Claroscuro (2026) 25 (2): 1-33
Facultad de Humanidades y Artes
Universidad Nacional de Rosario
Argentina

e-ISSN: 2314-0542
https://doi.org/10.35305/cl.vi25.199
https://claroscuro.unr.edu.ar

Las guerras de Yahveh: una confrontación entre la interpretación teológica y el análisis histórico durante el periodo neo asirio

Benjamín Toro Icaza*

Resumen

Uno de los tópicos más polémicos asociados al estudio del Antiguo Israel, y la Biblia hebrea por antonomasia, ha sido plantear cuál es la directa conexión existente entre este antiguo pueblo, en lo que respecta a su religión y su dios, frente al fenómeno de la guerra antigua. Las interpretaciones realizadas, hasta el momento, han sido elaboradas por teólogos que plantean una interpretación a partir del análisis exegético, el cual no siempre encuentra un soporte en un análisis sustentado por la evidencia de carácter histórico y arqueológico, como es el caso del Reino de Israel durante su confrontación con el Imperio neo asirio.

Palabras clave: Guerra Santa; Antiguo Israel; Imperio neo asirio; Teología; Historiografía

Recibido: 11/08/2026 • *Aceptado*: 01/09/2026

* Universidad de Concepción, Chile.
E-mail: benjamintoro@udec.cl

Esta obra está bajo licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

The Wars of Yahweh: A Confrontation between Theological Interpretation and Historical Analysis during the Neo-Assyrian Period

Abstract

One of the most controversial topics associated with the study of Ancient Israel and the Hebrew Bible, concerns the direct connection between this ancient people with the phenomenon of ancient warfare, particularly regarding the Israelite deity. Generally, the interpretations of biblical accounts have largely been formulated by theologians relying on exegetical analysis, which is an approach that is not always supported by evidence derived from historical and archaeological facts of the Kingdom of Israel during the conflict with the Neo Assyrian Empire.

Key-words: Holy War; Ancient Israel; Neo-Assyrian Empire; Theology; Historiography

1 La Tesis: la particularidad pacifista del análisis exegético

Algunos estudiosos plantean que existe una distinción bélica entre Israel y otros pueblos del Antiguo Próximo Oriente, por cuanto sólo el Antiguo Israel consideraba más importante la participación de su dios en la obtención de la victoria en batalla, minimizando la participación humana por la omnipotencia del dios hebreo (Varga 2018: 5-6). De acuerdo a Trebolle (2001: 158-159), la tradición bíblica luchó siempre contra las ideas politeístas o dualistas que hacían de la guerra una institución creada por los dioses y trasmitida a la Humanidad. Por otra parte, Weyde (2013: 242-243) veía una diferencia entre Yahveh como comandante, líder o conductor del ejército de su pueblo en batalla, y aquel dios que los propios relatos bíblicos retratan más bien como un guerrero solitario que combate sólo a las naciones y fuerzas del caos; siendo el pueblo de Israel un mero instrumento de castigo de su voluntad (Varga 2018: 6-7). Este dilema entre ambas imágenes divinas permite preguntarse si las guerras en que estaba involucrada esta divinidad eran, en verdad, "Guerras Santas" en nombre de Yahveh o, simplemente, "Guerras de Yahveh", tal como se menciona en 1 Samuel 18: 17; 25. 28 y Números 21: 14.

Max Weber (1967: 44), por ejemplo, consideraba que la "Guerra Santa" era un concepto abstracto en el Antiguo Israel, sustentado en el principio que la base de cohesión social, que tenía este pueblo con su dios Yahveh, era un Pacto que había que defender mediante una confederación guerrera denominada *anfictionía*. Dichas "Guerras Santas" habrían sido específicamente tres: la guerra de Débora y Barak (Jueces 5), la guerra contra la tribu de Benjamín (Jueces 20) y la guerra de Saúl contra los Amonitas (1 Samuel 11). Todos estos conflictos coinciden en un factor común que es la defensa del Pacto con su dios. Por lo tanto, la "Guerra Santa" era una responsabilidad colectiva, por parte de la confederación si alguien violaba las obligaciones de dicho Pacto con el dios de Israel. Martin Buber (1998: 120), por su parte, consideraba igualmente que las tribus israelitas se encontraban unidas espiritualmente dentro de una noción de primitivo "pan-sacralismo", porque vivían dentro de un mundo donde el espacio completo de su existencia estaba sagradamente muy ligado entre sí.

En cambio, Rudoff Smend (1970) y Gwilym Jones (1975: 642-648) sostenían que sólo era válido el concepto de "Guerra de Yahveh" –y no el de "Guerra Santa"– porque las guerras del Antiguo Israel sólo involucraban algunas tribus y no a la anfictionía completa[1]. Karl William Weyde (2013: 236-237) también sostenía la inexistencia bíblica del concepto de "Guerra Santa", puesto que el término más cercano que se encuentran en la Biblia hebrea era más bien una "guerra santificada", según se desprende en citas bíblicas como Jeremías 6: 4; Joel 4: 9; y Miqueas 3: 5. Weyde (2013: 235-236) especifica que dicho término fue aplicado por primera vez en los estudios bíblicos por el orientalista alemán Friedrich Schwally en 1901, un punto que es también apoyado por Varga (2018: 8). En realidad, Weyde consideraba que la teoría de la "Guerra Santa" presente, por ejemplo, en el libro del

[1]Smend asume una postura contraria a estudiosos como Gerard von Rad y Martin Noth, rechazando el término de "Guerra Santa" porque considera que el Antiguo Israel conocía sólo la tradición sobre la "Guerra de Yahveh" en constante tensión con otras tradiciones pertenecientes a la confederación tribal israelita. Por otro lado, Jones discrepa de Smend y Von Rad y propone que la "Guerra de Yahveh" debiera ser usada para representar la experiencia histórica de la participación de Yahveh en las guerras primitivas de Israel, las cuales no tenían conexión alguna con instituciones como la anfictionía; en cambio la "Guerra Santa" fue un constructo posterior de los especialistas bíblicos. Además, debe considerarse que muchas de esos enfrentamientos, como la toma de Lakish (Jueces 17-18) o la victoria sobre Hesbón (Números 21: 21-31), no entran dentro de la categoría de "Guerras Santas", por cuanto no hacen referencias a una leva dentro de la anfictionía ni expresan una forma sagrada de hacer la guerra.

Deuteronomio, era básicamente una ficción literaria escrita en una época bastante posterior. Fritz Stolz (1972: 41-51), por su parte, pensaba que en la época del Antiguo Israel no existía ninguna institución homogénea sobre la "Guerra Santa", sino una amplia variedad sobre ella, porque los israelitas no compartían ningún patrón ritual o ideológico común al no existir algún vocabulario para describirla.

Desde una perspectiva de la iglesia cristiana ortodoxa oriental, Varga (2018: 8-9) parte de la premisa que cualquier apelación a la guerra en el Antiguo Testamento partía del principio de lucha contra el pecado de la idolatría como representación de la falta de moral. Por esta razón, este tipo de guerra tenía por objeto la *purificación* o *consagración* por medio de la guerra en nombre de Yahveh, siendo denominado en hebreo *qiddešu milhamâ* YHWH. Para justificar dicha postura, Varga (2018: 10-12) cita Joel 4: 9; 1 Samuel 15: 3; Jueces 7; 5-7, 1 Samuel 21: 5-7 pero, sobre todo, con los relatos del libro de Josué (5: 13 y 6: 27) donde la conquista de la Tierra Prometida tiene por objeto de purificarla del entorno idolátrico, aunque enfatizando más la naturaleza espiritual que la militar (Josué 3: 5). De esta manera, la *guerra de consagración de Yahveh* guarda una fuerte vinculación con la idea del juicio final con un objetivo final de Salvación.

Uno de los especialistas más conocidos sobre la temática de la guerra sacra israelita fue el teólogo alemán Gerard von Rad con su obra clásica *Der heilige Krieg im alten Israel*[2]. Von Rad sostenía que la guerra, la teología y la práctica eran elementos esenciales en la cosmovisión del Antiguo Israel, expresada por medio de la "Guerra de Yahveh" cuando actuaba exclusivamente en la liberación de su pueblo por medio del accionar divino contra los egipcios, tal como se describe en el libro del Éxodo. Por otra parte, existían también aquellas que podían ser las "Guerras Santas" contra los cananeos, por ejemplo, durante la conquista de la Tierra Prometida. En este caso, la "Guerra Santa" pasa a ser, según Von Rad (1991: 51), una institución cultual que combinaba un ritual con una ideología específica. Es decir, para el Antiguo Israel, la guerra era al mismo tiempo un fenómeno natural, un hecho histórico y una institución sagrada.

Cabe señalar que Von Rad y su escuela buscaban adoptar una visión más bien evolucionista de la religión israelita, en lo que respecta al cambio gradual que le permitió alcanzar valores más éticos y morales que carecía

[2]En este artículo se usará la traducción inglesa: Von Rad, Gerhard (1991) *Holy War in Ancient Israel*. Michigan: Eerdmans.

en sus orígenes. Por lo tanto, la noción de "Guerra Santa" nace como una característica común que los israelitas compartían con muchas culturas antiguas del Próximo Oriente durante la Edad del Bronce y del Hierro, tal como se relata en la época de la conquista y de los Jueces. Dichas narraciones eran un fiel reflejo de lo que había sido la guerra para el Antiguo Israel en su época más arcaica: guerras sagradas y religiosas a la vez (Von Rad 1991: 53-54). Sin embargo, las "Guerras Santas" terminaron evolucionando para transformarse en las "Guerras de Yahvé", la cual se mencionaba como una forma defensiva frente a enemigos potenciales, antes de ser abandonada definitivamente para transitar a una época de pacifismo y monoteísmo ético.

Por lo mismo, Von Rad consideraba que la tradición literaria de la Biblia hebrea distorsionó, en cierta manera, la realidad histórica de dichas guerras sacras. En otras palabras, él creía que el fundamento ideológico de las "Guerras Santas" de Israel conducía a un problema hermenéutico casi indisoluble en lo que respecta a la interpretación de los textos bíblicos. Von Rad consideraba que gran parte de los ritos guerreros practicados por los antiguos israelitas eran muy primitivos y habrían existido desde tiempos inmemoriales asociados al pensamiento mágico de los antiguos pueblos semitas (Von Rad 1991: 66-67)[3]. Así, en estas antiguas guerras religiosas, los israelitas no combatían para defender su fe en Yahveh, o para rechazar a los dioses extranjeros o sus cultos, sino que Yahveh concurría a defender a Israel como su propiedad.

[3]Ejemplo de dichos ritos guerreros son las tres características identificadas por Von Rad en los relatos bíblicos. La primera característica fue el surgimiento de una alianza sagrada llevada a cabo por las tribus israelitas, representadas por la anfictionía mencionada por Weber, reunida en torno a su dios Yahveh. La segunda característica, es que dichas guerras sacras fueron eminentemente defensivas cada vez que una de sus tribus era amenazada (Jueces 21: 6-7). No obstante, las causas de dichas guerras también podían ser variadas y surgir ante los avatares de una sola tribu israelita, la cual requería el soporte de las demás por medio de un juramento ante Yahveh (Éxodo 17: 16; Deuteronomio 25: 17; 1 Samuel 15: 2). La tercera característica es que el ejército era reclutado mediante una leva entre los campesinos libres presentes dentro de la anfictionía, constituyendo un ejército de escuadras tribales separadas organizados por "miles" y "cientos" (2 Samuel 18: 1). Aparentemente, los "miles" correspondían a una "familia" tribal (Josué 7: 16-17) por lo que el ejército de la anfictionía también adquiría el carácter de una leva militar de origen cultual que pudo alcanzar el número de cuarenta mil enrolados (Jueces 5: 8). Posteriormente, se elegía a un líder carismático de la milicia el cual era validado por el espíritu de Yahveh. Este rasgo parece indicar que, incluso para las tradiciones más arcaicas de Israel, nunca vieron los acontecimientos militares como incidentes limitados, sino como que la guerra incumbía a todo el pueblo de Israel.

Von Rad fundamentó su punto de vista siguiendo el mismo análisis literario sobre la composición del Pentateuco desarrollado por la Hipótesis Documental de Julius Wellhausen y su escuela en el siglo XIX. Dicha escuela sostenía que los relatos bíblicos tenían un origen pre-literario, el cual correspondía a una época bastante arcaica que rememoraban antiguas tradiciones sobre la destrucción de las ciudades cananeas y la época de lucha de los Jueces. Posteriormente, comenzó una época de primera redacción de estas arcaicas tradiciones israelitas, a las cuales se incorporó el rescate de himnos guerreros como el Canto de Débora y el Himno de Guerra de Yahveh (Números 21: 14), junto a otros relatos adicionales de guerra y conquistas, además de la idea de *herem* o anatema guerrero de exterminio (Éxodo 34: 10-26).

Después, durante la época de la monarquía unificada, los israelitas entraron de lleno a la época del "Iluminismo salomónico", el cual representa la Edad de Oro del antiguo Reino de Israel bajo el reinado de Salomón. Fue en esta época cuando comenzó a redactarse la Biblia hebrea y donde sus escribas incorporaron estas antiguas tradiciones de violencia y guerra –en forma de *sagas* y *novelas*– asociándolas a personajes ancestrales legendarios, como se ve en las narraciones de Jueces y 1 Samuel (Crenshaw 1998: 40-46). No obstante, esta recopilación de antiguas tradiciones, que podrían definirse como "sagas de héroes", cumplían un rol menor en comparación con el *corpus literario* restante que incluía los relatos elaborados durante la época monárquica de Salomón. Ello se debió a que su reinado estaba más preocupado en cambios espirituales e intelectuales más profundos que terminaron plasmándose en la redacción final de los relatos bíblicos (1 Reyes 3: 5-13).

Aparentemente, la monarquía de Salomón impuso una nueva forma de renovación intelectual, en la cual se abandonaron los antiguos patrones de guerra y violencia, reemplazándolo por una nueva forma de intelecto y conducta espiritual que inauguraría una nueva era semejante a un antiguo *Iluminismo* o *humanismo salomónico* (Von Rad 1991: 83). Lo anterior se debía a que en esta época se inauguraba, para el reino de Israel, una era de paz, prosperidad e intercambios comerciales, lo cual repercutió e influyó en este fuerte desarrollo literario e intelectual. Por tal razón, los episodios guerreros del Antiguo Israel se retrataron bajo una forma y estilo literario que denotaban que sus autores nunca habían experimentado lo que era una verdadera "Guerra Santa", sino que las reconstruyeron en forma novelesca,

literaria o metafórica, atribuyendo mayoritariamente a su dios Yahveh las victorias militares del caso (Von Rad 1991: 84-91; Fisher 2013: 94-107)[4].

No obstante, otro investigador como Lohfink (1990: 23-24) sostiene que la obra de Von Rad, pese a su relevancia en lo que respecta a conocimientos lingüísticos, históricos y culturales, no parece responder la razón de por qué el dios de Israel y el fenómeno de la guerra iban, aparentemente, juntas a lo largo de las escrituras veterotestamentarias. Precisamente, una de las críticas de Lohfink (1990: 51) a la obra de Von Rad radica en que el teólogo alemán no consideró –entre los diferentes estratos literarios que conformaron el Pentateuco o Torah– la poca afinidad de sus redactores con respecto a los temas de la guerra y la violencia. Esto podría verificarse al analizar las fuentes más antiguas en la redacción del Pentateuco identificadas, por el propio Wellhausen y su escuela, como la fuente *yahvista* (J), *elohísta* (E) –y su posterior fusión en la fuente *jehovista* (JE)– además del *sacerdotal* (P) y el *deuteronomista* (D).

Según Lohfink (1990: 62), en todas estas fuentes literarias, es posible identificar una suerte de "desmilitarización" progresiva de los episodios violentos, tanto en los relatos de los Patriarcas como en el papel de Yahveh en dichos conflictos. Todo lo anterior probaría que la temática guerrera no era algo importante para los autores bíblicos, pero era incluido o normalizado por el medio cultural que lo había rodeado en sus orígenes. Lo relevante, para Lohfink, y en ello coincidía con Von Rad, es que todo el trabajo literario de la Biblia hebrea tenía como objeto la progresiva "desmilitarización de la guerra" en el alma misma de Israel (Lohfink 1990: 52-59). En otras palabras, en el *kerigma* de los documentos *yahvista*, *elohísta* y *jehovista*, la guerra no reviste mayor importancia con respecto a otras temáticas de la religión israelita, aunque los relatos bíblicos contengan o mencionen de por sí relatos bélicos e himnos guerreros en forma constante.

[4]Eso es evidente en los relatos de la toma de Jericó (Josué 6), la victoria de Gedeón contra los madianitas (Jueces 7), la destrucción de los carros del faraón (Éxodo 14), el combate de David contra Goliat (1 Samuel 17). En todos estos relatos persiste, según Von Rad, la ideología de la "Guerra Santa" israelita pero cambiada absolutamente, porque en dichos relatos las armas son la antítesis de las victorias de Israel, por cuanto es la intervención del dios de Israel el que otorga la victoria, aunque sea por medio de una simple honda como fue el caso de David contra Goliat. Por su parte, Fischer usa el ejemplo del relato de Éxodo 1-15 donde la violencia aplicada contra los egipcios por parte de Yahveh es producto de la violencia humana misma, representada por la figura del faraón.

De igual manera, P. D. Miller (1965: 39-46) sostiene que los relatos de violencia y guerra no ocurrieron tan cruelmente como se retrata en el Antiguo Testamento, sino que eran meras hipérboles o vestigios de tiempos primitivos ya superados. Prueba de ello es que la última fuente denominada como *sacerdotal* (P) –la cual se encargó de la redacción final del Pentateuco– no hace ninguna mención sobre la guerra o la violencia. Seguramente, porque para el redactor *sacerdotal* su visión de la Historia del mundo era el equivalente al de un Juicio ético final del mismo. En otras palabras, el mundo que presenta la fuente P, redactada en la época del Exilio en Babilonia, es un mundo sin guerra (Lohfink 1990: 50, 72-79). Por su parte, la fuente *deuteronomista* (D) reforzaría el papel de la Ley como un ente mediador para el pueblo israelita, lo cual le permitió abandonar la violencia, corroborando la tesis de Girard sobre el uso de la Ley como instrumento que reemplaza el conflicto violento[5].

Siguiendo este planteamiento, Lohfink (1990: 64) cree que la teoría de la guerra expuesta en el libro del Deuteronomio –en la que se refiere a la crueldad, el radicalismo absoluto y la toma de posesión de la tierra bajo el anatema guerrero– constituirían también una tradición muy arcaica (denominada por él como DtL) la cual era anterior a la redacción de la propia Ley. Dicha fuente no habría sido revisada o estilizada por ninguno de los posteriores trabajos de redacción realizados en el Pentateuco. El DtL contenía dos temas principales que eran la posesión de la Tierra Prometida y la Ley, los cuales constituían los temas de interés para el rey Josías de Judá al final de su reinado (640-609 a. C.). El objetivo primordial de Josías era restablecer el antiguo reino unificado de Israel desde sus orígenes, realizando para ello una nueva síntesis sobre la estructura social y los derechos territoriales de su reino, utilizando un escrito propagandístico –la Ley– para legitimar sus acciones y conseguir sus fines (Dion 1978: 39-55).

[5]De acuerdo a Lohfink (1990: 43-44 y 104), gran parte de los rituales cruentos, la violencia y el dios irascible del Antiguo Testamento comparten los mismos principios y objetivos expuestos en la teoría de Girard. En las escrituras bíblicas, el mecanismo de la violencia se descubre con el objetivo de fundar y conservar la sociedad humana, sin someterse al círculo de la violencia en sí, porque dicho término puede ser tomado en un contexto muy amplio que va más allá de las intenciones literarias de sus autores originales. Gracias a ello, la imagen del dios guerrero del Antiguo Testamento va perdiendo gradualmente sus rasgos terribles y violentos para transformarse en el dios benevolente del Nuevo Testamento, bajo una aproximación hermenéutica muy semejante a la exégesis cristiana de la polisemia en la época patrística.

Bajo esa premisa, como se señaló anteriormente, los estudiosos bíblicos como Lohfink planteaban que la teoría de una "Guerra Santa" en la Biblia hebrea fue más bien *una invención de los teólogos* que escribieron el libro del Deuteronomio (Achenbach 2012: 24-25)[6]. Dicha obra habría forjado una ficción literaria y teológica originada por las remotas experiencias guerreras de Israel, pero plasmada en relatos literarios inspirados más por esta herencia teológica y litúrgica que por el deseo de recordar verdaderas batallas históricas (Achenbach 2012: 4)[7]. De esta manera, la noción de "Guerra Santa" adquiriría –para el *deuteronomista*– el carácter de una ficción teológica porque, según N. R. Gottwald, la sola mención de la guerra en el libro del Deuteronomio reflejaba uno de los vestigios ya abandonados de la antigua religión semítica, el cual sólo continuaba presente en la memoria del pueblo israelita como una "cizaña en medio del trigo de la antigua fe de Israel"[8].

---

[6]Por tal razón, Lohfink (1990: 70-71) sostiene que las referencias de DtL sobre exterminios de pueblos dada por Yahveh no tenía una razón histórica, por cuanto dichos pueblos ya no existían en la época de Josías. Todo lo cual reforzaría la idea de que dichas referencias no buscaban representar un modelo para las guerras verdaderas emprendidas por este rey de Judá. Más bien, buscaban reconfortar a la población de Judá afectada por los años de dominio del poder asirio, exaltando su potencia militar y el poder de Yahveh para infundir miedo y terror ante sus vasallos. Como señala el autor, la teología deuteronomista de la guerra que entró en el Pentateuco mediante el libro del Deuteronomio debía servir "para una revisión legitimista con que reforzar las estructuras de la sociedad judaica (…) sacudida por el choque de la cultura y hegemonía asiria."

[7]De la misma manera, Von Rad (1991: 128-129) consideraba la ideología belicista deuteronomista como una lejana herencia de la organización de la anfictionía de tiempos más ancestrales. Precisamente, el libro del Deuteronomio ejerce su influencia en la mayor parte de la Biblia hebrea y constituye la fuente más fructífera en lo concerniente a las prácticas de la guerra santa: contiene una serie de detalles normativos y prescripciones sobre comportamientos y costumbres en el campo militar antes de la batalla, como también de una suerte de ideología guerrera contra toda nación enemiga de Israel (Deuteronomio 6: 18; 7:1-2; 20: 16-17). Aparentemente, el autor del Deuteronomio utilizó variadas fuentes y materiales legales de diferentes procedencias y antigüedad (Deuteronomio 23: 10-13), pero añadió elementos nuevos sobre la "Guerra Santa" que dejó de tener una connotación defensiva protectora de la anfictionía y el culto a Yahveh, para convertirse en una "Guerra Santa" ofensiva que tenía por objeto erradicar cualquier culto irreconciliable con la fe en Yahveh. No obstante, la derrota y destrucción del año 587 a. C. obligó a los autores de la fuente deuteronomista a replantear y eliminar definitivamente esta institución de la "Guerra Santa".

[8]Gottwald (1964: 296-310) también considera que el anatema bíblico contra la población enemiga no implicaba el exterminio de dicha población, sino sólo de la élite que gobernaba las ciudades cananeas y al derrocamiento del sistema político y social que

De acuerdo a Von Rad (1991: 124-126 y 131-132), este intento de Josías por resucitar la antigua noción de guerra santa como institución acabó repentinamente con los avatares políticos de los años 608, 596 y 587 a. C. que conllevaron a la destrucción del reino meridional de Judá ahora a manos del imperio neo babilónico. Estas circunstancias históricas motivaron una renovación espiritual, en forma teológica, sobre la "Guerra Santa" que se manifestó en la obra revisionista del *deuteronomista*. Ahora, los reyes no tomarán las armas para las batallas y se esperará la salvación por medio de Yahveh y del terror que caerá sobre los enemigos de Judá (2 Crónicas 20: 1-30). Pero éstas serán "Guerras Santas" de carácter simbólicas que pondrán más énfasis en la ayuda divina que en la acción militar propiamente tal. Algo semejante ocurrirá en los Salmos, donde los carros de combate y los héroes armados para la batalla no serán entidades concretas, ni una posibilidad política y estratégica, sino metáforas o recursos literarios (Salmos 33: 16-18; 147: 10-11).

A ello también contribuyó, según Trebolle (2001: 163), la literatura profética y apocalíptica, las cuales proyectaron los tiempos escatológicos, la realización efectiva de un reino de la paz universal y donde la nueva Jerusalén aparecerá en los cielos descendiendo a la tierra como señal de la salvación definitiva. Por una parte, las profecías se convertirán en las proyecciones hacia dicho futuro ideal y escatológico. Por otro lado, la *apocalíptica* se expresará como un discurso y género literario donde se mezclarán ideas de fantasía, retribución política, piedad y guerras en el final de los tiempos. Así, en el siglo VIII a. C. la tradición de la antigua "Guerra Santa" israelita encontró un poderoso referente en la figura de Isaías, quien actualizó esta noción olvidada por la corte de la época de Salomón.

Isaías veía la completa actividad universal de Yahveh en la Historia en forma de una "Guerra Santa", con un final escatológico de gran movilización y batalla por parte de Yahveh en defensa de su pueblo (Isaías 5: 12; 10: 12). No obstante, es llamativo que Isaías rechazara toda actividad militar en "Guerras Santas", radicalizando aún más la tendencia con respecto a la literatura desarrollada previamente por la corte real salomónica. Por otra parte, el profeta Amós (5: 3) describe el juicio que vendrá contra Israel

imperaba en ellas. Por lo tanto, el exterminio de otra población por parte de los israelitas fue debido a que ellos adoraban otras divinidades y ocurrió sólo durante la Conquista. Así, el concepto de guerra divina debía ser ponderada con otros pasajes bíblicos que abogaban por la prevalencia de la paz sobre la violencia, una apreciación también compartida por Varga (2018: 17).

en la forma de una catástrofe militar causada por Yahveh. No obstante, para Von Rad (1991: 114), esta apropiación por parte de los profetas de los conceptos y prácticas de la "Guerra Santa", tampoco cumplían una función concreta de llevarla a la práctica, como aconteció en la época patriarcal o pre monárquica, sino que tenían también un alcance espiritual y, sobre todo, metafórico.

En síntesis, lo que nos llama la atención, es que los estudiosos bíblicos analizados tienden a llegar a esa misma conclusión: toda referencia a una guerra religiosa, por parte del Antiguo Israel, pudo tener un origen histórico, pero terminó convirtiéndose en un mero recurso literario. Lohfink (1990: 14-15) reconoce que los estudios bíblicos existen tópicos como "anatema", "Guerra de Yahveh", "ira de Dios", "salmos imprecatorios", pero siempre se los presentaban envueltos dentro de otros contextos o estudios que los engloban estructuralmente para convertirlos en meras metáforas o alegorías literarias. Pese a ello, Lohfink (1990: 23-24) reconoce la ausencia o escasez de especialistas para tratar el tema de la guerra en varias teologías del Antiguo Testamento, lo cual demostraría que la guerra y la violencia ha sido un tema poco trabajado, e incluso evitado, por parte de muchos especialistas en teología veterotestamentaria.

Prueba de lo anterior, es que la misma traducción inglesa de la obra de Von Rad fue complementada por Judith E. Sanderson (1991: 135-166) quien entrega una larga lista de obras en inglés para dar una orientación a la comunidad cristiana evangélica de cómo debieran los cristianos entender "correctamente" aquellas referencias bíblicas sobre la guerra. Trebolle (2001: 164), por su parte, defendía la postura que "la idea del monoteísmo, unida a la concepción de la realeza divina, ha servido para justificar las más crueles intolerancias a lo largo de la historia, pero ha sido también un antídoto contra absolutismos propios y extraños y contra despotismos religiosos o antirreligiosos". Ante dicho dilema, Trebolle (2001: 162) argumenta que la guerra no era un destino fijado por Yahveh, sino un estado de la existencia y de la historia humana. Por lo tanto, lo que ha motivado a las tres religiones monoteístas ha sido evitar la guerra y hacerla desaparecer de la vida humana, para alcanzar una situación de paz universal y definitiva.

Para ello, era necesario un cambio radical de las conciencias apelando a la misericordia, por parte de judíos, cristianos y musulmanes, lo cual les permitió reconocer la misericordia divina y fortalecer los vínculos sociales. En palabras de Trebolle (2001: 161), la sociedad medieval –cristiana, judía o musulmana– "era dura e intransigente con los infieles y herejes, pero hacia los de dentro se mostraba compasiva y misericordiosa, dispuesta siempre

al perdón de las culpas y crímenes que eran moneda corriente en aquella sociedad". De allí que estas religiones insistirán en ver a la guerra como un pecado o una enfermedad que debe tratarse por medio de la compasión, enviando un mensaje de pacifismo a sus seguidores.

Por su parte, Hans-Peter Müller considera la "Guerra Santa" de los israelitas como el equivalente actual de la lucha de Estados democráticos contra movimientos radicalizados. Así, las guerras del Antiguo Israel nunca fueron guerras religiosas, tales como las que se desarrollaron en Europa entre los siglos XVI y XVII o las guerras entre cristianos y musulmanes en la España medieval, ni tampoco guerras "misioneras" como las llevadas a cabo por los Califatos contra toda suerte de "infieles". Más bien, las guerras del Antiguo Israel fueron emprendidas por el bien de la supervivencia en el conflicto con grupos humanos vecinos en una pequeña tierra (Müller 2003: 11-23).

No obstante, si se recapitulara a estos autores, no sería exagerado señalar que –para los estudiosos cristianos, judíos o musulmanes– el tema de la guerra y la violencia dentro de sus respectivas religiones es un tema que provoca incomodidad entre ellos. Seguramente, debido a que el tema de la guerra y la violencia es, y sigue siendo, un asunto muy complejo para muchos teólogos por las implicaciones que tiene para las tres principales religiones monoteístas que buscan armonizar, por un lado, la violencia de la guerra y, por otro, el mensaje de la paz[9]. En realidad, se debe reconocer que la noción de "Guerra Santa" ha estado vigente en la raíz de las tres grandes religiones monoteístas, aunque se sostenga que en el cristianismo y el judaísmo se dieron factores que la hicieron desaparecer durante largos períodos (Partner 1991: 23).

Cabe señalar que muchos especialistas occidentales siempre han tratado de establecer una diferencia sustancial entre las doctrinas del judaísmo y el cristianismo con respecto a las del islam, especialmente en lo que respecta al uso de la guerra religiosa como política de expansión y conversión religiosa. En efecto, para judíos y cristianos, pareciera ser que la noción de "Guerra

[9]Ya en la época de la patrística, Mación establecía una diferencia sustancial entre el dios "nuevo" de Jesús y los Evangelios con respecto al dios israelita del Antiguo Testamento de carácter déspota, celoso, salvaje, guerrero e iracundo. Incluso Mación propuso eliminar el Antiguo Testamento de las Sagradas Escrituras. Aparentemente, la crítica de Mación apuntaba a una apreciación de los teólogos posteriores que trataron de desarrollar otra perspectiva más evolucionista desde el punto de vista histórico y teológico (Andrade 2008: 15-33).

Santa" era un concepto ajeno a la Biblia hebrea o a los Evangelios, en el mejor de los casos, o adoptado en forma posterior por los estudiosos bíblicos a partir de un término prestado de la *yijad* islámica. En otras palabras, era un concepto adquirido desde una religión muy posterior, el cual fue usado por los estudiosos solo como un paralelo histórico entre los relatos de guerra existentes en la Biblia hebrea y aquellos del Corán.

No en vano, ha sido tradicional en Occidente identificar y asociar solamente al fundamentalismo islámico conceptos tales como *yijad* o "Guerra Santa" para representar las luchas fratricidas entre ramas del islam, el uso del terror para expandir e imponer su religión "a través de crímenes y violencia" junto con un odio visceral contra el Occidente (Varga 2018: 8-9). Sin embargo, el Occidente ha olvidado que el cristianismo medieval también adoptó la causa de la "Guerra Santa" –bajo la imagen de las Cruzadas– después de un milenio de abstención bélica de carácter religioso, manteniéndola hasta después de la Reforma con la Guerra de los Treinta Años, cuando el Occidente relegó esta idea al olvido. En vista de ello, el actual Occidente cristiano nunca le ha gustado ser asociado a una práctica guerrera propia de una religión "medieval", aunque nunca ha dudado en calificar de dicha manera al islam de la época actual (Partner 1991: 18).

2 La Contratesis: el análisis factual de la Historia

Para desarrollar una contraposición a la visión teológica, deseamos partir de la expresión alemana *Sitz im Leben*, "el lugar en la vida" o, mejor dicho, "no hay texto sin contexto", el cual constituye una expresión acuñada por el propio Von Rad para los estudios bíblicos (1991: 52). En otras palabras, el *contexto* histórico es un indicio desde donde estudiar y apreciar el fenómeno de la guerra en las sociedades del Antiguo Próximo Oriente. De acuerdo al análisis de Mario Liverani (2015: 55-75), la idea sustancial de los imperios del Antiguo Próximo Oriente era la ampliación del territorio, amparado en un fundamento teológico de confrontar el territorio interno, de carácter cósmico, versus el territorio externo, de carácter caótico. Mientras que uno disfrutaba de una estructura sagrada forjada y consolidada por los dioses y perfeccionada por los monarcas; el segundo carecía de dichos beneficios y por ello entraba en una categoría caótica.

Los pueblos, reinos y áreas geográficas en caos no podían aceptar el orden divino y tendían naturalmente a rechazar la soberanía del monarca ungido

por los dioses de los reinos elegidos para imponerla. Porque, para empezar, el fenómeno de la religión en la Antigüedad se manifestaba de múltiples maneras dentro de la sociedad, estructuras políticas y vida diaria, sea en Sumer, Israel, Grecia o Roma (Van der Spek 2014: 3). Por ende, las primeras dinastías que surgieron en el Antiguo Próximo Oriente se caracterizaron por ser, en su mayoría, dinastías militares de reinos centralizados amparadas por dioses combativos. En consecuencia, los monarcas eran los encargados de establecer el equilibrio entre el orden y el caos, traspasando las fronteras entre un mundo y otro, uniendo ambas realidades para instaurar un "imperio universal" con un horizonte global (Liverani 2022: 11-18).

Así, la guerra antigua siempre fue parte de la batalla cósmica contra las fuerzas del caos donde los reyes representan el mundo divino y sus acciones como guerrero pertenecen al contexto de orden cósmico versus desorden caótico (Di Paolo 2016: 29). Para ello, era imprescindible la aprobación divina y la exigencia de que se luche en su nombre, aunque podría señalarse que lo anterior era una proyección de la necesidad humana de justificar la violencia apelando a los dioses para ello (Partner 1991: 16). Podría argumentarse que las guerras "nacionales" de estos antiguos pueblos eran también guerras "santas" porque el desarrollo teológico y literario que rememoraba dichas batallas acentuaba el carácter religioso y cultual de la guerra, donde realidad e ideología se condicionaban mutuamente (Jones 1989: 299-321; Liverani 2022: 43-45)[10].

El Imperio Neo asirio del siglo IX a.C. fue un claro exponente de lo anterior, precisamente en la época en que surge el Reino de Israel (Levine 2005: 411-412). Dos cosas que compartían ambas entidades, por un lado, era haberse desarrollado alrededor del siglo IX a.C. en adelante; la segunda, es que ambas compartían una fuerte conexión entre guerra, monarquía y establecimiento de un orden específico, como es la imposición de un culto

[10]Si bien el concepto de "santo" no era un epíteto usado para la guerra en el Antiguo Israel, y tampoco en el Antiguo Próximo Oriente durante el I milenio a.C., ello no implicaba que los pueblos antiguos desconocieran que los conflictos bélicos o el actuar de sus líderes en batalla no tuviesen un origen divino (Achenberg 2012: 1-2). Para Partner (1991: 28), la sola naturaleza divina del gobernante antiguo como dios, sacerdote, vicario o ser privilegiado, hacia "santas" sus guerras. Por tal razón, Partner (1991: 16) pensaba que, desde la época de los antiguos israelitas, el concepto de "Guerra Santa", el mismo que ha sido rechazado por teólogos y estudiosos bíblicos, estaba fuertemente arraigado en sus textos religiosos y forjado por el comportamiento humano y sus necesidades más arcaicas, con el objeto de justificar la violencia que desataban bajo la excusa de combatir en nombre de la divinidad.

oficial. Bajo dicha perspectiva, el accionar divino y las acciones históricas de los reyes, tenían por objeto que las actividades militares de estos últimos se tradujeran en una lucha constante contra el caos prexistente, lo cual hace de la violencia bélica no sólo moralmente tolerable, sino que también necesaria para traer orden, justicia y paz (Liverani 2022: 23).

Los asirios consolidaron su poderío militar en el Antiguo Próximo Oriente desde finales de la Edad del Bronce, expandiéndose al oeste de la Mesopotamia, por medio de conquistas militares desde la época de Tukulti-Ninurta I (1244-1208 a.C.) y renovándose en la Edad del Hierro desde Asurnasirpal II (883-859 a.C.) en adelante, marcando un ejemplo que será imitado por los futuros reyes de Asiria (Levine 2001: 417). De acuerdo a Howe (2002: 36), los asirios fueron los primeros en desarrollar una ideología imperial basada en el fortalecimiento de las figuras de sus reyes y realizar una profunda reforma militar (Chaliard 2008: 83-85). El objetivo fue conquistar las "Cuatro Regiones del Mundo" estableciendo nuevas urbes y capitales políticas para expandir el control asirio sobre ellos (Liverani 2022: 171-182). Dichas conquistas territoriales, y de reinos vecinos, respondían a una ecuación costo / beneficio planificado por la administración asiria con el objeto de maximizar las ganancias imperiales por medio del vasallaje de reinos y territorios adyacentes (Merecz 2007: 8; Nadali 2016: 84).

A cambio, los asirios se comprometían a proteger al estado subyugado de ataques externos o revueltas internas, dependiendo del interés de los propios asirios en esas zonas (Olshanetsky 2021: 34-35). De esta manera, los asirios forzaban a un estado vecino a la subyugación utilizando el poder militar, o amenazando utilizarlo, manteniendo o cambiando a su clase dirigente dependiendo de las circunstancias, haciéndole pagar tributos y enviar regularmente reportes militares y políticos a la corte asiria (Merecz 2007: 10; Postgate 1979: 216). Como todo imperio, Asiria terminó necesitando más bienes, impuestos y personal, y su previa experiencia les enseñó que las guerras eran muy enriquecedoras para la adquisición de materiales exóticos para sus palacios, adoptar estilos de arquitectura, plantas para sus jardines y población enrolada para ser usados en campos de agricultura, trabajos públicos o para incorporarlas dentro del mismo ejército asirio (Bagg 2016: 84; Liverani 2022: 65-74).

¿Qué acontecía con el Reino de Israel? Si se adopta la reconstrucción histórica sobre el Antiguo Israel descrita en la Biblia Hebrea que hicieron Finkelstein y Silberman (2021: 167-171), debemos considerar la coexistencia de dos reinos independientes –el Reino del Norte de Israel y el Reino del Sur de Judá– emparentados culturalmente en religión, idioma, escritura y

tradiciones ancestrales. Todo lo anterior han sido descritos en los libros de 1 Samuel y 2 Reyes, cuyos relatos han sido situados cronológicamente desde el siglo IX al VI a.C. (Finkelstein y Silberman 2021: 178). El reino septentrional tuvo un mayor desarrollo político y económico a partir del siglo IX a.C., gracias a que adoptó una estructura más centralizada de poder político, que permitió al Reino de Israel salir de su aislamiento internacional y llegar a ser una importante entidad política y militar en la Franja Siro Palestina (Finkelstein y Silberman 2021: 177).

El responsable de ese logro fue la llamada *dinastía de Omri* (884-873 a.C.), la que inauguró una capital política en Samaria (1 Reyes 16. 23-24), edificada en un lugar estratégico sobre una colina con acrópolis, casamatas y muros defensivos (Rocca 2010: 28-29). Además, construyeron varios centros administrativos en forma de fortalezas edificadas con claros principios de planificación octogonal, periférica y radial (Rocca 2010: 19-20 y 44) como las fortificaciones en Samaria, Hazor y Jezreel, cuyas murallas reforzadas permitían resistir asedios (Rocca 2010: 13-14)[11].

La llegada al poder de Omri, y de su hijo y sucesor Ahab, siguió la misma política de gobierno del Imperio Neo asirio, reforzando la posición del monarca como un poderoso gobernante de un Estado centralizado. Ellos conformaron una casta militar que usaron la violencia para abrirse paso al poder y combatiendo a reinos vecinos como Moab y Aram, los cuales son corroborados por evidencia arqueológicas tal como la *Estela de Mesha* y la *Estela de Tel-Dan*[12]. También mantuvieron poderosos

[11]Hayes y Maxwell (1990: 402-403) creen que la dinastía de Omri se inspiró originalmente en el Reino meridional de Judá y su capital Jerusalén, pero hizo de su reino del norte una ciudad estado independiente con capital propia, Samaria, la cual sería organizada siguiendo un modelo de ciudad cananea. Es decir, abierta al intercambio cultural, económico y religioso internacional, y con una población más cosmopolita gracias a las alianzas matrimoniales con Judá, Aram, Tiro y Sidón (Finkelstein y Silberman 2021: 189). Esta política fue continuada por su hijo Ahab (874-853 a. C.) quien llegó a enfrentarse militarmente a los reinos vecinos de la región, como Aram-Damasco.

[12]Prueba de ello, es que esta dinastía fue precedida por el asesinato de la dinastía de Jeroboam tras un golpe de Estado, cuando surgió un nuevo rey llamado Basá, antiguo comandante militar, quien inició campañas contra Judá y Damasco. Después, su hijo sucesor sería depuesto por otra sublevación del ejército que aniquiló, a su vez, a la casa de Basá (1 Reyes 16. 8-11). El cabecilla rebelde, Zimrí, también era un comandante de carros de combate que fue depuesto por Omri, quien era el comandante del ejército, inaugurando esta nueva dinastía con su hijo Ahab, cuyos hijos Ocozías y Jorán, asimismo, también sufrieron trágicas muertes, siendo su linaje extinguido por el comandante del ejército, Jehú, quien tomó el poder del reino. Los sucesores de Jehú también terminaron

ejércitos por medio de levas locales (Rocca 2010: 19) y la expandiendo su comercio internacional gracias a su población heterogénea (Levine 2001: 412; Finkelstein y Silberman 2021: 196-197).

Estas circunstancias fueron coincidentes cronológicamente con el creciente poderío del Imperio Neo asirio, el cual había iniciado una progresiva conquista de los territorios de la Franja Siro Palestina, dirigido por el rey Salmanasar III el 852 a.C., hijo y sucesor de Asurnasirpal II. Ejemplo de ello, es una inscripción asiria hallada en el monolito de Kurkh, la cual hace mención de un enfrentamiento en Qarqar entre las fuerzas de Salmanasar III contra una coalición anti Asiria de la Franja Siro Palestina, a los cuales teóricamente derrotaron (Liverani 2022: 129). Dicha coalición estaba conformada por los reinos de Damasco, Hamath e Israel. De este último, los asirios destacan a su rey Ahab y a su fuerza militar de 2000 carros de combate y 10.000 soldados a pie, lo cual reflejaría que el Reino de Israel era una fuerza militar de renombre en la época y Ahab era considerado el miembro más poderoso de esta coalición anti Asiria (Merecz 2007: 18; Finkelstein y Silberman 2021: 196-199)[13].

Mientras tanto, ciertos círculos religiosos radicales israelitas organizados en torno a la figura divina de Yahveh, ponderaron tanto la derrota de Ahab como el grado de influencia y poderío militar asirio, para usarlo a su favor, derrocando y exterminando a la dinastía de Omri por considerarla una dinastía pagana e infiel al culto de Yahveh (2 Reyes 10: 11). Así, con el apoyo de ciertos círculos religiosos *yahvísticos*, lograron acertar un golpe de Estado encabezado por otro general israelita, Jehú (841–814 a.C.), quien logró tomar el poder, inaugurar una nueva dinastía y reconocer la soberanía asiria pagando un fuerte tributo a Salmanasar III[14].

---

sucumbiendo a intrigas, asesinatos y golpes de estados en las cuales siempre estuvo implicado el escalafón militar, hasta la toma del poder de un oficial militar llamado Pécaj quien debió entregar pesados tributos al Imperio Neo asirio (2 Reyes 15. 29), antes de ser asesinado por el último rey israelita, Oseas, previo a la destrucción del Reino de Israel en 722 a.C. por los mismos asirios. No obstante, Finkelstein y Silberman (2021: 194-195) consideran esta tragedia palaciega está llena de incoherencias y anacronismos que podría considerarse más una novela histórica que una crónica histórica precisa.

[13]Pese a que dicho contingente pudo ser una exageración de las fuentes asirias, existe otra inscripción hallada en la estela de Tel Dan que menciona a los ejércitos del Reino de Israel bajo el reinado de Jehoram y del Reino de Judá bajo Ahasías de la Casa de David que tenían 2000 carros de combate a su disposición (Olshanetsky 2021: 39).

[14]De esta manera, Jehú obtuvo el respaldo militar suficiente para exterminar enemigos internos (2 Reyes 10. 18-29) y externos, tal como se retrata su sumisión a Asiria en el Obelisco Negro de Salmanasar III. Incluso, el rey asirio Adad-nirari obtuvo el apelativo

Esto se debió a que el culto israelita a Yahveh estaba en constante lucha contra otras divinidades de la Franja Siro Palestina, como las cananeas de Ba'al y Ashera (2 Reyes 23. 4). De acuerdo con Merecz (2001: 11), durante el siglo IX a. C. existía en el Reino de Israel dos movimientos religiosos no excluyentes en torno a dos divinidades llamadas Yahveh y Ba'al, los cuales también podían ser adorados en conjunto. De hecho, podría considerarse que el *baalismo* no significaba una negación del yahvismo, lo cual reflejaría una suerte de culto de sincretismo religioso por sobre aquellos cultos que privilegiaban el culto exclusivo a solo una de estas divinidades (1 Reyes 19: 18)[15]. Sin embargo, este intento de imponer el culto de Yahveh por sobre los demás, invocando incluso a la violencia o la persecución religiosa para ello, es un reflejo que, para el Antiguo Israel, la guerra y la violencia fue siempre un tema recurrente en los relatos de la Biblia hebrea.

Precisamente, el nombre de "Israel" derivaba de *Isra-El*, el cual significaba "(El dios) *El* batalla". Dicha divinidad podría considerarse como un dios guerrero asociado al panteón cananeo más arcaico, adoptado posteriormente por los antiguos israelitas (Leick 1991: 38; Wenham 1994: 296-297; Burt 2020: 22-23). Por otro lado, "Israel", como pueblo, también había establecido un pacto con otro dios guerrero llamado Yahveh –el cual fue asimilado posteriormente a la mencionada divinidad cananea– quien recibía epítetos como "Señor valiente en batalla" y "Señor de los ejércitos" (Isaías 1: 9; Salmos 24: 7-8 y 47: 3-4), el "ardiente en cólera" (Isaías 30: 27-30), el que cuyos "relámpagos alumbraron el mundo" y "se estremeció y tembló la tierra" (Salmos 77: 18), también aquel que ha "sacado mi espada de la vaina y ya no será envainada" (Ezequiel 21: 10)[16].

---

de "salvador" (2 Reyes 13. 4-5) tras derrotar al reino vecino de Aram el cual amenazaba al Reino de Israel por el dominio que ejercían los arameos sobre Siria y Palestina desde el 838 a.C. (Finkelstein y Silberman 2021: 229).

[15]Lo anterior es corroborado por la existencia de nombres israelitas descifrados en sellos como Bealiah ("Ba'al es Yahveh") y Yehoba'al ("Yahveh es Ba'al"), además del relato de Oseas 2. 16-20. También se refleja en la fórmula de bendición hallada en Kuntillet 'Ajrut, en donde a Yahveh se le asigna una consorte femenina, Asherah, aunque Yahveh mantiene el rol principal como divinidad en el Reino de Israel, tal como se expresa también en la estela de Mesha. La posterior evolución a una mayoría de nombres de individuos cuyas raíces se vinculan a Yahveh como Ahazías ("Yahveh ha comprendido") y Jeroham ("Yahveh es exaltado") reflejaría, según Merecz (2007: 13-14), el avance del culto de Yahveh por sobre Ba'al.

[16]De acuerdo al propio Trebolle (2001: 155-167), los epítetos más antiguos asociado al dios israelita Yahveh son dos y refieren a la paz –*Yahweh šalôm*, "Yahveh de la paz"– y el de la guerra –*Yahweh seba'ôt*, "Yahveh de los ejércitos"– aunque existe una diferencia

El argumento principal radicaba en que en las referencias bélicas de la Biblia Hebrea figuraba la alabanza al dios Yahveh que unifica a su ejército, los conduce a la batalla, interviene en ella y otorga el triunfo a su pueblo dentro de un espacio y forma sagrada. Ello fue posible porque el Antiguo Israel asociaba la guerra con la noción de un dios con el cual se estableció un pacto que era defendido militarmente[17]. Así, los israelitas no parecían hacer una distinción entre guerras defensivas y ofensivas (Partner 1991: 32), más bien, el dios israelita podía ser adorado como una divinidad guerrera, y la guerra podía ser considerada como un tipo de servicio de sacrificio y culto, compartiendo los mismos paradigmas e ideologías guerreras del Antiguo

notoria entre ambos: el de la paz sólo se cita una vez (Jueces 6. 24); el de la guerra en 284 ocasiones dentro de todo el arco literario e histórico de la Biblia hebrea. Todo lo anterior, refuerza el carácter guerrero de la divinidad israelita en sus orígenes, el cual era utilizado en el culto yahvista de Silo y Jerusalén. La expresión *Yahweh seba'ôt* se ha interpretado como una forma verbal seguida de su objeto, tal como "Yahveh (el que) crea los ejércitos", aunque la forma constructo puede significar "Yahveh del poder militar" o "Yahveh militante". También el epíteto tiene connotaciones mayestáticas cuando se alude al carácter de Yahveh presidiendo la asamblea divina, sentado en el trono de Sión formado por querubines (Salmos 99: 1). Otra evidencia de ello es el antiguo Canto de Débora (Jueces 5. 1-23) y el de Miriam (Éxodo 15: 19-21), además de la mención de obras perdidas como el "Libro de la Guerra de Yahveh" (Números 21: 14) y el "Libro del Justo" (Josué 10: 12-13). Todas estas obras representarían, según los especialistas bíblicos, las primeras representaciones literarias del Antiguo Israel en lo que respecta a la existencia de una "Guerra Santa" (Lohfink 1990: 56). Tales epítetos, entre este dios y su pueblo, corroborarían que la guerra era una característica importante dentro del culto israelita, al igual que otros casos del Antiguo Próximo Oriente, especialmente cuando los dioses respectivos acompañaban a sus pueblos en batallas y victorias.

[17]En el caso israelita, el pueblo era reunido antes de la batalla (Jueces 6: 34-35; 1 Samuel 13: 3), identificado con su dios Yahveh (Jueces 5: 11; 20. 2), se explicaba la razón de la guerra (2 Samuel 1: 12), su tropa era consagrada (Josué 3: 5), realizaban sus votos (Números 21: 2; Jueces 11: 36; 1 Samuel 14: 24), se purificaba el campamento (Deuteronomio 23. 9-14), se consagraban las armas (1 Samuel 21: 5; 2 Samuel 1: 21), se practicaban ceremonias de luto y arrepentimiento ante los avatares de una batalla (Jueces 20. 23; 1 Samuel 30: 4 y 11. 4), se ofrecían sacrificios (1 Samuel 7: 9), se destacaban los oráculos sagrados (Jueces 20. 13; 1 Samuel 7: 9; 2 Samuel 5: 19) y se confiaba en la victoria que Yahveh les entregaría a los israelitas (Josué 2: 24, 6: 2, 6: 16; Jueces 3: 28, 4: 14, 7: 9; 1 Samuel 14: 12, 23: 4, 24: 4, 26: 8; 1 Reyes 20: 28). De esta manera, se concluía la "Guerra Santa" con la consagración del botín de guerra a Yahveh (Números 21: 2; Josué 6: 18-19) y la vuelta a las tiendas del campamento (1 Samuel 4: 10; 2 Samuel 18: 17 y 2 Reyes 12: 16).

Próximo Oriente, especialmente con la del Imperio Neo asirio (Achenbach 2012: 4)[18].

Esta situación también permitió integrar al Reino de Israel a la próspera economía mundial asiria y ampliar sus conquistas territoriales con respecto a los reinos vecinos. De acuerdo a Finkelstein y Silberman (2021: 232-233), ello demuestra la potencia militar y económica que alcanzó el Reino de Israel bajo la égida asiria, lo cual le permitió hacer del territorio israelita una periferia sumamente productiva para la metrópolis asiria (Gitin 1997: 61-62, 77-78; Stern 2001: 66-67 y 237). No obstante, malas políticas y rebeldías de los propios reyes israelitas motivaron la inmediata invasión asiria, sea por Salmanasar V o Sargón II, conllevando a la destrucción del Reino de Israel el 722 a.C. Junto con ello, se aplicó la política asiria de deportación de poblaciones de reinos rebeldes a otras regiones para evitar futuras sublevaciones y repoblar otras áreas del imperio, aunque últimos estudios consideran que los asirios sólo deportaban a la elite, artesanos y soldados de los pueblos derrotados[19].

Los deportados, no obstante, adquirieron estatus jurídico y social como asirios y fueron incorporados a los diferentes niveles de la administración imperial. Pero lo más interesante es que algunos de ellos, reconocidos como israelitas, ocuparon altas posiciones en el ejército asirio, según se evidencia las inscripciones de Sargón II en Dûr-Sharrukin y en sus *Anales* (Merecz 2007: 9; Olshanetsky 2021: 33-35). Sargón II especifica que incorporó a 50 carros de combates israelitas con sus tripulaciones, lo que reflejaría que los

[18]La asociación del terror de las batallas guarda un paralelo entre las fuerzas de la naturaleza, como la lluvia y la tempestad, donde los dioses ejercían su soberanía y tomaban partido en nombre de sus reyes e imperios (Partner 2002: 28 y 32; Achebach 2012: 2-3). Esta asociación entre la religión y la guerra podría identificarse como la base de una idea de "Guerra Santa" en el Antiguo Próximo Oriente desde el IV milenio a. C., por cuanto el gobernante, rey o líder volvía a su reino como gobernantes victoriosos por la propaganda, los ritos y los monumentos que rememoraban sus botines de guerra, sus cautivos en batalla y los enemigos muertos en campaña (Nadali 2015: 41-52).

[19]La deportación de un gran contingente de población fue una política utilizada en todo el Antiguo Próximo Oriente, aunque no siempre en la misma escala. La más numerosa tuvieron lugar durante los tres principales reyes asirios que consolidaron el Imperio Neo asirio, Tiglat-pileser III, Sargón II y Senaquerib, decayendo su número y cantidad en épocas posteriores (Van der Spek 2014: 38). Un dato poco conocido es que tanto asirios, babilonios y persas practicaron la deportación de pueblos vencidos y, también, dependiendo de las circunstancias, permitieron el retorno de algunos de ellos por cuanto dichas comunidades se mantuvieron intactas, pese a que no todos los deportados decidieron volver a sus lugares de origen (Van der Spek 2014: 36-37 y 39).

israelitas seguían siendo reconocidos por su pericia en el manejo de carros en batalla. Aparentemente, esas 50 unidades fueron fusionadas a una sola unidad de 200 carros que pasaron a ser parte del ejército real asirio según lo evidencia el *Prisma de Nimrud* (Dalley 1985: 36)[20].

En esto existiría un punto en común entre el ejército israelita y el asirio. En el caso israelita, su organización militar se originó con levas tribales que posteriormente evolucionaron en unidades de combates dependientes de una fuerte administración central (Rocca 2010: 40-41). No obstante, ya en la época del rey David, se incorporaban mercenarios entre las filas israelitas (2 Samuel 15: 17-21), tal como los propios israelitas lo fueron posteriormente en las filas asirias. Por un lado, mientras la caballería israelita se dividía en pesada (lanzas) y ligera (arcos); la infantería también podía tener la categoría de pesada (lanza, casco, armadura, escudo y espada) y ligera (arqueros y honderos) (Rocca 2010: 42). Por otro, las fuentes asirias, mencionan la existencia de estas unidades específicas de infantería israelita sirviendo en el ejército asirio, al igual que otros cuerpos y unidades provenientes de diferentes pueblos (Dezső 2012: 26-28, 52, 62; Nadali 2015: 83).

El caso específico de los carros israelitas también es una muestra de cómo lograron congeniar, militarmente hablando, el Reino de Israel y el Imperio Neo Asirio pese a la desaparición del primero. Para empezar, se conservan las listas detalladas de oficiales, oficiales ecuestres y unidades del ejército de Sargón II. En ella se desprende que existían dos grandes unidades, una conformada por asirios y otra asociada con el contingente proveniente de la región de Samaria (=Israel). El contingente israelita fue mantenido prácticamente intacto y unido, siendo una prueba del grado de confianza que había ganado por parte de sus superiores asirios en lo que respecta a sus destrezas ecuestres (Finkelstein y Silberman 2021: 236). También destaca la importancia que adquirió esta unidad de extranjeros, liderada por trece comandantes (*rab urâte*) samaritanos, que sirvieron en la defensa de Asiria

[20]Según Olshanetsky (2021: 37-38), esta evidencia confirmaría tres cosas: primero, que el ejército israelita tenía una formidable fuerza de carros, más aún si se debió haber perdido una buena cantidad en el campo de batalla; segundo, la unidad de carros israelita incorporada al ejército asirio conformaba una gran parte de la fuerza ecuestre asiria; tercero, que, hasta el final de sus días, el Reino de Israel dispuso de un gran poder económico. De acuerdo a Finkelstein y Silberman (2021: 233-234), también demostraría que los caballos eran uno de los productos más valorados del Reino de Israel, junto al del Reino de Urartu en la Anatolia Central, más aún si consideramos el tamaño de las caballerizas de Megiddo.

desde la destrucción del Reino de Israel hasta la caída del propio Imperio Neo asirio (Olshanetsky 2021: 38)[21].

Esta extraña alianza de compromiso militar entre asirios e israelitas también da paso a otro tipo de cercanía de tipo religiosa. De acuerdo a Van der Spek (2014: 7-8), no existiría antecedentes bíblicos que los asirios, por ejemplo, impusieran el culto de su dios sobre otros pueblos y tampoco hay referencias explícitas sobre el dios Aššur en la Biblia Hebrea, lo cual permitiría inferir que su nombre no fue más allá de las inscripciones reales asirias, ni tampoco jugó un rol importante en los territorios dominados por Asiria[22]. No obstante, esta situación también ha sido interpretada por algunos especialistas como evidencia que el culto monoteísta israelita le debe mucho a la influencia neo asiria, especialmente cuando el dios Aššur alcanzó la cima del panteón asirio y comenzó a sintetizar progresivamente en su figura las virtudes y atributos de otros dioses (Levine 2001: 412).

De acuerdo a Lamberg (1983: 82-86) Aššur no era un *deus persona*, al igual que el dios Yahveh, sino una montaña donde se había erigido la ciudad asiria del mismo nombre, su identidad era oculta y no estaba asociado familiarmente a otros dioses de Mesopotamia, carecía de epítetos divinos o representaciones físicas, al menos en sus inicios, y se le invocaba simplemente

[21]Los nombres de las listas de oficiales de carros eran, efectivamente, de semitas occidentales con el componente teofórico *ia'u* o *ya'u* el cual se refería al dios de Israel o de un individuo que creía en dicho dios. Aunque la mayoría de los nombres no tienen un paralelo bíblico, sus nombres han podido ser bien establecidos como el caso del comandante de una unidad de resguardo de la madre del rey llamado *Salamanu* y otro perteneciente a una unidad distinta llamado *Hanunu*. También está un individuo asociado a la escolta del rey Esarhaddon llamado *Danî* o de los conductores de carros *Nadbi-Ya* y *Šumma-ilani*, asociados a un origen samaritano o judaico. También destaca un guardaespaldas de la época del rey Asurbanipal llamado *Azar-Ya'u* o el arquero montado *Ahí-Ya'u* de la segunda mitad del siglo VII a. C. (Dezső 2012: 118-119; Olshanetsky 2021: 42-43).

[22]Levine (2001: 422) sostiene que la única referencia más directa está en Isaías 10: 12, 7: 17 y 8: 4. En dichos versículos se hace referencia al "rey de Asiria" (דלמ ושא) pero sin especificar cual monarca, al mismo tiempo que tampoco especifica si se refería a la *tierra* de Asiria, al *pueblo* de Asiria, al *imperio* de Asiria o al *dios* de Asiria. Incluso la expresión en Isaías 10. 5 "Ah, Asiria…" (יוה ושא) podría interpretarse como una velada alusión a la divinidad asiria con ese nombre. Merecz (2001: 10) considera incluso que los asirios trataron de restaurar una forma de culto *yahvístico* en Samaria, después de haber destruido al reino de Israel, enviando algunos sacerdotes al norte del país, según se menciona en 2 Reyes 17. 24-41, lo cual es una prueba de la existencia de dicha política de tolerancia asiria, considerando que no hay mención de condena al dios asirio en nombre de Yahveh o una abierta oposición contra Aššur (Levine 2001: 422).

como *beli* ("señor"), *ilum* ("dios") o *ili* ("mi dios"). También es interesante es que el ascenso de Aššur como entidad suprema y guerrera en Asiria fue a la par con el de Yahveh en Israel, siendo ambos procesos paralelos. De igual manera, cuando los asirios marchaban a la guerra, lo hacían como una suerte de procesión religiosa encabezada por sacerdotes e imágenes sagradas, porque todas las guerras eran de carácter religioso y justificadas por el deseo de Aššur en forma semejante al *Deus vult* de los cruzados medievales (Bedford 2009: 35; Liverani 2020: 24). Por ello, en las fuentes asirias se hablaba de conquistas militares expansivas, proyectando un mundo regido en la tierra por el rey de Asiria y, el en cielo, por Aššur (Bedford 2009: 50).

No obstante, la evidencia histórica ha demostrado que los grandes imperios expansivos de la Antigüedad –como fue el Imperio Neo asirio– iban a la par con cultos politeístas que, por razones prácticas, aceptaban la existencia de otros dioses (Merecz 2007: 9-10; Van der Spek 2014: 9). Cabe destacar que las fuentes asirias no mencionan la imposición del culto a Aššur, sino que más bien resaltaban su poderío por medio de las victorias militares de los reyes y ejércitos asirios, la destrucción de ciudades y deportaciones de poblaciones vencidas y de sus respectivos dioses (Liverani 2022: 21-34). Por otro lado, también es un hecho que los asirios respetaban mucho las divinidades de los pueblos subyugados en consideración de su importancia cultural, como ocurrió con la conquista de Babilonia donde el dios Marduk y Nabû eran reconocidos como tales, aunque Aššur estaba por sobre ellos (Bedford 2009: 53; Van der Spek 2014: 14).

Por tal razón, Levine (2001: 413) sostiene que el monoteísmo israelita fue más bien una *respuesta* que una *influencia* a esa política imperial asiria retratada en anales e inscripciones reales de los siglos VIII-VII a.C., correspondientes a los reinados de Tiglat-pileser III, Sargón II y Senaquerib. Esta cosmovisión habría motivado una respuesta desde Israel, colocando a Yahveh por sobre el dominio universal e imperial del rey asirio y de su dios Aššur. A tal grado que Asiria fue usada, cuando la situación lo ameritó en el 722 a.C. con la destrucción del Reino de Israel, como *instrumento* de castigo contra su propio pueblo sólo por designio de Yahveh (Isaías 10: 5-15). Del mismo modo, también para predecir la caída del Imperio Neo asirio por el daño que le había infringido a los Reinos de Israel y Judá y la *hubris* de sus reyes absolutistas (Levine 2001: 421-422).

Levine (2001: 414 y 422) concluye que un monoteísmo universal sólo puede configurarse a partir de un modelo de imperio mundial, como el que desarrolló el Imperio Neo asirio. El mismo que fue heredado por los imperios que le sucedieron en la región –babilónico, seleúcida y romano– lo

que explicaría por qué el judaísmo, en el futuro, terminó combatiéndolos por medio de la guerra o la resistencia armada, sea en la época de los Macabeos o la rebelión de celotas y sicarios contra Roma. Según Partner (1991: 36), esta idea israelita de un dios único, y un pueblo dependiente en absoluto de él, le dio una naturaleza diferente al de otros dioses de la guerra, aunque el conjunto de creencias todavía no fueran un monoteísmo estricto.

Por otra parte, si algunos de las ideas referidas a la ideología de guerra, que se relatan en la Biblia hebrea, fueron contemporáneos a los realizados por el Imperio Neo asirio, sería posible identificar ciertos motivos y conceptos de esta ideología expresadas por los monarcas asirios dentro de los escritos bíblicos (Achenbach 2012: 5-6). En otras palabras, cuando los reyes semíticos occidentales se volvieron vasallos asirios –como fue el caso de los israelitas– terminaron adoptando los signos y símbolos del imperio mesopotámico como una forma de fortalecer su hegemonía local utilizando sintagmas afines (Sanders 2009: 158-160). Tales elementos podían ser coordenadas temporales, estado de desorden existente que motivaban a los reyes asirios a actuar, la ayuda de la divinidad, el movimiento de tropas, la huida y persecución de los enemigos, las consecuencias de la guerra y la celebración de la victoria final (Liverani 1979: 329-359)[23].

[23] Achenbach (2012: 6-10) también establece una interesante comparación con el *Prisma A* del rey asirio Esarhaddon (680-669 a.C.) hallado en la ciudad de Nínive. La inscripción relata cuando Esarhaddon es nombrado sucesor por su padre, pese a la oposición de sus hermanos mayores, contando con el apoyo de los dioses; Esarhaddon los derrota en batalla, recibiendo el reconocimiento de su pueblo por medio de oráculos favorables de los dioses y juramentos de lealtad; conquistando la capital de Nínive; presentándose como rey legítimo, destruyendo a sus enemigos, ejecutando a sus cabecillas y obteniendo un gran botín. Toda esta trama es replicada por los escribas Deuteronomistas en 1 Reyes 2: 15 y 1 Crónicas 28: 5, que nos retrata la ascensión legítima al poder del sucesor del rey David, Salomón, el cual buscó también el apoyo popular (1 Reyes 1: 39-40; 1 Crónicas 29: 23-24); lo cual conduce a la rebelión de su hermano Adonías, por no aceptar la elección de David (1 Reyes 1: 5, 9, 41-49), causando también la ira de Dios y su posterior ejecución (1 Reyes 2: 23-24, 28-35). También este relato bíblico puede complementarse con el relato de la victoria de David sobre los amalecitas (1 Samuel 30: 6-20), pese a su inferioridad numérica, logrando un cuantioso botín tras la victoria. Todo lo cual complementa la información extraída del *Prisma A* de Esarhaddon. También Achenbach (2012: 12-13) hace un paralelo con la campaña militar de otro rey asirio, Ninurta-kudurri-uṣur, a mediados del siglo VIII a.C. que menciona la invasión de enemigos con malas intenciones pero que, gracias a un oráculo, se levanta una poderosa fuerza militar que los derrota y destruye, con la consiguiente persecución y destrucción del ejército enemigo, además de exhibir el cadáver de su líder. Lo llamativo de este relato es que la victoria no se atribuye al poder del líder militar asirio, sino a la fuerza del dios que guía a las fuerzas armadas. Este relato parece

Así, la hegemonía de este imperio en la Franja Siro Palestina debió influenciar directa o indirectamente en la formación escribana del Antiguo Israel, en lo que respecta, por ejemplo, a los atributos de un rey y su vinculación con la divinidad (Levine 2001: 412). De esta manera, los géneros literarios terminaron transformándose y, lo que comenzó con meras inscripciones reales, derivaron a géneros historiográficos, legales y proféticos en la propia Biblia hebrea. No obstante, Lenzi (2019: 65-86) sostiene que, en el ámbito profético, existió una diferencia entre los profetas de Mesopotamia con respecto a los del Israel bíblico, el cual radicaba en el "tratamiento del secreto". Es decir, los profetas israelitas no parecen haber pasado por ninguna escuela de adoctrinamiento o entrenamiento, como ocurría con los escribas que trabajaban en la corte asiria.

Precisamente, dos de los profetas emblemáticos de la Biblia hebrea, durante el período neo asirio, son Oseas y Amós, cuyos escritos se sitúan en el apogeo del rey israelita Jeroboán II (788-747 a.C.). Oseas critica a la clase dirigente de Israel, las injusticias sociales, la idolatría y a aquellos que hicieron alianza con Asiria aceptando su respectiva dependencia imperial (Oseas 12. 1; 14. 3) El libro de Amós, por su parte, tiende a mezclar principalmente la idea de la violencia y el juicio; mientras que la ética, a diferencia del análisis teológico, era un tema más elusivo (Hagelia 2013: 128-147). La violencia podía significar guerra, pero también opresión social y política, por cuanto presenta una serie de oráculos en contra de los reinos de Israel y Judá, además de sus respectivos vecinos de Damasco, Gaza, Tiro, Edom y Moab (Amós 1: 3 – 2: 16), aunque el oráculo contra Samaria (= Israel) es mucho más manifiesto que las demás entidades, lo cual permite deducir que, para Amós, su falta era mayor.

Damasco es acusado por brutalidad (Amós 1: 3); Gaza por deportación de población junto a Edom (Amós 1: 6); Tiro por su cooperación ilegal de deportación con Edom y por quebrantar acuerdos (Amós 1. 9); Edom por fratricidio (Amos 1: 11); Amón por asesinato de embarazadas (Amós 1. 13); Moab por sacrilegio de tumbas (Amos 2: 1); Judá por menospreciar la Ley de su dios (Amós 2: 4); e Israel por crímenes sociales e idolatría (Amós 2: 6-8). En suma, Amos menciona delitos civiles y religiosos

ser un símil del relato bíblico centrado en el ascenso de David al poder (1 Samuel 16: 1-13), la existencia de un oráculo (1 Samuel 23: 1-5) para vencer a sus enemigos filisteos, la exhibición de los cuerpos de líderes derrotados (israelitas en este caso) en las murallas de Bet-Shean (1 Samuel 31: 8-13) y el reconocimiento del éxito militar de David al dios hebreo (2 Samuel 7: 8-11).

como brutalidad, crueldad, deportación, persecución, impiedad, profanación, adulterio, idolatría y crímenes sociales. Las naciones vecinas de Israel y Judá son acusadas con crímenes de diferente naturaleza, mientras que las dos primeras son por cargos religiosos como oponerse a la Ley y la idolatría.

Las acusaciones contra Israel-Samaria son más variadas. Hay referencias sobre explotación económica, adulterio y prostitución (Amós 2: 6-7), las últimas asociadas aparentemente a rituales de *hierogamia*. Junto a ello, hay una referencia sobre un castigo que implicará la ruina del país y la deportación de su pueblo (Amós 4: 2-3), lo cual puede ser una referencia inmediata a la futura deportación que llevará a cabo el Imperio Neo asirio contra el reino septentrional de Israel (Amós 3: 9-15). Lo destacable es que este profeta hace una referencia de Israel como "orgullo de Jacob", según Hagelia, como referencia a la fuerza del reino con connotaciones militares, particularmente al orgullo de sus fortalezas, y de la arrogancia militar de Samaria y de su reino (Hagelia 2013: 135-136).

Lo llamativo es que los enunciados de castigos de Amós tienen una emulación de los variados castigos que aplicaron los asirios durante sus campañas militares a sus súbditos rebeldes, sobre todo cuando violaban, a su vez, los tratados con Asiria. Los israelitas, al igual que los asirios, legitimaban sus aspiraciones territoriales mediante guerras contras otros pueblos y naciones, pero también tomaban acciones de represalias contra cualquiera que violara un pacto con Israel (Partner 1997: 32-33). Tales faltas eran también retratadas en inscripciones reales de la época de Asurbanipal, Sargón II, Tiglat-Pileser III, Senaquerib y Esarhaddon; como también en relieves de los palacios asirios de Kalhu, Dûr-Sharrukin y Nínive (Bagg 2016: 60; Nadali 2016: 85-86)[24].

[24]No obstante, Nadali (2015: 27) cuestiona el uso de las imágenes iconográficas rescatadas en relieves y monumentos del pasado y usados con objetivos propagandísticos del rey. Para Nadali es más importante revisar el contexto en que dichas creaciones fueron compuestas y no abusar meramente de la explicación propagandística como interpretación tradicional. La crítica de Nadali apunta al hecho de la amplia variedad de conflictos bélicos existentes en el Antiguo Próximo Oriente, a los cuales es casi imposible otorgar las mismas causas para explicarlas históricamente. El arte mesopotámico, por ejemplo, tendía a repetir escenas guerreras de sus monarcas y ejércitos, pero dichas representaciones podían entenderse más bien como estereotipos artísticos y no como fotografías fidedignas de los conflictos que representaban. Ante ello, es factible suponer que este tipo de fuente iconográfica proveniente del Antiguo Próximo Oriente puede dar la impresión que estas sociedades antiguas llevaban a cabo expresiones y rituales donde las imágenes parecen realzar la violencia de la guerra, llevándolo al extremo de representar una verdadera "cultura de la guerra" o un culto sobre la misma. Ello implicaría malinterpretar el

En todos ellos se recalca el ejercicio de la brutalidad, en forma selectiva contra soldados, miembros de la elite y civiles enemigos, como elemento estructural de la dominación asiria (Bagg 2016: 58-60). Destacan 32 tipos de atrocidades, cuyo origen pudo estar en un acto de rebeldía o quebrantamiento de un pacto de un reino vasallo contra la autoridad asiria, como la deportación, la decapitación, el desollamiento, la exhibición de restos humanos, el empalamiento, quema de individuos vivos, ejecución de adolescentes, exhumación de huesos, violación y destripamiento de mujer embarazada (Bagg 2016: 63). Todo lo anterior tiene un símil con las condenas de Amós en lo que respecta a brutalidad, crueldad, deportación, persecución, impiedad, profanación, adulterio, idolatría y crímenes sociales.

Por lo tanto, una lectura simple del libro de Amós evidencia, desde un punto de vista contemporáneo, que el dios de Israel era una entidad violenta, pero como señala Hagelia (2013: 146), es necesario verlo como un producto de su época, la cual de por sí era muy violenta. Tanto su lenguaje como sus metáforas son parte de la lingüística habitual del Antiguo Próximo Oriente, el cual puede parecer ciertamente extraño, arcaico y brutal para la óptica actual, pero entendible si el mundo antiguo seguía los principios de la *lex talionis* al pie de la letra. Por otro lado, la violencia del libro de Amós también puede tener sus paralelos con la crueldad de los conflictos actuales con connotaciones religiosas del siglo XX y XXI.

En resumidas cuentas ¿qué tan brutales fueron los asirios? La evidencia iconográfica y epigráfica corrobora dicha brutalidad en el campo de batalla y en su forma de ser, pero no más que cualquier otro pueblo de la época o de periodos más antiguos o tardíos. Por lo tanto, atribuir a los asirios de un carácter especialmente brutal, no corresponde a la evidencia histórica (Bagg 2016: 58). De acuerdo a un artículo de Van der Spek (2014: 1-3), el Imperio Neo asirio ha sido retratado muchas veces bajo la óptica de relatos bíblicos más tardíos (Isaías 10: 5-14 y Nahum 3: 18-19), como una entidad de crueles gobernantes, opresores de naciones, destructor de santuarios, adictos a la deportación de pueblos e imponedores de su propia divinidad. Pero cabría preguntarse si esa caracterización la crearon los mismos asirios de su época, sus enemigos declarados, o sólo es una reconstrucción de los estudiosos de nuestra época (Bagg 2016: 57).

---

pensamiento y la voluntad de estos pueblos antiguos, por lo que es imprescindible, según Nadali (2016: 83-86), contextualizar en el espacio y el tiempo qué representaban dichas iconografías de guerra que iban dirigidas más al núcleo que rodeaba al rey que al público general.

¿Fueron brutales, del mismo modo, los antiguos israelitas? En el caso del Reino de Israel, basta revisar como relata la liquidación de la familia de Ahab por parte del general Jehu, incluyendo amigos y sacerdotes (2 Reyes 10: 17), el asesinato de los hermanos del rey de Judá (2 Reyes 10: 13-14), el lanzamiento desde un ventanal de palacio de una reina extranjera cuyo cuerpo fue despedazado por perros (2 Reyes 9: 30-37), el exterminio de todos los adoradores de Baal (2 Reyes 10: 24-25) y la masacre de los siete hijos del rey residente en Samaria, cuyas cabezas decapitadas fueron exhibirlas públicamente (2 Reyes 10: 6-11). En vista de lo anterior, tal como Finkelstein y Silberman sostienen (2021: 189), reyes como Omri (884-873 a.C.) y su hijo Ahab (873-852 a.C.) pudieron ser arbitrarios, déspotas y brutales, sea para lograr objetivos políticos o en su manera de hacer la guerra, pero no más que cualesquiera de los otros monarcas existentes del Antiguo Próximo Oriente.

En realidad, uno de los rasgos más inherente al Próximo Oriente actual, heredados desde la Antigüedad, ha sido la presencia constante de conflictos bélicos complejos, cuyos efectos repercuten a escala global. No obstante, una perspectiva denominada "post colonialista" por Nadali (2015: 50 y 51) podría cuestionar la "cultura de la guerra" atribuida al Antiguo Próximo Oriente y legado a la actualidad. Es decir, la tendencia de ver a dicha civilización como propensa al despotismo y la violencia religiosa; contrapuesta al mundo occidental como cuna de la razón y el pacifismo con "prejuicios de mérito y moral que aparecen nuevamente usados para explicar la actualidad de los conflictos y la violencia en las regiones del Cercano Oriente moderno". En realidad, la guerra antigua cumplía una práctica cultural (consolidación del poder real), una actividad económica (ingresos y egresos del reino) y una necesidad política (dirimir conflictos). El aporte que pudo tener la religión en esos ámbitos sólo pudo ser un añadido más a estos intereses terrenales.

3 Conclusión

Desde el punto de vista de la Teología o la exégesis, se ha tendido a diferenciar los conceptos de "Guerra Santa" y "Guerra de Yahveh" principalmente por las implicaciones sociales y religiosas que afectan, especialmente, al credo cristiano y que resultan de por sí incómodas para sus miembros. Por ello, ha persistido un intento, consciente o inconsciente, por ciertos círculos de estudiosos de disociarse de las implicancias negativas que tienen el tema de la guerra y la violencia dentro de su religión. Quizás por la misma razón, muchos estudiosos bíblicos han defendido la postura que

cualquier alusión a estos temas bélicos en la Biblia podrían explicarse como meras formas literarias o metafóricas, o simples remembranzas arcaicas de conflictos y actos violentos del pasado. Todos los cuales podrían considerarse superados gracias a su monoteísmo religioso y ético.

Desde el punto de vista de la Historia, se puede situar al Antiguo Israel dentro del contexto histórico del siglo IX a.C., el cual corresponde al periodo de expansión de la máxima potencia militar de la época, el Imperio Neo asirio. Ambas entidades compartieron una evolución política semejante, pero con distintas dimensiones por ser uno el centro (Asiria), y el otro, la periferia (Israel). Bajo esa premisa, asirios e israelitas compartieron nociones que iban desde organización e infraestructura militar, luchas violentas por el poder, amparo de divinidades nacionales para dirimir conflictos, hasta unidades de combate profesionales que terminaron siendo absorbidos desde la periferia al centro. Se desprende entonces que la noción y el uso de la guerra fueron compatibles para ambas entidades, más allá si sus guerras eran de carácter "sagrado" o atribuibles a una divinidad.

Esta visión dispar entre Teología e Historia no es nueva dentro de los estudios bíblicos, lo cual también explica por qué hay tan poco entusiasmo entre historiadores y teólogos de compartir puntos de vistas en investigaciones afines. De allí que cada uno de ellos evite "invadir" el campo de estudio del otro. No obstante, deseamos precisar que nuestra postura histórica no busca ser la verdadera, la más académica o estar por sobre la perspectiva que un teólogo cristiano pueda tener sobre el concepto de guerra en el Antiguo Israel. Simplemente planteamos que historiadores y teólogos siempre abordaran esta temática desde la formación y apreciación que su propia disciplina le ha permitido analizar.

Además, es importante considerar que las ideas modernas sobre la división entre vida religiosa y civil son muy recientes y resultan ciertamente engañosas. Desde siempre la guerra ha estado condicionada por cuestiones que hoy llamaríamos políticas o económicas. También los documentos y monumentos rescatados del pasado permiten transformar guerras antiguas ajenas a la religión en guerras santas para la posteridad. Tanto los Estados cristianos como los musulmanes han recurrido a la guerra santa, o la han abandonado, según sus intereses políticos. Pese a ello, las tres principales religiones monoteístas comparten un origen común y parecen seguir rumbos similares y contradicciones evidentes al momento de ponderar la Paz con la Guerra.

En efecto, las tres religiones han aspirado a entregar un mensaje de paz, al mismo tiempo que las tres han compartido un discurso amparado en la

intolerancia religiosa, llamando a guerras de religión para prevalecer sobre otras creencias. La Historia de las guerras consideradas como "santas" –tanto en el cristianismo como en el islam– tiene sus paralelos con la sociedad hebrea que las precedió y puede servirnos de ayuda para entender mejor a estos conflictos de corte religioso tan en boga en el Próximo Oriente actual. En otras palabras, todas estas ideas bélicas, surgidas dentro de la antigua religión israelita, han terminado desarrollando un vocabulario común para las futuras "Guerras Santas" sostenidas tanto por el cristianismo y el islam.

Bibliografía

ACHENBACH, Reinhard (2012) "Divine Warfare and YHWH's Wars: Religious Ideologies of War in the Ancient Near East and in the Old Testament", en: Maeir, A.M.; Gilboa, A. y Galil, G. (eds.), *The Ancient Near East in the 12th-10th Centuries BCE. Culture and History*. Münster: Ugarit Verlag, pp. 1-26.

ANDRADE CAMPOS REDONDO, Gabriel Ernesto (2008) "Marción de Sinope a la luz de la violencia religiosa contemporánea", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 13: 15-33.

BAGG, Ariel (2016) "Where is the Public? A New Look at the Brutality Scenes in the Neo-Assyrian Royal Inscriptions and Art", en: Battini, L. (ed.), *Making Pictures of War. Realia et Imaginaria in the Iconology of the Ancient Near East*. Oxford, Archaeopress, pp. 57-82.

BEDFORD, Peter R. (2009) "The Neo Assyrian Empire", en: Morris, I. y Scheibel, W. (eds.), *The Dynamics of Ancient Empires. States Power from Assyria to Byzantium*. Oxford: Oxford University Press, pp. 30-65.

BUBER, Martin (1998) *Moses. The Revelation and the Covenant*. New Jersey: Atlantic Highlands.

BURT, Noel (2020) *Encounters in the Dark. Identity Formation in the Jacob Story*. Atlanta: SBL Press.

CHALIARD, Gérard (2008) *Guerre et civilizations*. Paris: Chaliand.

CRENSHAW, James (1998) *Old Testament Wisdom. An Introduction*. Kentucky: John Knox Press.

DALLEY, Stephanie (1985) "Foreign Chariostry and Calvary in the Armies of Tiglat-Pileser III and Sargon II", *Iraq* 47: 31-48.

DEZSŐ, Tamás (2012) *The Assyrian Army as Reconstructed from the Assyrian Palace Reliefs and Cuneiform Sources*. Monographs of the Institute

of Ancient Studies, Faculty of Humanities. Budapest: Eötvös Loránd University.

DI PAOLO, Silvana (2016) "Visualing War in the Old Babylonian Period: Drama and Canon", en: Battini, L. (ed.), *Making Pictures of War. Realia et Imaginaria in the Iconology of the Ancinet Near East*. Oxford: Archaeopress, pp. 29-36.

DION, Paul-Eugène (1978) "Quelques aspects de l'interaction entre religion et politique dans le Deutéronome", *Science et Esprit* 30: 39-55.

FINKELSTEIN, Israel & SILBERMAN, Neil Asher (2021) *La Biblia desenterrada*. Madrid: Siglo XXI Ediciones.

FISCHER, Georg (2013) "Who is Violent, and Why? Pharaoh and God in Exodus 1-15 as a Model for Violence in the Bible", en: Zehnder, M. y Hagelia, H. (eds.), *Encountering Violence in the Bible*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, pp. 94-107.

GITIN, Saymour (1997) "The Neo Assyrian Empire and its Western Periphery", en: Parpola, S. y Whiting, M. (eds.), *Assyria. Helsinki: The Neo Assyria Text Corpus Project*, pp. 77-104.

GOTTWALD, Norman K. (1964) "Holy War in Deuteronomy. Analysis and Critique", *Review and Expositor* 61: 296-310.

HAGELIA, Hallvard (2013) "Violence: Judgement and Ethics in the Book of Amos", en: Zehnder, M. y Hagelia, H. (eds.), *Encountering Violence in the Bible*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, pp. 128-147.

HAYES, John & MILLER, Maxwell (eds.) (1990) *Israelite and Judean History*. London: SMC Press.

HOWE, Stephen (2002) *Empire. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

JONES, Gwilyn H. (1975) "Holy War or Yahweh War?", *Vetus Testamentum* 25: 642–658.

JONES, Gwilyn H. (1989) "The Concept of Holy War", en: Clement, R. E. (ed.), *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 299-321.

LAMBERG, Wilfred G. (1983) "The God Ashur", *Iraq* 45: 82-86.

LEICK, Gwendolyn (1991) *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*. London - New York: Routledge.

LENZI, Alan (2019) "Revisiting Biblical Prophecy, Revealed Knowledge Pertaining to Ritual, and Secrecy in Light of Ancient Mesopotamian Prophetic Texts", en: Lenzi, A. y Stökl, J. (eds.), *Divination, Politics & Near Eastern Empires*. Atlanta: Society for Biblical Studies, pp. 65-86.

LEVINE, Baruch (2005) "Assyrian Ideology and Israelite Monotheism", *Iraq* 68: 411-427.

LIVERANI, Mario (1979) "The Ideology of the Assyrian Empire", en: Larsen, M. T. (ed.) *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires*. Copenhagen Studies in Assyriology 7. Copengagen: Akademisk Forlag, pp. 297-317.

LIVERANI, Mario (2015) "Guerra santa y guerra justa en el Cercano Oriente Antiguo", en: Rovira, L. (comp.), *La guerra como práctica y como concepto en el Antiguo Cercano Oriente. Anuario N° 27, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Artes*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario, pp. 55-75. DOI: https://doi.org/10.35305/aeh.v27i27.170

LIVERANI, Mario (2022) *Asiria, la prehistoria del imperialismo*. Madrid: Trotta.

LOHFINK, Norbert (1990) *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

MERECZ, Robert (2007) "Assyrian-Israelite Dynamics: On the Circumstances Leading to Jehu's Elevation to the Throne", *Roczniki Teologiczne* 54: 5-21.

MILLER, Patrick D. (1965) "God the Warrior: A Problem in Biblical Interpretation and Apologetics", *Interpretation* 19(1): 39-46.

MÜLLER, Hans-Peter (2003) "Krieg und Gewalt im antiken Israel", en: Khoury, A. T. (ed.), *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen*. Freiburg: Herder, pp. 11-23.

NADALI, Davide, (2015) "El poder de la guerra: ¿Se puede hablar de 'cultura de guerra' en el antiguo Cercano Oriente?", en: Rovira, L. (comp.), *La guerra como práctica y como concepto en el Antiguo Cercano Oriente. Anuario N° 27, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Artes*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario, pp. 41-52.

NADALI, Davide (2016) "Images of War in the Assyrian Period: What They Show and What They Hides, en: Battini, L. (ed.), *Making Pictures of War. Realia et Imaginaria in the Iconology of the Ancient Near East*. Oxford: Archaeopress, pp. 83-88.

OLSHANETSKY, Haggai (2021) "The Israelite-Judaean Military Service in the Armies of Assyria", *Studia Antiqua et Archaeologica* 27(1): 33-46.

PARTNER, Peter (1991) *El Dios de las batallas*. Madrid: Oberon.

POSTGATE, J. Nicholas (1979) "The Economic Structure of the Assyrian Empire", en: Larsen, M. T. (ed.) *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empress*. Copenhagen: Akademik Forlag, pp. 193-221.

SMEND, Rudolf (1970) *Yahweh War and Tribal Confederation. Reflections upon Israel's Earliest History*. Nashville: Abingdon Press.

ROCCA, Samuel (2010) *The Fortifications of Ancient Israel and Judah 1200-586 BC*. Oxford: Osprey Publishing.

SANDER, Seth (2009) *The Invention of Hebrew*. Chicago: University of Illinois Press.

SANDERSON, Judith (1991) "War, Peace and Justice in the Hebrew Bible: A Representative Bibliography", en: Von Rad, G. *Holy War in Ancient Israel*. Michigan: Eerdmans, pp. 135-166.

SMEND, Rudolf (1970) *Yahweh War & Tribal Confederation. Reflections upon Israel's Earliest History*. Nashville-New York: Abingdon Press.

STERN, Ephraim (2001) *Archaeology of the Land of the Bible*. New York: Yale University Press.

STOLZ, Fritz (1972) *Jahwes und Israels Krieg: Krieggstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel*. Zurich: Theologischer Verlag.

TREBOLLE BARRERA, Julio (2001) "Caminos de la paz: entre el Yahveh de los ejércitos y el Yahveh-shalom", *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejo 6, pp. 155-167.

VAN DER SPEK, Robartus J. (2014) "Cyrus the Great, Exiles, and Foreign Gods: A Comparison of Assyrian and Persian Policies on Subject Nations", en: Kozuh, M.; Henkelman, W. F. M.; Jones, C. E. y Woods, C. (eds.), *Extraction & Control: Studies in Honor of Matthew W. Stolper*. Studies in Ancient Oriental Civilization 68. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, pp. 233-264.

VARGA, Cătălin (2018) "The War of Israel: An Eastern Orthodix Point of View", *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa* 63(1): 5-26.

VON RAD, Gerhard (1991) *Holy War in Ancient Israel*. Michigan: Eerdmans.

WEBER, Max (1967) *Ancient Judaism*. Glencoe: Free Press.

WENHAM, Gordon (1994) *Genesis 16-50*. Nashville: Dallas Word Books.

WEYDE, Karl Williams (2013) "Holy War, Divine War, YHWH War and Ethics: On a Central Issue in Recent Research on the Hebrew Bible", en: Zehnder, M. y Hagelia, H. (eds.), *Encountering Violence in the Bible*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, pp. 235-252.