

## La tierra de Yhwh, la violencia divina y el *herem*<sup>1</sup>

César Mario Ávila  
(Instituto Teológico FIET)

---

### Resumen

El problema teológico de la violencia divina alcanza su punto álgido en el *herem* y su aplicación por parte del pueblo elegido de Yhwh. El tema está presente en los profetas de Israel y la historia que ellos cuentan, pero gravita principalmente en el libro de Josué durante el asentamiento en la tierra prometida. Se sostiene en este trabajo que el mensaje religioso de *herem*, como símbolo escatológico, no es la completa eliminación de los otros pueblos, sino que radica en el llamamiento de Yhwh a abandonar la idolatría y volver a Él.

**Palabras Clave:** Biblia. Antiguo Testamento. Josué. *Herem*. Extranjeros. Idolatría.

### Abstract

The theological problem about divine violence reaches its peak in the *herem* and its application by the Yhwh's chosen people. The topic is present in the Israel's prophets but mainly gravitates in the book of Joshua, during the settlement in the Promised Land. In this work it's argued that the religious message of the *herem*, as an eschatological symbol, is not the complete elimination of the other peoples, but rather lies in Yhwh call to abandon idolatry and return to Him.

**Key Words:** Bible. Old Testament. Joshua. *Herem*. Foreigners. Idolatry.

---

### Introducción

Cuando la violencia de los hombres está sobrepasada por la que ejerce la divinidad, estamos frente a un problema teológico de difícil solución. En este punto, sobresale el ejercicio de *herem* por parte de Israel y el mandato de Yhwh en su aplicación, presente tanto en la narrativa bíblica como en los profetas.

Después de señalar la ambigüedad en el significado y uso del término, intentaremos descubrir cuál es la relación de la aplicación del *herem* y la tierra que es propiedad de Yhwh y a quien éste se la quiere dar en posesión. Se estudia el rol que en estos relatos cumplen los extranjeros y el propio Israel.

---

<sup>1</sup> Este artículo es el capítulo IV, con mínimas adaptaciones, de mi tesis de Maestría, *Violencia y Exterminio. Función Literaria del Herem ( חרם ) en las Escrituras Hebreas*, presentada en FIET/SATS en 2019.

La amenaza de *herem*, a causa de la idolatría de los hombres, se ejerce sobre toda la tierra, sin distinción de etnias. La fuerza del mensaje religioso de *herem*, no es la completa eliminación de los otros pueblos, sino que radica en el llamamiento de Yhwh a la conversión de Israel de todos sus ídolos, que nunca han dejado de estar presentes en el pueblo, cuya vocación es la santidad a Yhwh.

### 1. Significado de *herem*

En la *Enciclopedia Judaica* se define *herem* por la categoría de aquello que está separado del uso común, e incluso del contacto, por su proscripción ya sea por resultar abominación para Dios, o porque está consagrado a Él.

Significa poner aparte o separar del uso profano y reservarlo para un uso sagrado (Sandevour: 82). Vedado al hombre, consagrado a Dios (De Vaux: 347). Sin embargo, lo destacable en el término es su instalación en el campo de la ambigüedad religiosa. Es un término ambivalente.<sup>2</sup>

Pareciera que de la idea de prohibición y reserva deriva la de destrucción y exterminio (Fernandez: 8). Para Jannica van Boven de Prenter (*The contrastive polysemous*), el concepto *herem* funciona como un "Leitwort" (lema) en el clímax de las historias de conquista del libro de Josué (6,17-18.21; 8,26; 10,1.28.35.37.39.40; 11,11.12.20.21) y en la historia de Acán (Jos 7). Analiza la polisemia del término, que según esté presente en las historias deuteronomista o sacerdotal, está asociado a diferentes campos semánticos.

En el deuteronomista, hay otros términos que lo acompañan: herir (Deut 7,2; 13,16; Jos 10,28.35.37.39.40; 11,11.12; Jue 1,17; 1 Sam 15,3; 1 Cro 4,41; Isa 11,15; Mal 3,24), quemar (Deut 7,25-26; Jos 7,15; 11,11), capturar, ocupar (Jos 7,15; 10,1.28.35.37.39; 11,12), lo que quedó (Deut 2,34; Josh 10,28.37.39.40), todo (Jos 8,24-26; 1 Sam 15,18 y 2 Cro 20,23), destruir (Jos 7,12; 11,20; 2 Cron 20,23; Dan 11,44), a filo de espada (Jos 6,21; 1 Sam 15,8). En el documento sacerdotal lo acompañan:

---

<sup>2</sup> Berges rescata la importancia cada vez mayor del concepto de ambigüedad como categoría interpretativa central en la modernidad y postmodernidad. Así la orientación por el significado etimológico de duplicidad de sentidos, es superada por considerar ambigüedad "como un metatérmino capaz de incluir también la falta de claridad, la imprecisión, la polisemia y el doble sentido." Aplicando al objeto lo ambiguo y lo ambivalente al sujeto. (Berges 2016a: 45). También es bueno señalar que en la filosofía de la religión, la ambivalencia a la que nos referimos no es exclusiva del término *herem*, sino que es propia de lo sagrado (sacro), que lo incluye. Este término no posee un significado homogéneo sino que exige entenderlo en su sentido positivo y negativo. En todo caso, "la consecuencia es que puede resultar equívoco y determinar reacciones legítimamente opuestas" (Alessi: 205). Mircea Eliade ha señalado la diferenciación de lo profano y lo sagrado como dos modalidades de estar en el mundo, dependiendo de las diferentes posiciones que el hombre ha conquistado en el Cosmos, (1963: 14); Ahora bien, en el campo sagrado hay cosas que son cratofanías, es decir, manifestaciones de poder. Por lo tanto son temidas y veneradas. Allí se da la ambivalencia en relación con estos objetos tanto en el orden psicológico como de valores, (Eliade 1996: 14-15). Al respecto, es oportuno señalar la opinión de J. Pedersen en relación con el *herem*, advirtiendo que una de las raíces de esta costumbre, quizás sea el miedo de los soldados de las fuerzas espirituales extranjeras. Las personas y las posesiones del enemigo estarían impregnadas de estas fuerzas. El único modo de neutralizarlas consistiría en su consagración por *herem*. (Eichrodt: 127).

santo, sagrado (Lev 27,21.28) y siempre con la partícula “no o nunca” aparecen los siguientes términos: vendido (Lev 27,28), redimir (Lev 27,28), rescatar, redimir (Lev 27,29).

## 2. Mensaje religioso

Aunque se verifique muy presente en los profetas de Israel<sup>3</sup>, el tema es propio de la historia deuteronomista<sup>4</sup>. Inserto en ésta<sup>5</sup>, parece gravitar principalmente en el libro de Josué. Considerar la temática de este libro, es decir la regularmente llamada conquista y posesión de la tierra prometida, y la situación de sus destinatarios regresados del destierro babilónico, podría ayudarnos a comprender el uso técnico del término en la narrativa deuteronomista. Sin embargo, es necesario reconocer “una redacción de mano sacerdotal” (Andiñach 2012: 167), que necesitamos tener en cuenta dado que nuestro tema contempla un aspecto militar y otro ritual.

Ubicada la redacción del libro de Josué en el tiempo posterior al exilio (Frolov: 85-101), se ha opinado que quizás “quiso exorcizar el presente con la ayuda del pasado” (Ska: 35). En el mundo idealizado de la epopeya, la victoria, para ser tal, debe ser absoluta. Visto de este modo, Israel necesita la restitución de la tierra por la renovada acción de Yhwh, haciendo muy necesaria esta idealización.

Sin embargo, no se debe suponer que este argumento alcanza para comprender un mensaje religioso de las acciones de exterminio sobre otros pueblos por parte del pueblo elegido de Yhwh.

### *La pregunta histórica*

Es imposible no preguntarnos acerca de la veracidad histórica de esta acción de exterminio sobre comunidades completas de la antigüedad, sean llevadas a cabo por Israel, con mandato divino, o por otros pueblos de acuerdo con el cumplimiento de su propia religiosidad.

---

<sup>3</sup> Sobre todo con motivos escatológicos, Is 11,15; 34,25; 37,11; 43,28; Jr 25,9; 31,40; 50,21-28; 51,3; Ez 44,29; Mi 4,13; Za 14,11; Ml 3,24) (LXX y Vg. 4,4-6).

<sup>4</sup> Por ejemplo, Dt 2,24-3,11 reescribe a Nm. 21,21-35 usando *herem*.

<sup>5</sup> No podemos decir que conserva las mismas características en todos los relatos en que aparece. Así la decisión de los hombres de Israel de aplicarlo, es señal de desintegración social (Jue 19) genera el descontrol (Jue 20,37.48) y ellos mismos quedan encerrados en un espiral de violencia (Jue 21,11) y autodestrucción. Luego, la monarquía en Israel (1 Sa 15) ha hecho uso de *herem* para la construcción y desarrollo de sus propios proyectos de poder, incluso adaptándolo a su conveniencia (1 Re 9,21) negándole a Yhwh el control y la primacía. Como en los relatos de asentamiento en la tierra, la ira de Yhwh se concentra contra el poder de reyes y sus cortes. Así, no son los poderes imperiales quienes gobiernan la tierra sino Yhwh que puede salvar a su pueblo de *herem* quien tiene la última palabra (2 Re 19). La búsqueda de alianzas con esos poderes deja a Israel sujeto a *herem* (1 Re 20,42). En cambio, la obediencia salva de la inminencia de *herem* al rey de Judá que está en contra de la idolatría y la combate (2 Re 18,3-4; 19). Cuando la historia es contada por el Cronista, la clave es recordar la impureza que contamina y perturba a Israel (1Cro 2,7), al tiempo de la acción ritual, con el reconocimiento a Yhwh, que da lugar a la acción divina (2 Cro 20,1-22). Durante el periodo de Esdras termina siendo la excomunión (Esd 10,8).

Algunos autores ven muy poco probable la aplicación al extremo del *herem* y sólo en guerras de épocas muy tempranas quedando muy rápidamente en desuso.

Son varias las teorías (por lo menos cuatro) con respecto a la manera en que se llevó a cabo la ocupación de la tierra de Canaán por parte de Israel. Con un amplio abanico de posibilidades que van desde la más rápida y violenta, hasta hablar de un proceso de ocupación gradual y sin guerras. También se considera posible la evolución de las tribus hasta la conformación del reino de Israel y no se descarta la revolución campesina (Sánchez: 613).

Sin ser exhaustivos en la descripción de los datos duros aportados por la investigación arqueológica reciente, es importante decir que está vigente la disparidad de opiniones de arqueólogos respecto a la conquista militar y por lo tanto violenta de Canaán que incluiría *herem*.

Estas opiniones divididas responden a las dos escuelas arqueológicas de Israel: la que se desarrolló en la Universidad Hebrea de Jerusalén con Ygael Yadín (influenciado por Albright y una interpretación más conservadora del texto bíblico) y la Universidad de Tel Aviv con Yohanan Aharoni (más progresiva, que sigue a A. Alt y M. Noth)<sup>6</sup>.

Yadín defiende una conquista militar de Canaán por parte de Israel. Aharoni argumenta a favor de la infiltración pacífica. Luego, el arqueólogo norteamericano William Dever entiende la revuelta campesina (o conquista interna) como la teoría más acorde a lo que ha aportado el trasfondo arqueológico (Dever: 553).

Hoy en día entre los exponentes más conocidos de estos centros de estudios se encuentran Israel Finkelstein (Tel Aviv) considerado minimalista en su pensamiento y Anmon Ben Tor más conservador (Jerusalén), llegando a conclusiones diametralmente opuestas en estos temas. Es muy importante, sin embargo, considerar un camino del centro que incluye trabajos en común de Finkelstein y Eliat Mazar (Berlesi: 35).

Según Finkelstein:

*“El proceso descrito aquí es, en realidad, el contrario del que encontramos en la Biblia: la aparición del primitivo Israel fue el resultado del colapso de la cultura cananea, no su causa... No hubo una conquista violenta de Canaán (Finkelstein-Silberman: 121).*

Un tema que distingue a estos académicos es que asumen diferentes cronologías. Sólo a modo de ejemplo, en relación directa del tema del *herem*, de una parte (minimalistas) se afirma la ausencia absoluta de pruebas de este tipo de destrucción total e incendio sobre las ciudades conquistadas, sin la capa de cenizas que debería ser detectada (Siebert: 101). De la otra parte, en asentamientos tan importantes como Tell Hazor la *“realeza cananea más grande e influyente del sur de Levante (Zuckerman: 123),* también el más estudiado, se han encontrado

---

<sup>6</sup> Tanto Yadín como Aharoni son discípulos de uno de los pioneros más importantes de la arqueología de Israel, Benjamín Mazar que lleva adelante una arqueología con fuerte influencia del texto bíblico. (Berlesi: 34)

señales de destrucción a partir de una feroz conflagración<sup>7</sup>. No parece entonces haber conclusiones definitivas al respecto. Sin embargo, más allá de la cuestión histórica queda vigente e intacta la pregunta acerca del rol que ejerce el *herem* en el relato bíblico.

### 3. Interpretación de la conquista y *Herem*

El *herem* está presente en prácticamente toda la narrativa de la Biblia hebrea, y en el relato de la conquista de la tierra (donde se van cruzando límites), parece estar asociado a los límites religiosos que se van trazando, impidiendo la impureza ritual asociada a la idolatría hasta entonces reinante en esa tierra. Visto de este modo, forma parte de las renovadas coordenadas sociales y religiosas que se están expresando fundacionales en el libro de Josué, para saber “*qué queda dentro de Israel y qué fuera de él*” (Andiñach 2012: 165).

Es fundamental reconocer que lo narrado en el libro de Josué (también en 1 y 2 Samuel), como obra teológica y profética, funciona con el pensamiento del Deuteronomio.<sup>8</sup> Luego, que “*para el narrador deuteronomista Israel fue el artífice de su propio destino*” (Andiñach 2012: 167). Entonces, es necesario considerar que al mandato divino de *herem*, se le suma la decisión del propio Israel.

La obra deuteronomista está reescrita a la luz del destierro, dejando en claro que la desobediencia a los mandatos divinos ha devenido en la pérdida de la bendición de la tierra para Israel. Si su introducción teológica (libro de Josué), contiene el *herem* como uno de sus temas centrales, se podría preguntar qué valor implicó la aplicación de este dispositivo en la obediencia que Israel debía a Yhwh. Al mismo tiempo, es oportuno considerar la posibilidad de la mala aplicación de este mandato por parte del pueblo elegido por Yhwh para cumplir su voluntad.

#### a. El establecimiento en la tierra por la Torá

En la narrativa del establecimiento de Israel en la tierra prometida, conviene la pregunta acerca del supuesto triunfalismo de dichos relatos. Al respecto, Juan Carlos Carrasco (Carrasco: 61-120), advierte acerca del mal hermenéutico que acarrea una lectura legalista, en particular de los textos que

---

<sup>7</sup> Al menos esto parece más seguro que se diera en el espacio cúlctico. (Cimadevilla: 94)

<sup>8</sup> La legislación sobre la guerra (Dt 13, 13-19; 20, 1-20) se incorporó a Deuteronomio debido a la perspectiva "histórica" de la redacción de Moab que conecta el libro de Deuteronomio con el libro deuteronomista de Josué. Es decir, los autores deuteronomistas de la segunda generación en el exilio, quienes detectan la falta de cumplimiento de la redacción de Horeb, conectaron su libro de Deuteronomio con el libro deuteronomista de Josué formando una narrativa de Discurso de Moisés en el monte Horeb en Dt. 1,6-8 con el discurso de despedida de Josué (Jos 23). Para estos autores, el pacto decisivo ya no es en el desierto en el monte Horeb, sino en la frontera de la tierra prometida en el río Jordán. También se incorporaron varias leyes post-deuteronomistas, que tenían la función de distinguir al pueblo santo de Israel, de ideales y prácticas de pueblos extranjeros. En Dt. 23, 10-15, se legisla la pureza en el campo de Israel como una expansión de las leyes de la guerra deuteronomistas de la redacción de Moab. (Otto 2013: 211-249).

encarnan la visión de los profetas acerca de la historia. Tal perspectiva, nos haría perder de vista esta crítica profética que conecta la voluntad de Yhwh, que gobierna a su pueblo a través de la Torah, y las fallas de un pueblo que no escuchó esta Ley.

Por supuesto, esto nos lleva a la pregunta acerca de cuál es la crítica que estas narraciones encarnaron, es decir, en qué consistió dicha crítica.

Este autor, sigue a Brueggemann con el término “comunidad alternativa” por la diferenciación del pueblo de Dios de otros pueblos y sus características distintivas. Con el término comunidad se considera preponderantemente a las personas antes que a los territorios. La formación y establecimiento de esta comunidad alternativa, lleva inexorablemente a considerar la claudicación de dicho proyecto, sin dejar de lado los intentos de restauración que se verifican en su historia.

Con el liderazgo operativo de Josué, los hijos de quienes murieron en el desierto por su incredulidad, son quienes pueden acceder a la promesa de la tierra. La pregunta por responder aquí es acerca de la posibilidad real de instaurar un nuevo orden sin violencia.<sup>9</sup>

Eliminar el pensamiento mágico nos llevará en este punto, a establecer que en las acciones aquí narradas, lo humano y lo divino se entremezclan irremediabilmente. Entonces, según Carrasco, lo que debía ser un proceso conducido por los prodigios de Yhwh de acuerdo con su promesa, resultó en acciones humanas descontroladas y cargadas de excesiva violencia.

Si se toma en cuenta Ex 23,20-33 (Con algunas variantes, también en Dt 7,17-26) se supone que la estrategia que ordena Yhwh para la instalación de Israel en la tierra prometida, implica tiempo y paciencia por parte del pueblo. Pero lo más importante es que seguir estas órdenes haría innecesaria la violencia. Para que este proceso suceda de acuerdo con el plan de Yhwh, el líder debe ser valiente y dependiente del libro de la Alianza (Jos 1,6-9).

Muchos otros textos (Jos 8,30-35; 23,6; 22,5; 24,14-15) van en sentido de escuchar y observar la Torah. El desafío es establecerse en la tierra conforme a la Ley (Carrasco: 70-71). Yhwh gobierna por la Torah.<sup>10</sup> También se aborda la posibilidad de esclarecer el uso de la violencia en el libro de Josué, desde la traducción del nifal como reflexivo y no como pasivo. Del mismo modo, la traducción como voz activa en muchos casos del hifil y el hofal, en lugar de hacerlo como estado de acción causativo (Carrasco: 72). Surge aquí la cuestión de la voluntad de Dios frente a estas acciones violentas.

### ***b. Voluntad de Dios o de los hombres***

En Jos 5,13-15 se relata una aparición misteriosa muy importante en cuanto al proceso que comienza seguidamente. Se trata de un hombre, con su espada

---

<sup>9</sup> “¿Es posible establecer una nueva comunidad,.. que gire en torno a Yavé... y convivir con grupos de personas que ya están establecidas alrededor de normas y dioses distintos? ¿Es posible instaurar un nuevo orden sin violencia?” (Carrasco: 66).

<sup>10</sup> En Deuteronomio 31,1-8.24, Josué asume el liderazgo del pueblo ya que Moisés había muerto, pero el rol de mediador de la revelación divina fue asumido por la propia Torá escrita. “*And this is the decisive hermeneutical key for Moses’ premature death...*” (Otto 2019: 179-188).

desnuda en la mano, que aparece frente a Josué cuando está en las cercanías de Jericó (literalmente en Jericó)<sup>11</sup>.

La pregunta de Josué es “¿Eres de los nuestros o de nuestros enemigos?” (v. 13). “El texto hebreo permite traducir: ¿Estás por nosotros o por nuestros enemigos?” (Pérez Millos: 112). Sin embargo, en su respuesta, el hombre niega pertenecer a uno de los bandos en cuestión, o estar por uno de ellos. Es imposible relacionarlo al ejército israelita.<sup>12</sup>

En la mayoría de las traducciones su respuesta es “No”. En la traducción en Lenguaje Actual<sup>13</sup> encontramos “Ni lo uno ni lo otro —respondió el hombre—.”<sup>14</sup> Para Carrasco es “¡De ninguno!”. Así sugiere verlo “como una advertencia para indicarle a Josué sobre el verdadero procedimiento para establecerse en la tierra: someterse a Yavé y a sus indicaciones. La pelea del Señor es distinta.” (Carrasco: 73)

Más allá de la identidad de este hombre misterioso (ángel o emisario), queda claro que viene de parte de Yhwh y su función principal es transmitir a Josué un mensaje de parte de éste (Azuelos-Voltaggio: 161-178).

Si se trata del ángel prometido a Israel quien los precedería en la entrada a la tierra prometida (Ex 23,20), tengamos en cuenta que se advierte no desobedecerlo ni rebelarse ante él. Entonces debiéramos preguntarnos acerca de la espada desenvainada en su mano.<sup>15</sup>

La referencia más directa es Num 22,31. En ese caso, el ángel impide a Balaam proseguir su camino y por eso su espada está desenvainada. Se opone al profeta, en tanto éste no siga estrictamente las instrucciones de Yhwh. En este caso, el jefe del ejército celestial que viene a Josué, podría estar indicando la necesidad de la estricta obediencia a la divinidad sin apartarse de la Torá. Es decir, habitar la tierra, propiedad de Yhwh, será una bendición sólo alcanzada por la obediencia a la Torá e incluye los métodos que impone el Señor.

¿Había alguna desobediencia atribuible a Josué o al pueblo que el ángel de Yhwh venía a castigar?

Esta narración parece mutilada por carecer de mayores explicaciones del emisario divino, sin embargo, adiciones targúmicas (Tárgum de Jonathan, Toseftá de la Geniza) las incluyen. Éstas, no asocian la misión del ángel con los preparativos de la guerra que se desarrollará en el capítulo 6. Estas obras ven la escena como el cierre de la unidad literaria que ha comenzado en Jos 1,8. Allí se ordena a Josué el estudio y la observancia de la Torá. La nota marginal de la toseftá proporciona el

---

<sup>11</sup> “es decir, dentro de ella en pensamiento, mediando en la conquista de ella”. (Keil-Delitzsch: 1000).

<sup>12</sup> La hueste de Yahvé no significa «el pueblo de Israel que estaba a punto de comenzar su acometido de guerra». (Keil-Delitzsch: 1000).

<sup>13</sup> Lenguaje Actual con Deuterocanónicos en orden Alejandrino, (2004).

<sup>14</sup> Josh. 5:13-15 resists the collapsing of these three perspectives into two, which is what so often happens; there is ‘us’ and ‘them’, and God is (usually) on ‘our’ side. The text thus refuses ‘colonial’ categories.” (Earl: 130).

<sup>15</sup> “La actitud del príncipe del ejército de Yahvé es de amenaza, no especificando el texto el motivo que la provocó.... Lo más probable es que el personaje misterioso quiso urgir el rito de la circuncisión, que se había descuidado en el desierto. Quizá en un principio la perícopa precedía al v.2 de este capítulo.” (Arnaldich 1963: 49-50).

diálogo entre el ángel y Josué. Allí se está amonestando al líder de Israel por el abandono del estudio de la Torá (Azuelos-Voltaggio: 176-177).

Regularmente se sostiene que esta teofanía viene a reafirmar la fe de Josué en que Yhwh está con Israel con su fuerza celestial para respaldarlo en la guerra. Sin embargo, parece que el mensaje es que no existe, de parte de Yhwh, apoyo incondicional a Israel sino más bien que no tendrá éxito la conquista de la tierra, o la permanencia en ella, sin la estricta observancia a los preceptos (y métodos) de la Torá.

Carrasco atribuye las palabras de conformidad de Yhwh en las batallas, como pertenecientes a una hermenéutica “que toma las descripciones como prescripciones y tiende a atribuir al Señor todo lo que sucede” (Carrasco: 73). Desde esta perspectiva, en Jericó se combina lo humano y lo divino. Si bien la conquista de la ciudad es a partir de la acción divina que derriba los muros, en el avance sobre ella se manifiesta la violencia desenfadada. A pesar de la ausencia de indicaciones de la matanza Jos 6,2-5, el pueblo israelita se convierte en horda que destruye todo a su paso (Jos 6,21). En Siquén se insistirá en que la victoria sólo puede atribuirse a la obra de Yhwh. (Jos 24,12) (Carrasco: 73-74).

#### 4. El *Herem* y la tierra

Los dos ámbitos en que aparece *herem*, es decir, el sacerdotal y el militar, parecen reforzar la correlación entre Dios y el hombre en la acción de los caracteres propios de Israel. Esta destrucción preserva el “valor fundamental que hace a sí mismo”: monoteísmo y unidad de Dios (Taub: 48-50).

##### a. *Herem y el corpus ritual de Israel*<sup>16</sup>

Atendiendo a Jos 7,13 como uno de sus textos claves para interpretarlo, el *herem* es ante todo un acto religioso:<sup>17</sup>

“Levántate, purifica al pueblo y diles: Purifícaos para mañana, porque así dice Yahvé, el Dios de Israel: El anatema está dentro de ti, Israel; no podrás resistir ante tus enemigos hasta que extirpéis el anatema de entre vosotros.”

Así, es importante atender a la estrecha relación entre el *herem* y el corpus ritual del Israel bíblico (Bornapé: 1-16), en cuya cosmovisión, la destrucción completa es un elemento muy importante. En este sentido, es en el campo de la santidad o impureza (Edenburg: 132), que las entidades pueden participar por su estado o cualidad y explicar la aplicación de este dispositivo de completa eliminación.

Atendiendo a pasajes del Pentateuco (Ex 23,24; 34,13; Lv 26,30; Nm 33,52; Dt 7,5,25; 12,1-3) y de acuerdo con los objetos y localidades que se manda exterminar y

---

<sup>16</sup> Será oportuno aquí aclarar que tanto el idioma como la ideología de los corpus sacerdotales y de santidad, están presentes en lo narrado referente a Acán (Jos 7). Este acto es considerado מעל (infidelidad), que es un término técnico que en el corpus de la ley sacerdotal indicaría mal uso. (Edenburg: 131).

<sup>17</sup> “El *jerem* no era una cuestión de estrategia o simple justicia sino un acto religioso”. (Andiñach 2012: 174).



su contexto, se repiten palabras de uso ritual: materiales tales como *matztzevá* (pilar), *mizbeah* (altar), *ashera* (árbol sagrado). Éstos están asociados contextualmente a conceptos fundamentales como son *berit* (alianza), *abad* (servir), *toebah* (abominación).

Por lo tanto, esta eliminación podría ser asociada a un proceso de purificación de la tierra por la ritualización.

Bornapé, pone de relieve la importancia del espacio sagrado (herramienta hermenéutica poco explorada) en la religión israelita. El mismo definiría identidad y espacio social (Bornapé: 15).

De este modo, es importante la santidad del espacio habitado por Israel. Esto lleva a pensar en la desacralización que se produciría por la destrucción total de espacios de culto idolátrico y por tanto su remoción.

Entonces, será necesario volver sobre la manifestación del Jefe del ejército de Yhwh (Jos 5,13-15). El mismo exige a Josué descalzarse por estar pisando tierra santa antes del comienzo de la posesión de esta.

*“El jefe del ejército de Yahvé respondió a Josué: «Quítate las sandalias de tus pies, porque el lugar en que estás es sagrado.» Así lo hizo Josué.”* (Jos 5,15). Dando lugar así al comienzo del relato de la conquista como una gran liturgia (Sánchez: 617). La misma ha comenzado en Jos 3,1- 5,15: *“En estos tres capítulos se da un conjunto narrativo de alto sabor litúrgico...”*. Esta sección colocada antes de la toma de Jericó y Ai: *“...hacen una afirmación teológica contundente: las guerras son de Yahveh, los triunfos son suyos y a él pertenece el botín de guerra”* (Sánchez: 616).

Siguiendo cada una de las acciones del pueblo que preparan el avance sobre la tierra prometida, encontramos coincidencias con el proceso descrito por el Éxodo y sus maravillas (Jos 3,5; Ex 3,20; 34,10), en especial con el cruce del Mar Rojo y el Jordán (Jos 4,23).<sup>18</sup> Pero se le agrega, antes de precederle, tanto la circuncisión como la celebración de Pascua (Jos 5,2-12).

La circuncisión, que hace pertenecer a la Alianza (Gn 17,13-14) sin la cual es imposible celebrar la Pascua (Ex 12,43-49), es interpretada por la LXX como una purificación (περικαθαρευ) (Doldán: 14).

Este mismo rito quita el oprobio de la esclavitud sufrida en Egipto.<sup>19</sup>

Todo esto, confirma el aspecto litúrgico de esta narración que va a continuar con los movimientos y sonidos del pueblo que finalmente concluyen en la caída de las murallas de Jericó (Jos 6).<sup>20</sup> Así, ritual litúrgico y acción material se confunden en la narrativa.

---

<sup>18</sup> En este caso, *“El cruce del Jordán imita como evento y composición literaria el cruce del mar Rojo”*. (Doldán: 5).

<sup>19</sup> *“Según este texto, el oprobio (situación social) se quita no con la guerra, sino con un rito berítico”* (Sánchez: 617).

<sup>20</sup> En este caso en particular parece haber sido revisado minuciosamente para reemplazar cualquier indicio de acción militar y reemplazarlo por procesiones y acciones litúrgicas. (Edenburg: 132).

## 5. La tierra de Yhwh ¿para quién?

En la entrega de la tierra que hace Yhwh al pueblo elegido, debemos considerar que la obediencia a la Palabra le dará permanencia en ella.

¿Qué función cumple el *herem* en la teología que describe el acceso y la permanencia en la tierra desde los doce primeros capítulos de Josué? Si la totalidad y unidad preponderantes del deuteronomista se manifiestan en la palabra *Kol* (todos, todo, toda, el conjunto) (Sánchez: 614), debemos observar si alcanza sólo a Israel y desde esa exclusividad promueve el desarraigo y destrucción de todo otro pueblo. O si “*la oposición a las ciudades y a los reyes es promovida por la lucha en pro de la tierra para todos, también para Rahab*”, (Schwantes: 7).

### a. Rahab y los gabaonitas: ¿la excepción?

Tanto el caso de Rahab y su familia, como el de los gabaonitas, pueden ser considerados casos testigos de una visión que parece limitar y hasta contradecir la acción de exterminio por *herem*. Parecerían excepciones que, por el resultado inclusivo de estos casos, sugieren lo querido por Dios.<sup>21</sup>

Se debe agregar a los calebitas, que también son extranjeros que se incorporan a Israel (Jos 14,6-7; Gn 36,11). “*En este caso es también la fidelidad a Yahveh lo que define su pertenencia a Israel, tal como declaran en 14,8.*” (Andiñach 2014: 153) En todo caso, parece que estos ejemplos dejan en claro que los cananeos pueden ser recibidos y no obligatoriamente exterminados (bajo *herem*) por Israel, dependiendo de la aceptación del Dios de Israel por parte de éstos, además de su fidelidad (Andiñach 2014: 153). Es más, en ambos, es importante señalar que no son solamente tolerados en medio de Israel sino hechos parte de la Alianza de Yhwh con sus promesas. (Dt 29,9-12)

#### a.1. Rahab

¿Qué hace que Rahab quede exenta del exterminio de Jericó? La primera respuesta es por la ayuda que esta provee a los espías enviados por Josué. Sin embargo, quizás haya algo más a considerar en esta mujer y es su condición social. El lugar que ocupa en el libro, encabezando los relatos de la conquista, pone en el centro de la escena que, a pesar de su marginalidad social con una moral reprobada, la pertenencia al pueblo de Dios puede verse en la decisión de la mujer cuya casa está en la muralla de Jericó.<sup>22</sup>

Se plantea una antítesis entre la figura de la prostituta de Jericó y Acán, el integrante del pueblo de las promesas. Así como éste, con su familia, es eliminado

---

<sup>21</sup> En medio de la tensión entre justicia y gracia divina, la voluntad de Yhwh y “*los logros y fallas del pueblo berítico... Aquí está la clave para comprender las llamadas contradicciones en el libro (Josué)*” (Sánchez: 612).

<sup>22</sup> “*mujer, extranjera y al margen de la sociedad y la ley... es el prototipo del verdadero miembro del pueblo berítico de Yahvéh. La posición del relato sobre Rahab nos indica que todo aquello que se diga acerca de la pertenencia al pueblo de Dios, tiene que mirarse a través de la figura de esta mujer.*” (Sánchez: 615).

del pueblo a causa de su transgresión al *herem*, ella y toda su casa<sup>23</sup> es integrada al pueblo de la Alianza.

En Rahab se señala un caso particular, de redención del *herem* obligatorio de personas. Quizás ella representa un sector social, bastante amplio por cierto, de personas despreciadas por su condición y oficios, que sin embargo son útiles al modelo de ciudades-estado y objeto de la opresión de soberanos, terratenientes y otros estratos de poder. Se encontraría allí el poder que confronta Israel, las ciudades estados de Canaán y sus poderosos.<sup>24</sup>

Además de identificarla como perteneciente a un grupo adverso a los poderosos de las ciudades-estado de Canaán, Edesio Sánchez, analiza la declaración de Rahab (Jos 2,9) como un nuevo éxodo, ya que en el centro de sus palabras se recuerda que Yhwh hizo cruzar a su pueblo el Mar Rojo (Sánchez: 616).

Mark E. Biddle y Melisa A. Jackson (Biddle-Jackson: 226-233), comparan los textos (Jos 2 y 6,15-25) relativos a los espías que son salvados por Rahab llamando la atención acerca del rol que cumplen los mismos. Los que son llamados espías en Jos 2, se convierten en emisarios en Jos 6,15-25. Son espías que no espían y emisarios sin mensaje. Al mismo tiempo son ellos salvados por la mujer que les da testimonio (predicador deuteronomista) de Yhwh: “*vuestro Dios, es Dios arriba en los cielos y abajo en la tierra.*” (Jos 2,11). Así, el rol de estos espías prácticamente pareciera una excusa para que se manifieste el testimonio de esta mujer.

Cada vez que los israelitas intentan marginar y excluir, son ellos quienes quedan ridiculizados (226).

### a.2. Los gabaonitas

El capítulo 9 de Josué relata otro caso particular de redención del *herem* obligatorio de personas.<sup>25</sup> Este es un capítulo bisagra en el libro (Sánchez: 615). Con la particularidad de no tratarse de una persona y su familia, sino de cuatro ciudades de los jivitas (o heveos) (Jos 9,7) que son redimidos. El método utilizado por este pueblo de la tierra de Canaán es el engaño (“astucia” según 9,4), diciendo ser oriundos de tierras lejanas (9,6). En contraste con la coalición de reyes locales de la montaña, de la Sefela, del litoral mediterráneo, los Gabaonitas deciden buscar un acuerdo con Israel. ¿Conocen ellos la ley deuteronomica (Dt 20,11-18) con respecto al trato debido a las ciudades cercanas y lejanas de la tierra dada por

---

<sup>23</sup> “*La complicidad de la prostituta Rajab muestra la independencia y decisión propia de esta mujer, y sin duda de otras (cf. Ackerman, 227).*” (Andiñach 2014: 170).

<sup>24</sup> “*Lo que el texto nos dice es que había una hegemonía, una malla de poder por parte de los “reyes” cananeos en el control de la región. Esta malla necesita ser destruida, para que otros, nuevos grupos sociales, tengan acceso y garantía en el uso del lugar.*” (Cardoso Pereira: 22).

A esto debemos agregar que resulta llamativo el modo de ejecutar al rey de Ai (Jos 8,23-29). Este método no remite a una práctica de guerra sino más bien el tratamiento de una persona común declarada culpable de un delito capital. (Edenburg: 126).

Quizás se sugiera el modo delictivo en que estos poderosos ejercían su poderío.

<sup>25</sup> Quizás como muchos relatos del libro de Josué “*era originariamente una etiología que explicaba la presencia de los gabaonitas como esclavos en algún santuario israelita.*” (Kearney: 377).

Yhwh a Israel? Parece que estos pueblos no responden a la estructura de un rey local, es decir de ciudades-estado.<sup>26</sup>

Los israelitas comparten provisiones<sup>27</sup> y hacen juramento pero no consultan a Yhwh (9,14-15). Cuando caen en cuenta del engaño es muy tarde. Los gabaonitas quedan viviendo en medio del pueblo de la Alianza aunque en condición de esclavos (9,27).

William Ford, analiza los capítulos 9 y 10 de Josué considerando los cuatro actores principales, es decir, los reyes cananeos, los gabaonitas, Israel y Yhwh (Ford: 197-216). A pesar del temor que se había apoderado de los reyes cananeos: “*desfalleció su corazón y les faltó el aliento ante la presencia de los israelitas.*” (Jos 5,1), se unen para responder con oposición militar (9, 1-2, 10, 1-5 y 11, 1-5).

Quizás su función en la historia es contrastar con la opción de los gabaonitas. Éstos, a su vez, son tipificados usando de astucia (o prudencia) y aparentemente conociendo lo mandado en Dt 20,10-18, buscan un pacto con Israel para salvarse del herem. Sin embargo, es de destacar el reconocimiento de estos hombres acerca de lo realizado por Yhwh a favor de Israel (Jos 9,9-10.24), con un mensaje similar al de Rahab.

Israel debe decidir tres veces acerca de los gabaonitas. Primero en 9,6-15 debe decidir si hacer o no, un pacto con ellos. El error ahí señalado es no haber buscado la guía de Yhwh (v.14). Luego en 9,16-27, habiéndose dado cuenta del engaño y que los gabaonitas están dentro de la prescripción de *herem* obligatorio, deciden no quebrantar el pacto de vasallaje. Nuevamente es una decisión inconsulta con Yhwh. Finalmente, en 10,1-14 deben responder al pedido de auxilio de ellos y lo hacen. En todos los casos, los gabaonitas enfatizan a Yhwh, mientras que los israelitas tienden a ignorarlo.

Por último, la figura de Yhwh está muy presente en el capítulo 9 pero no hay comentarios de Él, ni juicios o acciones de ninguna naturaleza que lo involucren. Todo lo contrario sucede en el capítulo 10. Su acción a favor de Israel para la defensa de los gabaonitas es contundente (10,8-14). Esto nos hace presumir que está comprometido en salvar a estas ciudades cananeas.

El narrador de esta historia no censura el engaño de los gabaonitas, sino más bien destaca que éstos se enfocan en Yhwh. Al contrario censura la falta de Israel en consultar a Yhwh. Así resulta considerado Israel menos positivamente que estos cananeos que han considerado a Yhwh y su obra a favor de su pueblo.

Si la razón principal de la aplicación del *herem* contra los pueblos cananeos, era el peligro que éstos suponían para el mantenimiento de la fidelidad de Israel a Yhwh (Dt 7,4. 16. 25-26; 20,18), no se registra un pasaje posterior en que los gabaonitas hagan tropezar a los israelitas en su religiosidad. En todo caso, el relato de 2 Sam 21,1-14, no desaprueba a los gabaonitas sino a Saúl que “*intentó exterminarlos, llevado del celo por los israelitas y Judá*” (21,2). Este pecado trae hambruna sobre la tierra.

---

<sup>26</sup> “...pueblo desprotegido y sin rey –y que, vivía probablemente fuera del resguardo de las ciudades estado-...” (Sánchez: 622).

<sup>27</sup> “celebrando juntos un banquete de alianza, hospitalidad y protección, intercambiándose las provisiones.” (Arnaldich: 51).

Por último, si la extensión del tema es importante, Ford señala que en Josué 1-12, casi la mitad del espacio se dedica a Rahab, Acán y los Gabaonitas. Pareciera afirmarse que cualquier cananeo<sup>28</sup> puede acercarse a Yhwh (aún con engaño) sin ser rechazado (Ford: 213-214).

Al mismo tiempo, se los puede comparar en espejo con finales opuestos, supervivencia (Jos 6,25) o condena (7,1). Luego, con acciones similares (ocultar, mentir) en ambos casos afectan a toda su familia, y en modo permanente. Son relatos que deben leerse juntos para destacar la destrucción del israelita infiel Acán con la preservación circundante de los cananeos (Ford: 210).

## 6. Narración de los orígenes y búsqueda de Identidad

Daniel Hawk, encuentra en el libro de Josué un discurso narrativo de los eventos del pasado, es decir, cuenta la historia trazando eventos reales en oposición a los imaginarios (Hawk 2012: 129-140). Con un fin ideológico trata con una realidad social particular y, usando motivos mitológicos (matriz simbólica) que construyen y mantienen la identidad nacional, narra sus orígenes.

Frente al ideal de una nación que vive en una tierra con un solo Dios, se exalta la distinción étnica y la separación de Israel de otros pueblos. Sin embargo, en vez de la total aniquilación de éstos por *herem*, se los humaniza. Dada su mejor respuesta a Yhwh (aclaman sus proezas, actúan con astucia, etc.), que los israelitas (pasivos y silenciosos en los asuntos divinos), se los incorpora a Israel, aún a veces manteniendo sus identidades. No sólo en 6,25 y 9,27 manteniendo su identidad étnica, sino también se insinúa de otros pueblos que se fusionan pacíficamente (tal el ejemplo de reunirse en Siquén sin estar la ciudad en la lista de ciudades conquistadas 8, 30-35; 24, 1-28). Intencionalmente en la trama de la narración se yuxtaponen los contrarios (Rahab, Acán y los gabaonitas) para que el lector pueda percibir el desajuste de realidad e identidad (Hawk 2000: 135-154). Josué constituye una plataforma para negociar la identidad nacional (Hawk 2012: 137).

Douglas Earl, sugiere una lectura mítica de los textos donde el *herem* es un símbolo. (Earl: 96). Su finalidad es que Israel evite la idolatría y obedezca la ley.

Funciona en dos órdenes, el primero es literal, aunque solamente dentro del mundo del texto. Luego explica un “segundo orden” del sentido del símbolo. Éste, es el que permite una apropiación existencial del mismo. Este segundo orden es explicado desde las perspectivas temporales y desde la aplicación o uso que se le dio al *herem*.

En el aspecto temporal, considera que fuera del Deuteronomio y Josué, no se aplica este dispositivo sino sólo en circunstancias relativas a la conquista. Deduce que no es parte del vocabulario de guerra de Israel ni de nada asociado a la guerra santa. Luego, está ausente en los Salmos (aún en 135; 136 o 137), que reflejarían la respuesta contemporánea de Israel a Yhwh.

Se puede decir que está desplazado del presente, pero activo en el futuro escatológico de los profetas cuando se desencadena la ira de Yhwh sobre Israel o

---

<sup>28</sup> Para profundizar este concepto, debería ser motivo de otro análisis lo que afirma Jos 11,20: “Porque de Yahvé provenía el endurecer su corazón para combatir a Israel, para que fueran así consagradas al anatema sin remisión y para ser exterminadas, como había mandado Yahvé a Moisés.”

las naciones. Funciona siempre como una categoría retórica anticipatoria que desplaza hacia el futuro.

En el pasado, el *herem* es literal en un pasado prototípico con gigantes y fantasmas (como los anaquim y los refaim) de existencia sólo literaria.

Finaliza la conquista con la destrucción de los seres míticos y el descanso de la guerra en la tierra (Jos 11,20-23). La conclusión de Josué 23-24 invita a Israel a la destrucción de sus propios ídolos (Earl: 97).

El deuteronomista utiliza el símbolo del *herem* así como el autor sacerdotal en Lev 18,25. 28; 20,22, recurre al término *Co-caya* (vómito, vomitar) para expresar la limpieza del espacio de Israel, tanto de la idolatría como de todas las malas prácticas de las otras naciones (Earl: 100-101). En el deuteronomista el símbolo expresa el conflicto de la eliminación de la idolatría, mientras el símbolo del autor sacerdotal implica los efectos del mal y de los que la practican (enfermedad) (Earl: 101).

### **7. Lectura a contracorriente**

Es posible que, dado la complejidad de cualquier tema que haga a la violencia de los hombres de la Biblia y muy en especial, si ésta goza del respaldo de la divinidad, sea necesario además de la reconstrucción histórica, el camino de la deconstrucción de los textos involucrados. Ulrich Berges, señala que sólo de este modo se alcanzará alguna instrucción ética de ellos (Berges 2016: 55-65).

Esta aproximación hermenéutica se puede concretar en la lectura a contracorriente (*Reading against the grain*).<sup>29</sup> Se sugiere que el lector deje de lado la perspectiva dominante, “*donde Dios siempre exige y hace lo correcto*” (Berges 2016: 63).

El tratamiento que se le otorga en el texto a de las excepciones verificadas en Rahab y los gabaonitas y quizás otros, han puesto de relieve como el *herem* no era la regla a seguir a rajatabla y la mejor opción sino más bien todo lo contrario.<sup>30</sup>

### **8. Memoria colectiva y trauma**

La experiencia tantas veces repetida de Israel de estar sometido a la invasión y ocupación de los diferentes imperios, con constantes peligros de guerra, resulta en exilio y diáspora. Sin duda alguna, en medio de este pasado traumático es que surge buena parte de la literatura bíblica (Claassens: 224).

El temor que generaba el peligro de la aniquilación total del pueblo de Israel está constatado en varios textos: Los enemigos podrían haber devorado al pueblo (Salmos 124; 118,18). Isaías profetiza acerca de la desolación que deja el acoso de los enemigos de Israel (Is 1,6), enfatizando la obra de Yhwh que deja un

---

<sup>29</sup> “...pertenece al campo de reader-response criticism.” Identificando las estrategias inherentes del texto, revisa su validez y moralidad. Este método ha dado sus frutos en la exégesis feminista sacando a la luz en los textos, estrategias para favorecer el punto de vista dominante del varón sobre la mujer. (Berges 2016: 62-63).

<sup>30</sup> “la deconstrucción hace ver que las fronteras entre los extremos no están tan claramente marcadas” (Berges 2016: 63)

“*residuo minúsculo*” (Is 1,9). Comienza así, asociado al terror del exterminio, una teología del resto.

Quien ha sobrevivido al exterminio queda impactado y su experiencia pertenece a las experiencias fundacionales de la Biblia.<sup>31</sup> Lo llamativo es como esta combinación de duelo y creatividad literaria generan el texto bíblico (Sonnet: 349-357).

Una narrativa significativa podría ordenar las experiencias traumáticas del pasado (Claassens: 227). Sin embargo es importante destacar que es Israel quien protagoniza esta acción contra otros pueblos y en muchos casos contra sí mismo.

Esto nos lleva a preguntarnos si es del exterminio de otros pueblos del que nos hablan las narraciones que involucran *herem*, o del Israel que no se ha convertido y sigue expuesto a este dispositivo. Notablemente, a pesar de vencer al rey de Jerusalén (Jos 10,23; 12,10), en el libro de Josué, la ciudad no es conquistada (Jos 15,63). Sin perder su centralidad, está ausente, es enemigo y tierra por conquistar. En Esdras 7-10 sucederá definitivamente, porque hasta ese momento, Israel no se había separado de los pueblos de la tierra con sus abominaciones (Knauf: 83).

Por la Torá Israel conoció por su primer nombre al Dios que el resto de las naciones podía reconocer por la creación. Por lo tanto, esto es lo que preocupa a los autores de estos relatos: la conversión del pueblo que ha sido elegido<sup>32</sup> por Yhwh pero permanece sin desarraigar de él a sus ídolos.

## Conclusión

Queda claro que el *herem* es aquello que (objeto o persona), dado su condición de agradable o abominable a Dios, debe ser dedicado a la divinidad y a su exclusivo dominio. Esto se concreta en la destrucción total del mismo. Lo ambiguo del término (según se asocie a diferentes campos semánticos), exige para un primer nivel interpretativo el análisis del contexto, según esté inserto en la historia deuteronomista (características militares) o sacerdotal (características rituales).

En un segundo nivel hermenéutico, el término funciona como un símbolo escatológico de la inevitable destrucción y exterminio, de todo aquello que (objetos o personas), habiendo sido alcanzado por el pecado de la idolatría y prácticas asociadas a la misma, contaminan la tierra que es propiedad (Jos 5,13-15) de Yhwh. Un juicio divino que excede a un pueblo o etnia en particular, ya que afectaría al propio pueblo de su elección.

Dentro del primer nivel hermenéutico, dominan los relatos militares en los textos deuteronomistas,<sup>33</sup> La referencia existente del ejercicio que otros pueblos (Estela de Mesa, en el texto Annita (CTH 1), en los Anales de Hattusili I, Mursili II,

---

<sup>31</sup> “*The surprise of the survivor actually belongs to the Bible’s founding experiences.*” (Sonnet: 352).

<sup>32</sup> ¿Qué significa ser elegido? “*It is a fact that the concept of election pervades the biblical corpus and it is indeed tempting to correlate it with Israel’s traumatic experience of destruction-and-survival at the time of the exile.*” (Sonnet: 353).

<sup>33</sup> Lo que realmente sucedió, en que situaciones puede haber habido *herem* y su alcance. Deberemos estar atentos a los resultados de la investigación arqueológica que nos brindará datos concretos que no son el objetivo del texto religioso.

etc.) habrían realizado de este dispositivo de guerra, nos deja la certeza que no es un invento de Israel. Dado la necesidad de los conquistadores imperiales de obtener pueblos vasallos, no deberíamos descartar que en algún momento de la historia devino al ámbito de la propaganda de estrategia política de reyes en expansión de sus dominios (2 Re 19,11).

La pregunta de su aplicación durante el tiempo del asentamiento de la tierra (conquista) de Israel en Canaán todavía no tiene respuestas definitivas. Parece muy probable, que algunos aspectos de cada uno de los modelos estudiados, pueden haber sido ciertos en cierta medida (Hess: 502). Por lo tanto, no deberíamos descartar que haya habido acciones de violencia exacerbada, que llegaran a la destrucción total de algunos grupos o sectores específicos. Sin embargo, parece más probado que la destrucción total se haya dirigido a los espacios cúlticos cananeos y sus objetos asociados. Este sería el caso de los reyes locales y los ámbitos de culto asociados con la figura del dios patrón del lugar (Jue 9,46). Aun así, la crítica que hacen los profetas deja ver que el alcance de dichas acciones fue bastante limitado.

Cuando *herem* aparece en el contexto sacerdotal está relacionado al concepto de pureza y a lo que es propiedad exclusiva de Yhwh que es imposible redimir (Lv 27,21.28-29). Este *herem*, haría presente al israelita que aquello que ha ingresado en la esfera de la santidad de Yhwh, no sólo es inaccesible al hombre sino también manifiesta su acción judicial purificante. (De algún modo tendría que ver con la manifestación del dueño de la tierra y todo lo que en ella hay).

La posición geopolítica de Israel y las continuas guerras a las que fue expuesto, convirtieron al *herem* para éste en una posibilidad terrible y temible. Quizás sea la mejor explicación de por qué eligió esta figura escatológica de juicio. La Torá y los Profetas coinciden en sus incipits y colofones (Knauf: 76-78), Jos 1,1-5 continúa a Dt 34,9. Jos 1,6-9 se relaciona a Dt 34,10-12 y con Mal 3,22-24. Si Israel no está parado en la Tora y escucha a sus profetas vendrá la aniquilación.

Desde el mismo momento de recibir la Tora (Ex 22,19; 32,1-6) Israel está expuesto a *herem*. Deberíamos preguntarnos si cada vez que se menciona la aniquilación por *herem*, se está haciendo referencia a los “*otros pueblos*” como supuestos lógicos destinatarios de este dispositivo de destrucción (Jos 2,9-11; 9). O si es en realidad al propio pueblo inconverso de Yhwh, a quien se exhorta a modificar sus conductas para ser la comunidad del Santo de Israel (Jos 7; Esd 9,1). De *herem* surgen dos temas teológicos de envergadura: el resto de Israel y las naciones reconociendo y buscando a Yhwh.

En sintonía con la teología que ha visto en el diluvio, el resultado del agobio de la tierra por el pecado de los hombres (Gn 6,11-13), el total exterminio no es un peligro para un grupo determinado o una etnia en particular, sino más bien lo que acecha a los hombres que agobian con su idolatría la tierra que va a expulsarlos (vomitarlos) de su seno.

## Bibliografía

Alessi, Adriano, *Los caminos de lo sagrado: introducción a la filosofía de la religión*, Madrid: Cristiandad, 2004.



- Andiñach, Pablo, *Introducción Hermenéutica del Antiguo Testamento*, Navarra: Verbo Divino, 2012.
- \_\_\_\_\_, *El Dios que está*, Navarra: Verbo Divino, 2014.
- Arnaldich, Luis, “Josué”, en: *Biblia Comentada II Libros históricos del Antiguo Testamento*, Madrid: BAC, 1963.
- Azelos, Yaacov - Voltaggio, Francesco Giosuè, “The 'angel sent from before the Lord' in Targum Joshua 5,14”, *Biblica*, 96 (2015) 161-178.
- Berges, Ulrich, *Las facetas oscuras del buen Dios*, CABA: PPC Cono Sur, 2016.
- \_\_\_\_\_, “Hacia una ética del Antiguo Testamento. Un desafío exegético e intelectual”, en: *Revista Bíblica*, 76: 2014/ 1-2, (2016): 55-65.
- Berlesi, Josué, “Arqueología en Israel: los desafíos de la ciencia frente a cuestiones políticas y religiosas”, en: *Revista Mundo Antigo – I: 01- 02* (2012): 31-45. Disponible: <http://www.nehmaat.uff.br/revista/2012-2/artigo01-2012-2.pdf>, [fecha de consulta: 12 de enero 2019].
- Biddle, Mark E., - Jackson, Melisa A., “Rahab and Her Visitors: Reciprocal Deliverance”, en: *Word & World*, 37: 3 (2017): 226-233.
- Bornapé, Allan, “El problema del herem en el Pentateuco y su dimensión ritual”, en: *Davar Logos 4.1* (2015): 1-16.
- Cardoso Pereira, Nancy, “Construcción del cuerpo geopolítico y simbólico. Josué 1-12”, en: *Ribla*: 60, (2008): 13-25.
- Carrasco, Juan C., “La Misión Integral de los libros históricos del Antiguo Testamento”, en: Padilla-Segura (eds.), *Ser, Hacer y Decir, Bases Bíblicas de la Misión Integral*, Buenos Aires: Kairós, (2006): 61-120.
- Claassens, Juliana, “From Traumatic to Narrative Memories: The Rhetorical Function of Birth Metaphors in Micah 4-5”, en: *Acta Theologica*, 26, (2018): 221-236.
- Cimadevilla, Manuel, “The Podium Complex in Area M”, en: *Near Eastern Archaeology*, 76:2, (2013): 94.
- De Vaux, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona: Herder, 1976.
- Dever, William G., “Archaeology and the Israelite 'Conquest'”, en: *Anchor Bible Dictionary*, Vol III, ed. D.N. Freedman, New York: Doubleday, (1992): 545-558.
- Edenburg, Cynthia, “Paradigm, Illustrative Narrative or Midrash: the Case of Josh 7-8 and Deuteromistic Law” en: *The Reception of Biblical War Legislation in Narrative Contexts: Studies in Law and Narrative*; eds. C. Berner and H. Samuel; BZAW 460, (2015): 123-137.
- Doldán, Felipe, “Josué 3,1-5,12: El paso del Jordán en la tradición judía”, en: *Revista Bíblica*, 76: 2014/ 1-2, (2016): 5.
- Earl, Douglas Scotohu, *Reading Joshua as Christian scripture*, Durham theses, Durham University. (2008), Disponible en: Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/2267/>. [fecha de consulta: 2 de agosto de 2017]
- Eichrodt, Walther, *Teología del Antiguo Testamento, Vol. I, Dios y Pueblo*, Madrid: Cristiandad, 1975.
- Eliade, Mircea, *The Sacred and the profane*, New York: A Harvest Book, 1963.
- \_\_\_\_\_, *Patterns in Comparative Religion*, University of Nebraska Press, 1996.

- Fernández, A., "El Herem Bíblico" en: *Biblica*, 5: 1 (1924): 3-25.
- Finkelstein, Israel, "Una actualización de la Cronología Baja: Arqueología, Historia y Biblia", en: *Antiguo Oriente*, V 6, 2008.
- Finkelstein, Israel – Silberman, Neil, *La Biblia Desenterrada*, Madrid: Siglo veintiuno de España Editores, 2003.
- Ford, William, "What about the Gibeonites?", en: *Tyndale Bulletin*, 66:2 (2015): 197-216.
- Frolov, Serge, "The Case of Joshua", en: Edelman, Diana V., ed. *Deuteronomio-Reyes como libros autoritarios emergentes: una conversación*, [en línea]. Monografías del Antiguo Cercano Oriente = Monografías sobre el Antiguo Cercano Oriente 6. Atlanta: Sociedad de Literatura Bíblica; Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente de la Universidad Católica Argentina, 2014: 85-101. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/investigacion/deuteronomy-kings-emerging-authoritative.pdf> [Fecha de consulta: 19 de Junio 2019].
- Greenberg, Moshe, "Herem", en: *Enciclopedia Judaica*, 1972. Artículo disponible en [http://judaism\\_enc.enacademic.com/8636/%E1%B8%A4EREM](http://judaism_enc.enacademic.com/8636/%E1%B8%A4EREM). [fecha de consulta: 12 de junio de 2018].
- Hawk, L. Daniel, "The Truth about Conquest: Joshua as History, "Narrative and Scripture"", en: *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, 66:2 (2012):129 -140.
- \_\_\_\_\_, *Joshua*, Berit Olam, Collegeville, MN: Liturgical, (2000):135-154.
- Hess, Richard S. "Early Israel in Canaan, A Survey of Recent Evidence and Interpretations", en: *Israel's Past in Present Research, Essays on Ancient Israelite Historiography*, V. Philips Long, ed., Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1999: 492-518.
- Kearney, Peter J., "Josué", en: Brown-Fitzmyer-Murphy, *Comentario Bíblico San Jerónimo*, Antiguo Testamento I, Madrid: Cristiandad, 1971: 349-414.
- Keil-Delitzsch, *Comentario al Texto Hebreo del Antiguo Testamento, Pentateuco e Históricas*, Viladecavalls: Clie, 2008, (Versión electrónica).
- Knauf, E. Axel, en: Edelman, Diana V., ed. *Deuteronomio-Reyes como libros autoritarios emergentes: una conversación*, [en línea]. Monografías del Antiguo Cercano Oriente = Monografías sobre el Antiguo Cercano Oriente 6. Atlanta: Sociedad de Literatura Bíblica; Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente de la Universidad Católica Argentina, 2014: 73-84. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/investigacion/deuteronomy-kings-emerging-authoritative.pdf>. [Fecha de consulta: 19 de Junio 2019].
- Lenguaje Actual con Deuterocanónicos en orden Alejandrino, (2004).
- Otto. Eckart, The History of the Legal-Religious Hermeneutics of the Book from the Assyrian to the Hellenistic Period. en; *History of Hermeneutics in Deuteronomy*, Oxford: University Press, 2013: 211-249.
- \_\_\_\_\_, Deuteronomy as the Legal Completion and Prophetic Finale of the Pentateuch, BZAR 22, 2019, (Harrassowitz) publ. in: M. Armgardt/B. Kilchör/M. Zehnder (Hg.), Paradigm Change in Pentateuchal Research, Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 22, Wiesbaden 2019: 179-188. Disponible en:

- [https://www.academia.edu/38617619/Deuteronomy\\_as\\_the\\_Legal\\_Completion\\_and\\_Prophetic\\_Finale\\_of\\_the\\_Pentateuch\\_BZAR\\_22\\_2019\\_Harrassowitz\\_email\\_work\\_card=title](https://www.academia.edu/38617619/Deuteronomy_as_the_Legal_Completion_and_Prophetic_Finale_of_the_Pentateuch_BZAR_22_2019_Harrassowitz_email_work_card=title). [fecha de consulta: 11 de julio de 2018]
- Pérez Millos, Samuel, “Josué”, en: *Comentario exhaustivo del Antiguo Testamento*, Barcelona: Clie, 2004.
- Sánchez, Edesio, “Josué”, en: *Comentario Bíblico Latinoamericano*, ed. A. J. Levoratti, Estella: Verbo Divino, 2005: 611-631.
- Sandevoy, Pierre, “Anatema”, en: X. Léon-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona: Herder, 1985: 82.
- Siebert, Eric A., *Disturbing Divine Behavior. Troubling Old Testament Images of God*, Minneapolis: Fortress Press, 2009.
- Ska, Jean Louis, “¿Cómo leer el Antiguo Testamento?”, en: *Metodología del Antiguo Testamento*, H.Simián-Yofre (ed.), Salamanca: Sígueme, 2001: 27-42.
- Schwantes, Milton, Profetas Anteriores, en: *Ribla*, 60 (2008): 5-12.
- Sonnet, Jean-Pierre, “Writing the Disaster. Resilience and Fortschreibung”, en: *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, P. Dubovsky – D. Markl – J.-P. Sonnet (eds), FAT 107, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016: 349-358.
- Taub, Emmanuel, *Mesianismo y Redención. Prolegómenos para una teología política judía*, Madrid-Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013.
- Van Boven- de Prenter, Jannica, *The contrastive polysemous meaning of HĒREM in the Book of Joshua: a cognitive linguistic approach*, Disponible en: [https://www.academia.edu/27439053/THE\\_CONTRASTIVE\\_POLYSEMOUS\\_MEANING\\_OF\\_%E1%B8%A4%C4%92REM\\_IN\\_THE\\_BOOK\\_OF\\_JOSHUA\\_A\\_COGNITIVE\\_LINGUISTIC\\_APPROACH](https://www.academia.edu/27439053/THE_CONTRASTIVE_POLYSEMOUS_MEANING_OF_%E1%B8%A4%C4%92REM_IN_THE_BOOK_OF_JOSHUA_A_COGNITIVE_LINGUISTIC_APPROACH) [fecha de consulta: 4 de enero de 2018].
- Zuckerman, Sharon, “The Temples of Canaanite Hazor”, en: ADPV 41, Wiesbaden, 2012: 99-126.

*El autor es Master of Theology por el South African Theological Seminary y el Instituto Teológico FIET. Es egresado de la Escuela Bíblica Nuestra Señora de Sión (Argentina) y profesor invitado en el Instituto Teológico FIET, en materias de Biblia.*

E-mail: [cesaravilafiet@gmail.com](mailto:cesaravilafiet@gmail.com)

Fecha de recepción: 16-7-2020

Fecha de aprobación: 27-8-2020