado por el desastre militar de 1918. Se acredita la primera utilización del término *Dolchstoß* (“puñalada de daga”) a un miembro de centro del Reichstag, quien en noviembre de 1918 defendió la continuación de la guerra, de lo contrario “atacaríamos el frente de batalla por la retaguardia y le daríamos una puñalada por la espalda (*Dolchstoß*)”.³¹ El término solo ganaría popularidad cuando el mariscal de campo, Paul von Hindenburg, y el jefe del Estado Mayor Adjunto, Eric Ludendorff —los cuales habían formado desde 1916 el Alto Comando Militar, convirtiéndose en los líderes

³⁰Michael Berkowitz, *The Crime of My Very Existence. Nazism and the Myth of Jewish Criminality*, Berkeley, University of California Press, 2007, p. 15.

³¹Boris Barth, *Dolchstoßlegenden und politische Desintegration. Das Trauma des deutschen Niederlage im Ersten Weltkrieg 1914-1933*, Schriften des Bundesarchivs 61, Düsseldorf, Droste Verlag, 2003, p. 148.

virtuales de la Alemania en guerra en la llamada “dictadura silenciosa”— aparecieron en 1919 frente a una comisión del Reichstag que investigaba los orígenes de la guerra y la posterior derrota. La teoría de la “puñalada por la espalda” encajaba perfectamente en el pedido de inocencia de Hindenburg y Ludendorff, quienes se desligaron de cualquier responsabilidad en el descalabro bélico.

En conclusión, la finalización de la guerra trajo consigo hondos sentimientos de humillación y deseos de venganza, que los conservadores y nacionalistas canalizaron contra socialistas, comunistas y judíos, quienes muy frecuentemente eran vistos como un único grupo. Como ha señalado Bartov:

el “judío” vino a representar también la totalidad de los enemigos externos de Alemania, sirviendo como la encarnación del bolchevismo y la plutocracia tanto como la causa de la “puñalada por la espalda” y todas las desgracias que le siguieron. De aquí que la ansiedad psicológica individual, las amenazas sociales domésticas y los oponentes militares externos se mezclaron en una imagen de un enemigo elusivo, aunque todavía bien poderoso, “el judío”.³²

El mito de la “puñalada por la espalda”, tan exitosa en la Alemania de entreguerras, fue una explicación muy popular para explicar severas derrotas militares en otras sociedades contemporáneas. La revolución china y la subsiguiente guerra en Corea dieron munición para la caza de brujas de “comunistas” del senador McCarthy entre intelectuales y artistas estadounidenses y en todos los niveles de la administración federal, incluso en el ejército.³³ El fracaso militar en Vietnam dio fuerza a la idea entre muchos estadounidenses de que el esfuerzo de guerra había sido sabotado en el frente doméstico por “la prensa, el movimiento antiguerra, los izquierdistas, liberales, presidentes demócratas, el congreso y los intelectuales de estrategia civiles”,³⁴ y algunos elementos de este mito parecen haber emergido de nuevo durante la reciente guerra

³² Omer Bartov, “Defining Enemies, Making Victims: Germans, Jews, and the Holocaust”, *The American Historical Review*, vol. 103, núm. 3, 1998, p. 779.

³³ Cf. Ole R. Holsti y James M. Rosenau, “Vietnam, Consensus, and the Belief Systems of American Leaders”, *World Politics*, vol. 32, núm. 1, 1979, p. 11.

³⁴ Kimball, *op. cit.*, p. 438.

en Irak.³⁵ Gran Bretaña tuvo su cuota de nociones de chivo expiatorio durante la intervención en Suez en 1956, cuyo fracaso se atribuyó a los miembros laboristas del Parlamento que se habían opuesto a la aventura militar.³⁶ Desafortunadamente, no se ha realizado ninguna investigación seria sobre la existencia de mitos de “puñalada por la espalda” en la historia antigua.

Los edomitas en Judá y el desarrollo de la tradición del chivo expiatorio

Un aspecto a menudo descuidado en el estudio de Judá de finales de la Edad del Hierro es la presencia de población edomita viviendo frente a frente con la población judaíta. Investigaciones arqueológicas en el Negev han proporcionado pruebas sustanciales de la aparición de rasgos culturales, particularmente cerámica local e importada, similar a la encontrada en Transjordania meridional, el antiguo Edom. Este cultural material “edomita” (como se la ha llamado), que comenzó a aparecer a fines del siglo VIII y se desarrolló hasta principios del VI a.n.e., está principalmente compuesta de cerámica y objetos cúlticos, más un número de inscripciones con nombres “edomitas”.³⁷ Santuarios “edomitas” fueron fundados al lado de rutas comerciales en Horvat Qitmit y en Hazeva.³⁸ La presencia de estos rasgos culturales en el Negev ha dado lugar a numerosas hipótesis. Algunos estudiosos son de la idea de que el material cultural “edomita” apareció a la par de la expansión territorial edomita en el área.³⁹ Más tentadora es la hipótesis propuesta por otros investigadores de que la presencia de cultural

³⁵ Kevin Baker, “Stabbed in the Back! The Past and Future of a Right-Wing Myth”, *Harper's Magazine*, junio de 2006, pp. 31-42.

³⁶ Leon D. Epstein, “Partisan Foreign Policy. Britain in the Suez Crisis”, *World Politics*, vol. 12, núm. 2, 1960, p. 213.

³⁷ Itzhaq Beit-Arieh, “Judean-Edomite Rivalry in the Negev”, *Qadmoniot*, vol. 36, 2003, pp. 66-76 (en hebreo).

³⁸ Itzhaq Beit-Arieh, *Horvat Qitmit: An Edomite Shrine in the Biblical Negev*, Monograph Series of the Institute of Archaeology 11, Tel Aviv, Institute of Archaeology, Tel Aviv University, 1995; Rudolph Cohen y Yigal Yisrael, *On the Road to Edom: Discoveries from 'En Hazeva*, Jerusalem, The Israel Museum, 1995.

³⁹ Lindsay, *op. cit.*, Beit-Arieh, “Rivalry”, *op. cit.*

material “edomita” al oeste del Wadi Arabá refleja fenómenos culturales, migraciones pastorales o los patrones comerciales del periodo.⁴⁰ Cualesquiera sean las razones de esta aparición de restos arqueológicos y epigráficos en el Negev, ellos claramente indican que las poblaciones locales cruzaban regularmente el Wadi Arabá en movimientos de ida y vuelta, y en paralelo se desarrollaba una lenta pero persistente migración de población, cultural material e ideas desde Edom hacia Judá desde finales del siglo VIII a.n.e.⁴¹

Varias líneas de evidencia adicional en la Biblia hebrea y en fuentes epigráficas contemporáneas apuntan a la presencia de gente con nombres “edomitas” en la Judá de la Edad del Hierro. El nombre bíblico más obvio es Obededom (עבד־אֶדוֹם).⁴² Un

⁴⁰ Israel Finkelstein, *Living on the Fringe. The Archaeology and History of the Negev, Sinai and Neighbouring Regions in the Bronze and Iron Ages*, Monographs in Mediterranean Archaeology 6, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, pp. 139-144; Lily Singer-Avitz, “Beersheba—A Gateway Community in Southern Arabian Long-Distance Trade in the Eighth Century B.C.E.”, *Tel Aviv*, vol. 26, 1999, pp. 1-75; Piotr Bienkowski y Eveline van der Steen, “Tribes, Trade and Towns: A New Framework for the Late Iron Age in Southern Jordan and the Negev”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, vol. 323, 2001, p. 36.

⁴¹ Juan Manuel Tebes, “Assyrians, Judaeans, Pastoral Groups, and the Trade Patterns in the Late Iron Age Negev”, *History Compass*, vol. 5, núm. 2, 2007, pp. 619-631; *Centro y periferia en el mundo antiguo. El Negev y sus interacciones con Egipto, Asiria, y el Levante en la Edad del Hierro (1200-586 a.n.e.)*, ANEM 1, Buenos Aires, SBL & CEHAO, 2008, pp. 87-88.

⁴² Cuatro individuos en la Biblia hebrea llevan este nombre: Obededom de Gat, en cuya casa estuvo almacenada el Arca de Dios en los tiempos de David (2 Sam 6:10-12; 1 Crón 13:13-14); Obededom ben Yedutún, un levita, portero en el reinado de David que actuaba como músico durante y luego del periodo en el que el Arca fue mudada a Jerusalén (1 Crón 15:18,21,24-25; 16:5,38); Obededom el coraita, un portero de nuevo durante los tiempos de David, trabajando en la entrada meridional del recinto del templo, quien tuvo muchos hijos (1 Crón 26:1-19); y Obededom, el custodio de los tesoros del templo durante el reinado de Amasías (2 Crón 25:24). El nombre Obededom ha sido tradicionalmente traducido como “sirviente de Edom” (D. L. Thompson, “Obed-Edom”, *The Anchor Bible Dictionary*, David N. Freedman [ed.], Nueva York, Doubleday, 1992, vol. V, pp. 5-6), “sirviente de (el dios) Edom” (Francis Brown, Samuel R. Driver y Charles A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Oxford University Press, 1957) y nombres similares (“él, quien sirve a los edomitas”: Wilhem Gesenius y Samuel P. Tregelles, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, Nueva York, Wiley & Sons, 1893, p. DCI), y generalmente tratado como no yavista. Se ha sugerido que Edom en este contexto es el nombre de una divinidad (W. W. Graf Baudissin, *Adonis und Esmun*, Leipzig, JC Hinrichs, 1911, p. 45; Stanley A. Cook, , *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology*, The Schweich Lectures on Biblical Archaeology, Londres, British Academy, 1930, pp. 109, 112; Emil G. Kraeling, “The Real Religion of Israel”,

posible segundo nombre edomita posee el elemento “Qos”, el principal dios edomita: Barcós (ברקוס), enumerado como cabeza de una familia de esclavos del templo (*nethinim*) que retornó a Jerusalén desde Babilonia en el periodo persa (Ésd 2:53; Neh 7:55).⁴³ El elemento teofórico Qos también parece estar presente en el nombre Cusaías (קושיהו), padre de Etán, un levita merarita, uno de los músicos que acompañaron el Arca de Dios en su retorno a Jerusalén durante los tiempos de David (1 Crón 15:17), usualmente identificado con el mismo Quisí (קישל), padre de Etán, en 1 Crón 6:44 y Quis (קיש) *ben* Abdí de 2 Crón 29:12.⁴⁴

Journal of Biblical Literature, vol. 47, 1928, p. 156, n. 81), que Engnell y Albright identificaron con el consorte de Resheph en el panteón egipcio y cananeo (Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1943, p. 165; William F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of two Contrasting Faiths*, ed. original: 1968, Winona Lake, Eisenbrauns, 2001, p. 140). Más aún, el nombre está probablemente relacionado con el fenicio *‘bd’m* (Franz L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, StP 8, Rome, Biblical Institute Press, 1972, p. 260).

⁴³ Algunos lexicones antiguos traducen Barcós como “pintor” (de רקם, adornar con colores; Gesenius y Tregel, *op. cit.*, p. CXLV) pero este significado ha sido superado por el conocimiento actual sobre el dios edomita Qos (קוס). El descubrimiento de fuentes epigráficas con el nombre arameo ברקוס, “hijo de Qos” (R.H. Shearer, “Barkos”, *The Anchor Bible Dictionary*, David N. Freedman [ed.], Nueva York, Doubleday, 1992, vol. I, p. 610; Ran Zadok, “Notes On the Biblical and Extra-Biblical Onomasticon”, *Jewish Quarterly Review*, vol. 71, 1980, p. 114), ha clarificado el carácter edomita de este nombre. Knauf traduce el nombre como “Qos resplandecía” a partir de paralelos lihyianitas y safáíticos (Ernest Axel Knauf, “Qôs”, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Karel van der Toorn, Bob Becking y Pieter W. van der Horst [eds.], 2a. ed., Grand Rapids, Eerdmans, 1999, p. 674).

⁴⁴ Se ha pensado tradicionalmente que este nombre significa “arco de Yahvé” (del hebreo, קוש, ser arqueado como un arco, de aquí קשת, arco; Gesenius y Tregel 1893, p. DCCXXX), aunque se han propuesto otras interpretaciones (Bauer lo relaciona con el verbo acadio *qāšu(m)*, *qāšu*, hacer una donación, conceder; Hans Bauer, “Die hebräischen Eigennamen als Sprachliche Erkenntnisquelle”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 48, 1930, p. 74). Bartlett ha sugerido que aquí tenemos una velada aparición del nombre divino Qos; de hecho la etimología del edomita Qos está probablemente relacionada con el árabe *qaus*, “arco” (Bartlett, *op. cit.*, pp. 200-204), y éste está relacionado con el significado del hebreo קוש. Knauf niega que el nombre Cusaías esté conectado con el edomita Qos, basado en el hecho de que Qos no es nunca escrito con ש en los textos cananeos y arameos (Knauf, *op. cit.*, p. 674). Sin embargo, hay evidencia al contrario: en el óstraco A6 de Hesbón (finales del siglo VI a.n.e.) aparece cierto individuo llamado *qšmlk*, un nombre que aparece también en la forma *qsmk* en otras fuentes (véase Frank Moore Cross, *Leaves from an Epigrapher’s Notebook: Collected Papers in Hebrew and West Semitic Paleography and Epigraphy*, Harvard Semitic Studies 51, Winona Lake, Eisenbrauns, 2003, pp. 90-93;

Dos referencias bíblicas adicionales apuntan a la presencia de edomitas o prácticas cúlticas edomitas en el antiguo Israel. El primer caso es el de Doeg (דוג o דוג) el edomita, “el más robusto de los pastores de Saúl” (1 Sam 21:7).⁴⁵ El segundo caso es el del rey judaíta Amasías quien, luego de derrotar a los edomitas, “introdujo los dioses de los seiríes; eligió los dioses de ellos, postróse ante ellos y les quemó incienso” (2 Crón 25:14).

La sutil aparición de gente portando nombres con características edomitas en la Biblia hebrea sugiere que la presencia de edomitas o judaítas con ascendencia edomita fue un factor distintivo en el periodo que va desde finales de la monarquía judaíta hasta la época persa. La mayoría, sino todos, de estos nombres aparecen en las genealogías sacerdotales en 1 Crónicas, Esdras y Nehemías, lo que apuntaría a la presencia de edomitas en la Jerusalén del periodo persa. Aunque a primera vista el número de nombres con características edomitas parece ser pequeño, éstos deben ser vistos en el marco de los otros nombres no israelitas en la Biblia hebrea: si son comparados con la presencia de nombres extranjeros en Jerusalén, los nombres edomitas ciertamente son una característica importante. En al menos dos casos (Obededom y Cusaías), el texto bíblico se refiere a personajes con nombres edomitas en el periodo davídico. Por lo tanto, surge la cuestión de si estas referencias apuntan a la presencia de edomitas en la Judá del siglo X a.n.e. o son en verdad una extrapolación de una situación común en la época persa. Como veremos a continuación, la evidencia disponible apoya la segunda opción.

La emergencia del nacionalismo judío y la tradición de la “puñalada por la espalda”

El año 586 a.n.e. constituyó una catástrofe hasta ese momento sin igual para los judaítas: perdieron su reino, monarca, te-

“Personal Names in the Samaria Papyri”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, vol. 344, 2007, p. 84).

⁴⁵ Cf. Shawn Zelig Aster, “What Was Doeg the Edomite’s Title? Textual Emendation versus Comparative Approach to Samuel 21:8”, *Journal of Biblical Literature*, vol. 122, 2003, pp. 353-361.

ritorio y templo. Más aún, fueron llevados cautivos a Babilonia. Tal como ocurrió en muchas sociedades modernas, esta tragedia nacional constituyó un enorme golpe material y psicológico. Estas circunstancias llevaron a una serie de preguntas para las cuales no tenían respuestas adecuadas. La derrota trajo, como en casos similares, sentimientos de vergüenza y humillación, como puede verse fácilmente en obras bíblicas como Lamentaciones o Ezequiel. Al mismo tiempo, la derrota significó un incentivo para la creatividad cultural: ésta fue la “edad dorada” de los escritos proféticos, pero también del establecimiento de la Ley Mosaica, la consolidación del culto y la liturgia, y el comienzo de la tradición judía de historiografía y poesía.

Un argumento que inmediatamente se volvió popular para explicar el desastre nacional es que éste había sido un castigo divino por el constante rechazo de los judaítas, y en especial de los monarcas judaítas, a aceptar al único dios real y expulsar a los falsos ídolos. Éste es, en verdad, el paradigma que está detrás de los relatos de 2 Reyes y 2 Crónicas.⁴⁶

Posteriormente, comenzó a propagarse una explicación relacionada: la noción del chivo expiatorio. Alguien debía ser responsable por la terrible derrota. Como en casos de sociedades modernas derrotadas, grupos minoritarios dentro de la sociedad fueron vistos como la causa del desastre nacional. El reino de Judá poseía varios grupos minoritarios,⁴⁷ pero sólo uno sobre el cual poner el sello de culpabilidad: los edomitas. Los textos bíblicos preexílicos no muestran una gran hostilidad hacia los edomitas. De hecho, he defendido la hipótesis de que la tradición de la “hermandad” de Jacob y Esaú —antepasados epónimos de Israel y Edom, respectivamente—, junto con las listas genealógicas bíblicas conectando epónimos “edomitas” y judaítas, surgió en los márgenes meridionales del reino de Judá a finales del siglo VIII a.n.e.⁴⁸ La imagen que el Génesis presenta

⁴⁶ Sara Japhet, *I & II Chronicles: A Commentary*, OTL, Louisville, Westminster John Knox Press, 1993, p. 1072.

⁴⁷ Véase, por ejemplo, Benjamin Sass, “Arabs and Greeks in Late First Temple Jerusalem”, *Palestine Exploration Quarterly*, vol. 122, 1990, pp. 59-61.

⁴⁸ Juan Manuel Tebes, “‘You Shall Not Abhor an Edomite, for He is Your Brother’: The Tradition of Esau and the Edomite Genealogies from an Anthropological Perspective”, *Journal of Hebrew Scriptures*, vol. 6, núm. 6, 2006, pp. 1-30.

de Esaú es una que contrasta profundamente con las profecías posexílicas; en Génesis, Esaú es un cazador experto, aunque algo ingenuo, que es fácilmente engañado por su hermano.

El suceso que marcó un cambio drástico en la interpretación de la relación de Israel con Edom fue la caída de la monarquía judaíta y la destrucción de Jerusalén en 586 a.n.e. Las pocas evidencias de las que disponemos indican que los edomitas sobrevivieron la calamidad durante el reinado de Nabucodonosor. No hay registros de lo ocurrido con Edom en este periodo, pero es probable que no fuera hasta el reinado de Nabónido (555-539 a.n.e.) que Edom fuera subyugado por el poder babilónico.⁴⁹ Por lo tanto, en el punto más álgido de las desgracias judaítas, los edomitas estaban bien y seguros, y lo más probable es que se hayan regocijado del destino de su eterno enemigo vecino.

Para complicar más las cosas, los sucesos políticos y desarrollos demográficos en el periodo persa reforzaron la noción de la traición edomita. Recientes pruebas arqueológicas y epigráficas descubiertas en el sur de Israel demuestran que la inmigración de población transjordana en el área se aceleró tras el vacío creado por la caída del reino judaíta y la posterior cautividad babilónica, e incluso durante la laxa administración persa en el área. La prueba más significativa proviene de cientos de óstraca arameos descubiertos en el área entre Hebrón y Lajish, datados entre los siglos V y IV a.n.e., que poseen muchos nombres personales, la mayor parte nombres arameos, edomitas y árabes, con una minoría de nombres judaítas. Los nombres edomitas son identificados normalmente con el elemento teofórico Qos.⁵⁰ La población judaíta que retornó a Yehud, la

⁴⁹ Bradley L. Crowell, "Nabonidus, as-Sila', and the Beginning of the End of Edom", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, vol. 348, 2007, pp. 75-88.

⁵⁰ Véase André Lemaire, *Nouvelles Inscriptions Araméennes D'Idumée au Musée D'Israël*, Transeuphratène Supplement 3, París, Gabalda, 1996; "New Aramaic Ostraca from Idumea and Their Historical Interpretation", *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Oded Lipschits y Manfred Oeming (eds.), Winona Lake, Eisenbrauns, 2006, pp. 413-456; *Nouvelles Inscriptions Araméennes D'Idumée, Tome II*, Transeuphratène Supplement 9, París, Gabalda, 2002; Israel Eph'al y Joseph Naveh, *Aramaic Ostraca of the Fourth Century BC from Idumaea*, Jerusalén, The Magnes Press, The Hebrew University, Israel Exploration Society, 1996; Bezalel Porten y Ada Yardeni, "Social,

pequeña provincia persa de Palestina, debe haber visto la presencia de grupos edomitas en el territorio de la antigua Judá como una invasión real de tierra judaíta. Esto no hacía sino reforzar la idea de que los edomitas eran un pueblo traidor que había dado una “puñalada por la espalda” a Judá en su momento de mayor debilidad.

Las pruebas disponibles indican que los edomitas fueron el principal foco de la xenofobia de la población judaíta de Yehud, y el mito de la “puñalada por la espalda” uno de sus principales temas. No hay duda que la firme posición contra los matrimonios con población extranjera llevada a cabo por los líderes judaítas —tal como está reflejado en los libros de Esdras y Nehemías— estuvo reforzada por la actitud negativa respecto de los edomitas. Para decirlo claramente: si los edomitas habían tomado grandes extensiones de tierras del antiguo territorio judaíta, ¿por qué entonces no pensar (como 1 Esd 4:45 ciertamente lo hace) que ellos habían participado en el más aborrecible de los actos: el incendio del templo? El templo era crucial para la visión de la historia judaíta en la época persa. Se puede incluso especular que, para este momento, los recuerdos detallados del saqueo babilónico de Jerusalén fueron superados por tradiciones más fuertemente relacionadas con la realidad política del periodo persa. Ya que los babilonios no eran más el poder imperial en el Medio Oriente, la memoria de sus atrocidades no podía utilizarse como pieza de propaganda para los conflictos políticos en Yehud. De esta manera, la responsabilidad por el saqueo de Jerusalén debe haberse desplazado hacia los edomitas, una comunidad vecina con quien los judaítas tenían contactos conflictivos diarios. Así, los fracasos militares del reino judaíta frente al avance babilónico fueron vistos desde una nueva perspectiva: los judaítas habían sido apuñalados con perfidia por la espalda por la misma gente que ahora vivía junto a ellos, y con los cuales por lo tanto tenía que evitarse cualquier contacto.

Economic, and Onomastic Issues in the Aramaic Ostraca of the Fourth Century B.C.E.”, Lipschits y Oeming, *op. cit.*, pp. 457-488; Felice Israel, “Miscellanea Idu-mea III. L’onomastica in QOS: Gli ostraca dall’Idumea e un aggiornamento della lista”, *Fs. Claudio Saporetti*, Pisa, 2010, pp. 157-231.

Amit ha sugerido que el periodo posexilico vio la emergencia de “polémicas escondidas” que no eran mencionadas explícitamente en los textos bíblicos contemporáneos.⁵¹ Es evidente que los autores bíblicos no toleraban la actitud edomita en los últimos días de la monarquía judaíta, pero ninguno les atribuye (aparte del texto mucho más tardío de 1 Esdras) explícitamente la quema del templo. Si aceptamos la hipótesis de Lindsay de que en 2 Crón 36:19 hay una velada referencia a la alianza babilonia-edomita en 586 a.n.e., es válido preguntarse por qué los edomitas no fueron mencionados explícitamente en este pasaje. Quizás la tradición de la culpabilidad edomita era tan conocida entre los círculos judaítas que no era necesario mencionarlos por nombre. Otra explicación puede residir en el hecho de que el autor evitó aludir a los edomitas por miedo a la condena (intelectual y de otro tipo) de los edomitas que vivían en Yehud o incluso de la misma administración persa.

Ahora bien, la visión negativa relativa a los edomitas no fue abrazada totalmente por todos los judaítas de la época persa o helenística. Knoppers ha demostrado que las genealogías de Crónicas constituyen un consciente esfuerzo ideológico que, al establecer que los ancestros de Judá poseían fuertes lazos de parentesco con personajes no judaítas, buscaba propiciar una política más conciliatoria hacia los vecinos foráneos. Por ejemplo, al componer sus listas genealógicas el Cronista incorporó varios epónimos no judaítas en su red de familias y clanes judaítas, en particular grupos edomitas que vivían en el Negev.⁵²

Es una técnica narrativa común en Crónicas el traducir las posiciones político-religiosas de la comunidad de Yehud retroactivamente a la era davídica. Las genealogías de Crónicas fueron muy probablemente construidas durante una fase de consolidación de los puestos del alto sacerdocio, con el fin de negociar entre diferentes posiciones que competían.⁵³ En este

⁵¹ Yairah Amit, “Epoch and Genre: The Sixth Century and the Growth of Hidden Polemics”, *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Oded Lipschits y Joseph Blenkinsopp (eds.), Winona Lake, Eisenbrauns, 2003, pp. 135-151.

⁵² Gary N. Knoppers, “Intermarriage, Social Complexity, and Ethnic Diversity in the Genealogy of Judah”, *Journal of Biblical Literature*, vol. 120, 2001, pp. 15-30.

⁵³ Gary N. Knoppers, “The Relationship of the Priestly Genealogies to the

contexto, una interesante posibilidad es que algunos edomitas poseían, o reclamaban poseer, cargos cúlticos o litúrgicos en el culto a Yahvé en Jerusalén. Los varios nombres, estudiados anteriormente, con características edomitas encontradas en la Biblia hebrea sirven de apoyo a esta sugerencia. Debido a la tradición de enemistad entre judaítas y edomitas y los procesos demográficos que estaban ocurriendo en la era persa, no sería de extrañar que la asignación de cargos cúlticos en el templo de Jerusalén a sacerdotes por fuera del círculo judaíta causara tensiones entre la comunidad judaíta de Yehud. De este modo, registros escritos detallando la existencia de edomitas disfrutando de dichos cargos en un distante pasado podrían haber sido utilizados como pruebas para reclamos de puestos cúlticos en Jerusalén por edomitas que residían en Yehud. Que tres personajes con el mismo nombre sean presentados como viviendo en el reinado de David (como ocurre con Obedom) no hace sino insistir en el carácter artificial de estas listas y la necesidad de estudiar el trasfondo político-religioso de su composición. Tan ha concluido de manera convincente que “Obedom, un nombre no yahvista de origen étnico no israelita, es no sólo otro caso para el Cronista, donde la gracia de Yahvé abraza al extranjero que acepta de buena gana el yahvismo, sino también un caso digno de mención donde un extranjero se convierte en un merecido sacerdote de Yahvé”.⁵⁴ Esta aceptación del yahvismo tenía, no es necesario aclararlo, series connotaciones políticas. No es imposible pensar que las actitudes negativas hacia los edomitas, incluso la acusación de su participación en la caída de Jerusalén y la destrucción del templo, hayan escondido un esfuerzo por impedir que los edomitas o sus seguidores consigan cargos cúlticos en Jerusalén.

En resumen, parece claro que las narraciones bíblicas enfocadas en la culpabilidad de Edom no relatan hechos verídicos; son, más bien, ficciones literarias con un claro objetivo

History of the High Priesthood in Jerusalem”, Lipschits y Blenkinsopp, *op. cit.*, pp. 109-133.

⁵⁴Nancy Tan, “The Chronicler’s ‘Obedom’: A Foreigner and/or a Levite?”, *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 32, núm. 2, 2007, p. 230.

político. He mostrado cómo los textos bíblicos del periodo exílico y posexílico dieron vuelta a las tradiciones que mostraban cierta empatía hacia los edomitas, y proveyeron, en cambio, expresiones de xenofobia, aislacionismo y venganza provenientes de la profunda convicción del rol primordial de Edom en la caída de Judá y la destrucción de Jerusalén y su templo. En unos pocos siglos la imagen de Esaú entre los círculos judaítas se transformó de ser el ingenuo “hermano” de Jacob a ser acusado de tener sangre en sus manos, al traicionar a su “hermano” con la espada en su hora más oscura. ❖

Dirección institucional del autor:

Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente

Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras

Pontificia Universidad Católica Argentina

Av. Alicia Moreau de Justo 1500, Ed. San Alberto Magno

P.B. C1107AFD Buenos Aires, Argentina

Bibliografía

- ABERBACH, David, “The Roman-Jewish Wars and Hebrew Cultural Nationalism”, *Nations and Nationalism*, vol. 6, núm. 3, 2000, pp. 347-362.
- ALBRIGHT, William F., *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of two Contrasting Faiths*, ed. original: 1968, Winona Lake, Eisenbrauns, 2001.
- AMIT, Yairah, “Epoch and Genre: The Sixth Century and the Growth of Hidden Polemics”, en Oded Lipschits y Joseph Blenkinsopp (eds.), *Judah and the Judaeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2003, pp. 135-151.
- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities*, ed. original: 1983, Londres, Verso, 2003.
- ASTER, Shawn Zelig, “What Was Doeg the Edomite’s Title? Textual Emendation versus Comparative Approach to Samuel 21:8”, *Journal of Biblical Literature*, vol. 122, 2003, pp. 353-361.
- BAKER, Kevin, “Stabbed in the Back! The Past and Future of a Right-Wing Myth”, *Harper’s Magazine*, junio de 2006, pp. 31-42.
- BARTH, Boris, *Dolchstoßlegenden und Politische Desintegration. Das Trauma des Deutschen Niederlage im Ersten Weltkrieg 1914-1933*, Schriften des Bundesarchivs 61, Düsseldorf, Droste Verlag, 2003.

- BARTLETT, John R., *Edom and the Edomites*, JSOT serie suplementaria 77, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989.
- BARTOV, Omer, "Defining Enemies, Making Victims: Germans, Jews, and the Holocaust", *American Historical Review*, vol. 103, núm. 3, 1988, pp. 771-816.
- BAUDISSIN, W. W. Graf, *Adonis und Esmun*, Leipzig, JC Hinrichs, 1911.
- BAUER, Hans, "Die hebräischen Eigennamen als Sprachliche Erkenntnisquelle", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 48, 1930, pp. 73-80.
- BEIT-ARIEH, Itzhaq, *Horvat Qitmit: An Edomite Shrine in the Biblical Negev*, Monograph Series of the Institute of Archaeology 11, Tel Aviv, Institute of Archaeology, Tel Aviv University, 1995.
- , "Judean-Edomite Rivalry in the Negev", *Qadmoniot*, vol. 36, 2003, pp. 66-76 (en hebreo).
- BENZ, Franz L., *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, StP 8, Rome, Biblical Institute Press, 1972.
- BERKOWITZ, Michael, *The Crime of My Very Existence. Nazism and the Myth of Jewish Criminality*, Berkeley, University of California Press, 2007.
- BIENKOWSKI, Piotr y Eveline van der Steen, "Tribes, Trade and Towns: A New Framework for the Late Iron Age in Southern Jordan and the Negev", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, vol. 323, 2001, pp. 21-47.
- BROWN, Francis, Samuel R. Driver y Charles A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Oxford University Press, 1957.
- COGGINGS, Richard J. y Michael Anthony Knibb, *The First and Second Books of Esdras*, Cambridge Bible Commentary, New English Bible, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- COHEN, Rudolph y Yigal Yisrael, *On the Road to Edom: Discoveries from 'En Hazeva*, Jerusalén, The Israel Museum, 1995.
- COOK, Stanley A., *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology*, The Schweich Lectures on Biblical Archaeology, Londres, British Academy, 1930.
- CROSS, Frank Moore, *Leaves from an Epigrapher's Notebook: Collected Papers in Hebrew and West Semitic Paleography and Epigraphy*, Harvard Semitic Studies, núm. 51, Winona Lake, Eisenbrauns, 2003.
- , "Personal Names in the Samaria Papyri", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, vol. 344, 2007, pp. 75-90.

- CROWELL, Bradley L., "Nabonidus, as-Sila', and the Beginning of the End of Edom", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, vol. 348, 2007, pp. 75-88.
- DICOU, Bert, *Edom, Israel's Brother and Antagonist. The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story*, JSOT serie suplementaria 169, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994.
- ENGNELL, Ivan, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1943.
- EPH'AL, Israel y Joseph NAVEH, *Aramaic Ostraca of the Fourth Century BC from Idumaea*, Jerusalén, The Magnes Press-The Hebrew University, Israel Exploration Society, 1996.
- EPSTEIN, Leon D., "Partisan Foreign Policy. Britain in the Suez Crisis", *Word Politics*, vol. 12, núm. 2, 1960, pp. 201-224.
- FINKELSTEIN, Israel, *Living on the Fringe. The Archaeology and History of the Negev, Sinai and Neighbouring Regions in the Bronze and Iron Ages*, Monographs in Mediterranean Archaeology 6, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995.
- GELLNER, Ernst, *Nations and Nationalism*, 1a. ed., 1983, Oxford, Blackwell, 2006.
- GESENIUS, Wilhem y Samuel P. Tregelles, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, Nueva York, Wiley & Sons, 1893.
- GLASSNER, Jean-Jacques, *Mesopotamian Chronicles*, en Benjamin R. Foster (ed.), Leiden, Brill, 2005.
- GLAZIER-MCDONALD, Beth, "Edom in the Prophetic Corpus", *You Shall Not Abhor an Edomite for He is Your Brother. Edom and Seir in History and Tradition*, en Diana V. Edelman (ed.), Atlanta, Scholars Press, 1995, pp. 23-32.
- GOODBLATT, David, *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- GRAYSON, Albert K., *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 1a. ed., 1975, Winona Lake, Eisenbrauns, 2000.
- GROSBY, Steven, "Kinship, Territory, and the Nation in the Historiography of Ancient Israel", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 105, 1993, pp. 3-18.
- , "Borders, Territory and Nationality in the Ancient Near East and Armenia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 40, 1997, pp. 1-29.
- , "The Chosen People of Ancient Israel and the Occident: Why Does Nationality Exist and Survive?," *Nations and Nationalism*, vol. 5, núm. 3, 1999, pp. 357-380.
- , *Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2002.

- , *Nationalism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- HARKAVY, Robert E., “Defeat, National Humiliation, and the Revenge Motif in International Politics”, *International Politics*, vol. 37, 2000, pp. 345-368.
- HOBBSBAWM, Eric J., *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, 1a. ed., 1990, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- HOLLADAY, William L., *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26-52*, Minneapolis, Fortress Press, 1989.
- HOLSTI, Ole R. y James M. Rosenau, “Vietnam, Consensus, and the Belief Systems of American Leaders”, *World Politics*, vol. 32, núm. 1, 1979, pp. 1-56.
- ISRAEL, Felice, “Miscellanea Idumea III. L’onomastica in QOS: Gli ostraca dall’Idumea e un aggiornamento della lista”, *Fs. Claudio Saporetti*, Pisa, 2010, pp. 157-231.
- JAPHET, Sara, *I & II Chronicles: A Commentary*, OTL, Louisville, Westminster John Knox Press, 1993.
- KEDOURIE, Elie, *Nationalism*, 1a. ed., 1960, Oxford, Blackwell, 2004.
- KIMBALL, Jeffrey P., “The Stab-in-the-Back Legend and the Vietnam War”, *Armed Forces and Society*, vol. 14, núm. 3, 1988, pp. 433-458.
- KNAUF, Ernest Axel, “Qôš”, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Karel van der Toorn, Bob Becking y Pieter W. van der Horst (eds.), 2a. ed., Grand Rapids, Eerdmans, 1999, pp. 674-677.
- KNOPPERS, Gary N., “Intermarriage, Social Complexity, and Ethnic Diversity in the Genealogy of Judah”, *Journal of Biblical Literature*, vol. 120, 2001, pp. 15-30.
- , “The Relationship of the Priestly Genealogies to the History of the High Priesthood in Jerusalem”, *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Oded Lipschits y Joseph Blenkinsopp (eds.), Winona Lake, Eisenbrauns, 2003, pp. 109-133.
- KRAELING, Emil G., “The Real Religion of Israel”, *Journal of Biblical Literature*, vol. 47, 1928, pp. 133-159.
- LEMAIRE, André, *Nouvelles Inscriptions Araméennes D’Idumée au Musée D’Israël*, Transeuphratène Supplement 3, Paris, Gabalda, 1996.
- , “New Aramaic Ostraca from Idumea and Their Historical Interpretation”, en Oded Lipschits y Manfred Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2006, pp. 413-456.

- , *Nouvelles Inscriptions Araméennes D'Idumée, Tome II*, Transsephratène Supplement 9, París, Gabalda, 2002.
- LINDSAY, John, "Edomite Westward Expansion: The Biblical Evidence", *Ancient Near Eastern Studies*, vol. 36, 1999, pp. 48-89.
- LIPSCHITS, Oded, *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2005.
- MENDELS, Doron, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, 3a. ed., Nueva York, Doubleday, 1997.
- MYERS, Jacob, *II Chronicles*, AB 13, Garden City, Doubleday, 1965.
- NEVINS, Arthur J., "When Was Solomon's Temple Burned Down? Reassessing the Evidence", *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 31, núm. 1, 2006, pp. 3-25.
- PORTEN, Bezalel y Ada Yardeni, "Social, Economic, and Onomastic Issues in the Aramaic Ostraca of the Fourth Century B.C.E.", en Oded Lipschits y Manfred Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2006, pp. 457-488.
- ROSHWALD, Aviel, *The Endurance of Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- SASS, Benjamin, "Arabs and Greeks in Late First Temple Jerusalem", *Palestine Exploration Quarterly*, vol. 122, 1990, pp. 59-61.
- SCHIVELBUSCH, Wolfgang, *The Culture of Defeat: On National Trauma, Mourning, and Recovery*, Nueva York, Metropolitan Books, 2003.
- SETON-WATSON, Hugh, *Nations & States: An Inquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Londres, Methuen, 1977.
- SHEARER, R. H., "Barkos", en David N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. I, Nueva York, Doubleday, 1992, p. 610.
- SINGER-AVITZ, Lily, "Beersheba—A Gateway Community in Southern Arabian Long-Distance Trade in the Eighth Century B.C.E.", *Tel Aviv*, vol. 26, 1999, pp. 1-75.
- SMITH, Anthony D., *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- , *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*, Londres, Taylor & Francis, 2009.
- , *Myths and Memories of the Nations*, reimpr., Oxford, Oxford University Press, 2002.
- , *National Identity, Ethnonationalism in Comparative Perspective*, Reno, University of Nevada Press, 1993.
- , *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, Londres, Routledge, 1998.

- , *The Antiquity of Nations*, Cambridge, Polity Press, 2004.
- , *The Ethnic Origins of Nations*, 1a. ed., 1986, Oxford, Blackwell, 2002.
- , *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, The Menahem Stern Jerusalem Lectures, Hanover, University Press of New England, 2000.
- STEIGMANN-GALL, Richard, *The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity, 1919-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- TAN, Nancy, "The Chronicler's 'Obed-edom': A Foreigner and/or a Levite?", *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 32, núm. 2, 2007, pp. 217-230.
- TEBES, Juan Manuel, "La terminología diplomática en los oráculos de Amós contra Tiro y Edom (Am 1,9-12)", *Aula Orientalis*, vol. 24, 2006, pp. 239-249.
- , "You Shall Not Abhor an Edomite, for He is Your Brother": The Tradition of Esau and the Edomite Genealogies from an Anthropological Perspective", *Journal of Hebrew Scriptures*, vol. 6, núm. 6, 2006, pp. 1-30.
- , "Assyrians, Judaeans, Pastoral Groups, and the Trade Patterns in the Late Iron Age Negev", *History Compass*, vol. 5, núm. 2, 2007, pp. 619-631.
- , *Centro y periferia en el mundo antiguo. El Negev y sus interacciones con Egipto, Asiria, y el Levante en la Edad del Hierro (1200-586 a.n.e.)*, ANEM 1, Buenos Aires, SBL & CEHAO, 2008.
- THOMPSON, D. L., "Obed-Edom", *The Anchor Bible Dictionary*, en David N. Freedman (ed.), Nueva York, Doubleday, 1992, vol. V, pp. 5-6.
- TOV, Emanuel, *The Greek & Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, VTSup 79, Leiden, Brill, 1999.
- ZADOK, Ran, "Notes On the Biblical and Extra-Biblical Onomasticon", *Jewish Quarterly Review*, vol. 71, 1980, pp. 107-117.