

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## Una aproximación antropológica a la figura del herrero en el Antiguo Testamento [An anthropological approach to the figure of the blacksmith in the Old Testament]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Pfoh, Emanuel
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-04-19 01:41:39
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/155011">http://hdl.handle.net/20.500.12424/155011</a>

## Una aproximación antropológica a la figura del herrero en el Antiguo Testamento \*

*Emanuel Pfoh*

**Resumen:** la presencia de especialistas en metalurgia, o herreros, en las narrativas del Antiguo Testamento puede ser interpretada, a la luz de una perspectiva antropológica, como ejemplo que nos indique el tipo de estructuras y relaciones sociales existentes en las sociedades de la antigua Palestina. Así, una comprensión específica de la articulación social se adquiere al atender a las instancias de hospitalidad, de parte de las comunidades de parentesco, con especialistas que no pertenecen a dichas comunidades.

**Abstract:** The presence of metalworkers in the Old Testament narratives can be taken –seen through an anthropological perspective– as a specific example of social structure and the relations within society in ancient Palestine. The practice of hospitality towards specialists, strangers as they are to a certain kinship community, may show us leading keys to understand ancient social dynamics.

La mención explícita de la figura del herrero en el Antiguo Testamento se encuentra en pocos pasajes. No obstante, estas breves apariciones en la narrativa bíblica nos pueden proporcionar indicios valiosos sobre el rol social que desempeñaban los individuos encargados del arte metalúrgico en las sociedades de Palestina y, en general, del Cercano Oriente en la Antigüedad. Antes de comenzar nuestro análisis, es menester señalar que, debido a los incontables problemas relativos a la utilización de los escritos bíblicos en la reconstrucción histórica de la antigua Palestina<sup>2</sup>, la perspectiva que adoptaremos al utilizarlos será una similar a la empleada con el testimonio etnográfico, vale decir, solamente para dar cuenta de condiciones y prácticas sociales, a veces explícitas en el texto, otras implícitas.

\* **Palabras clave:** Metalurgia. Herrería. Hospitalidad. Parentesco. Antiguo Testamento.  
**Key words:** Old Testament. Blacksmith. Smithery. Hospitality.

2 Una compilación recomendable de las diversas opiniones, antiguas y más recientes, al respecto puede verse en V.P. Long (ed.) en *Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israelite Historiography* (SBTS, 7), Winona Lake, Eisenbrauns, 1999; véanse también los ensayos compilados en L.L. Grabbe (ed.) *Can a 'History of Israel' Be Written?* (JSOT Sup, 245 / ESHM, 1), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

tas, sin adscribirlas necesariamente a un período histórico concreto o realizar un análisis de los hechos evocados en el texto. Como recientemente ha señalado S. Scham, "(...) la Biblia podría ser usada de manera más creativa en tanto analogía etnográfica para interpretar la cultura material de Palestina en la Edad del Hierro"<sup>3</sup>. Así pues, los ejemplos bíblicos serán considerados aquí a la luz del aporte de la antropología social y del registro etnográfico contemporáneo. En nuestro caso, la conjunción de texto bíblico y texto etnográfico quizás pueda aportarnos indicios que nos clarifiquen –antes que elementos interpretativos de la cultura material de Palestina– varios de los aspectos y las prácticas sociales del mundo bíblico.

\* \* \*

La perspectiva de investigación socio-antropológica en los estudios bíblicos tuvo un primer antecedente contemporáneo de importancia en la monumental obra de Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh* de 1979, en donde se echaba mano a la teorización sociológica de K. Marx, É. Durkheim y M. Weber para explicar el surgimiento de Israel como comunidad religiosa en términos de una revuelta campesina, de carácter clasista, contra los amos cananeos de la Edad del Bronce Tardío (ca. 1500-1200 a.C.)<sup>4</sup>. Sin embargo, será Niels Peter Lemche, con *Early Israel* de 1985<sup>5</sup>, quien, con su revisión del modelo de Gottwald, aplicará de manera más apropiada elementos sociológicos y antropológicos provenientes de los estudios etnográficos del Medio Oriente contemporáneo para aproximar así una mejor comprensión de la sociedad israelita, especialmente en tiempos premonárquicos (aunque, en efecto, muchas de sus aseveraciones pueden aplicarse a las sociedades palestinas de todo el primer milenio a.C.). Más recientemente, Paula McNutt ha producido una importante obra de síntesis en la que se realiza un análisis socio-antropológico de la sociedad israelita desde una perspectiva diacrónica, pero, justamente, integrando la articulación sincrónica entre varios aspectos de esa sociedad: economía, política, religión, etc.<sup>6</sup> En suma, lo importante del abordaje socio-antropológico es que nos permite comprender la dinámica de una sociedad particular a partir de normas que pueden equipararse con aquellas pertenecientes a otras sociedades; de ese modo, la explicación de los fenómenos sociales adque-

3 S Scham "The Days of the Judges When Men and Women Were Animals and Trees Were Kings" en *Journal for the Study of the Old Testament*, n s , vol 97 (2002) pp 37-64 (aquí p 42, todas las traducciones pertenecen al autor)

4 N K Gottwald *The Tribes of Yahweh A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 BC* Maryknoll, Orbis Books, 1979 Está claro que el llamado enfoque socio-científico tiene una genealogía más antigua véase C E Carter "A Discipline in Transition The Contributions of the Social Sciences to the Study of the Hebrew Bible" en C E Carter y C L Meyers (eds ) *Community, Identity, and Ideology Social Science Approaches to the Hebrew Bible* (SBTS, 6), Winona Lake, Eisenbrauns 1996, pp 3-36

5 N P Lemche *Early Israel Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy* (VTSup, 37), Leiden, E J Brill, 1985 Véase también N P Lemche *Ancient Israel A New History of Israelite Society* (The Biblical Seminar, 5), , Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988 [1984], esp pp 75-196

6 P McNutt *Reconstructing the Society of Ancient Israel* (LAI), Louisville, Westminster / John Knox Press, 1999

re una mayor consistencia, especialmente cuando tratamos con fuentes textuales (como el texto bíblico) en las que la dinámica de dichos fenómenos se encuentra, a veces, manifiesta de manera solo implícita.

En varias oportunidades el relato bíblico nos proporciona indicios referidos a la estructuración social en la que un determinado personaje se encuentra ubicado. Por supuesto, también podemos atestiguar –y varias veces– una interacción de las figuras bíblicas con lo que se podrían llamar instancias monárquicas o no-parentales, *i.e.*: Abraham en la corte del faraón egipcio (Gn 12:14-20). Sin embargo, estas instancias no nos señalan elementos directrices de la vida comunitaria o familiar; antes, son ejemplos que ilustran las relaciones extra o inter-comunitarias. En general, uno de los aspectos que se pueden señalar acerca de la estructura social de las sociedades del mundo bíblico es que las relaciones de parentesco (real o ficticio) juegan un rol fundamental en la organización total de la vida social. Si bien el núcleo social mínimo lo constituía la familia, compuesta por seis o siete individuos, la familia extendida (בית אב) tenía una mayor importancia; se componía de diez a veinte individuos –o incluso más– y solía incorporar también a “esclavos” (עבד), “sirvientes” (עבדוה, cf. Gn 26:14; Job 1:3) y “clientes” (חפשי, literalmente, “liberto”)<sup>7</sup>. Este conjunto constituía una unidad socioeconómica autónoma que bien puede ser equiparada con el *oikos* de la Grecia homérica. Después de todo, ambas sociedades –la que dio origen al texto bíblico y aquella que hizo lo propio con los relatos homéricos– pertenecen a un ámbito cultural mediterráneo de prácticas sociales compartidas, por lo que no debería sorprendernos encontrar similitudes entre ellas.

Retornando a nuestra discusión, también se puede constatar en las narrativas bíblicas –y especialmente, a la luz del registro etnográfico de Medio Oriente– que existían linajes (משפחה) dentro de la trama social. Cada familia pertenecía a un determinado linaje, el cual a su vez estaba jerárquicamente relacionado con un linaje principal. Con el tiempo, un linaje podía crecer y extenderse tanto que sus miembros pasaban a identificarse en términos de clanes (identificados en el Antiguo Testamento también como משפחה, siendo sinónimo de “linaje máximo”). Los clanes, a su vez, se emplazaban en el ámbito mayor de la tribu (שטח, שבט), que abarca un dominio considerable sobre un territorio extendido y en la narrativa veterotestamentaria es asociado con la división en doce tribus del pueblo de Israel<sup>8</sup>. Esta sería, pues, la organización social de los tiempos premonárquicos. Con el surgimiento de la monarquía en Israel, pues, se haría evidente la aparición de cambios radicales en

7 Cf. N.P. Lemche “‘The Hebrew Slave’: Comments on the Slave Law Ex xxi 2-11” en *Vetus Testamentum* vol. 25 (1975) pp. 129-144

8 Cf. Lemche *Early Israel op.cit.*, pp. 84-224; McNutt, *op.cit.*, pp. 87-98. Acerca de esta vinculación social segmentaria, cf. McNutt, *op.cit.*, pp. 75-81.

la configuración social<sup>9</sup>. Pero —debe aclararse— que a partir de un estudio crítico del registro arqueológico, en consonancia con el aporte de la evidencia etnográfica de Medio Oriente, se debe matizar la idea de monarquía existente en los pueblos del Levante meridional. Una interpretación literal de las referencias a monarquías en el Antiguo Testamento puede conducirnos a concebir la realeza del mundo semítico oriental a partir de elementos propios de otras realidades históricas o sociales. Así, consideramos más apropiado concebir al rey de las sociedades de Siria-Palestina de acuerdo con los lineamientos que definen lo que los antropólogos del Mediterráneo han llamado *sociedades de patronazgo*: desde esta perspectiva, el rey, antes que un individuo que detenta el monopolio de la coerción, está relacionado con sus súbditos a través de vínculos de reciprocidad desigual que fundan el sistema, caracterización que lo separa de las definiciones tradicionales de monarquía o Estado<sup>10</sup>. Esta concepción de la monarquía semítica oriental permite explicar la importancia que sigue teniendo la vinculación parental y patronal en los períodos post-monárquicos de Israel como articulador social, tanto interno como externo (*cf. infra*).

Ahora, ¿cómo se comprende la figura de los especialistas metalúrgicos aquí? Valiéndonos del ya mencionado registro etnográfico, se puede observar, por ejemplo, que en muchas sociedades africanas el herrero es un extranjero, una persona ajena a la comunidad con la cual entabla relación. Usualmente, la explicación de esta condición reside en la práctica que el herrero realiza: la transformación de la materia a partir de una habilidad humana conlleva características mágicas, semidivinas, que le confieren al individuo una naturaleza especial, básicamente, aquella que designa en estas sociedades al héroe civilizador, al *medium* entre lo divino y lo humano<sup>11</sup>. Este proceder interpretativo puede —como ya hemos notado— resultarnos de utilidad para subsanar la escasa evidencia que poseemos sobre la figura del herrero en las narrativas veterotestamentarias. Vale decir, podemos postular como hipótesis que, en condiciones sociales similares, un herrero levantino se podría haber comportado de manera similar a uno africano y, asimismo, podría haber jugado un rol social similar.

En el Cercano Oriente Antiguo la práctica metalúrgica comenzó en las aldeas de agricultores del período Calcolítico (V a IV milenio a.C.), pero durante gran parte de la historia documental de la región (desde fines del IV milenio a.C. en adelante), esta práctica estuvo dominada por los especialistas del palacio real<sup>12</sup>.

9 Estos cambios son notados por Lemche *Ancient Israel op.cit.*, pp. 130-143

10 Al respecto, *cf.* la discusión en E. Pfoh *La Biblia y la historia. Consideraciones históricas y antropológicas sobre el surgimiento de Israel en la antigua Palestina* Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional de La Plata, 2006, Capítulo 2

11 Mircea Eliade en *Herreros y alquimistas* Madrid, Alianza, 1996 [1956], ha presentado una valiosa caracterización simbólica del rol de los especialistas encargados de «transformar la materia» que, indudablemente, puede aplicarse de manera analógica a los ejemplos bíblicos.

12 En general, véase J.D. Muhly "Mining and Metalwork in Ancient Western Asia" en J.M. Sasson (ed.) *Civilizations of the Ancient Near East* New York, Scribner's Sons, vol. III (1995) pp. 1501-1521

Esto no implica que fuera de esta esfera el tratamiento de los metales no se conociera. Pero, fue recién luego de la crisis del siglo XII a.C., que afectó a todo el Cercano Oriente, en especial al litoral mediterráneo, que la metalurgia se vio expandida y difundida por fuera de los ámbitos palatinos<sup>13</sup>. Es a partir de entonces que podemos concebir al herrero como un elemento itinerante en el ámbito del Mediterráneo oriental, yendo de aldea en aldea, aplicando su pericia metalúrgica (aunque esto no se producirá rápidamente sino que tomará algunos siglos): "(...) el herrero –indica Eliade– es ante todo un trabajador del hierro, y su condición de nómada –derivada de su desplazamiento continuo en busca del metal bruto y de encargos de trabajo– le obliga a entrar en contacto con diferentes poblaciones"<sup>14</sup>.

En el Antiguo Testamento una referencia explícita relacionada con la metalurgia del hierro se hace principalmente en torno a las actividades de los filisteos; algo, no obstante,

"(...) basado en un solo pasaje, 1 Samuel 13:19-22, el cual en todo caso no menciona el hierro, sosteniendo solamente que, al no contarse en Israel con herreros, los hebreos se vieron forzados a llevar sus rejas de arado, piquetas, hachas y hoces a los filisteos para su reparación. Tampoco se sostiene en el texto que los hebreos carecían de hierro, como usualmente se sostiene, sino que no poseían armas de metal. Los filisteos no controlaban el uso del hierro sino la metalurgia de armas de hierro. Esto significa que hacia el año 1000 a.C. la metalurgia del hierro era todavía una actividad especializada, carente de una amplia difusión y una libre disponibilidad"<sup>15</sup>.

Si atendemos una vez más a los relatos homéricos, una imagen parecida, acerca del carácter especial, "para-social", de los especialistas, puede obtenerse. En esta literatura se hace referencia a los *demioergoi*, esto es, "los que trabajan para la gente", grupo en el que se incluía a herreros, bardos, médicos, carpinteros, poetas, etc. No pertenecían a las comunidades con las que se vinculaban pero dependían de ellas para su subsistencia. En algunos pasajes de la *Iliada* (XXIII, 835-838) y de la *Odisea* (III, 425-438) la referencia a especialistas en metalurgia es explícita, asimismo el rol que desempeñaban en la sociedad helénica del primer milenio a.C., una sociedad en la que –como ya observamos– se pueden encontrar varios elementos en común, en lo que hace a la articulación social, con lo que se puede observar en algunos pasajes de las narrativas bíblicas<sup>16</sup>.

Ya hemos indicado que en la narrativa del Antiguo Testamento los ejemplos que incluyen explícitamente la figura de herreros son pocos y escuetos en su caracterización; de hecho, en las narrativas no se caracteriza específicamente al herrero

13 Véase M. Liverani *El antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía* Barcelona, Crítica, 1995 [1988], pp. 502-511

14 Eliade *op.cit.*, p. 25

15 Muhly *op.cit.*, p. 1516

16 Cf. M.I. Finley *El mundo de Odiseo* (Breviarios, 158), México, Fondo de Cultura Económica, 1978 [1977], pp. 60-61, 81-119

sino que se lo presenta sin ulteriores definiciones de su rol social. ¿Por qué razón se produce esto? Sencillamente, se podría suponer, porque los destinatarios del mensaje bíblico contenido en los versículos que mencionan herreros en sus líneas conocían perfectamente el papel social que ellos desempeñaban: uno exclusivamente técnico, en el seno de la esfera palatina de producción. No hay necesidad de definirlos. También hicimos referencia a lo sumario de la evidencia textual. ¿Qué se dice específicamente? 1 Sam 13:19, como ya indicaba J.D. Muhly, alude al supuesto monopolio metalúrgico que poseían los filisteos. En 2 Re 24:14 se describe la primera deportación de Judá realizada por el rey babilónico Nabucodonosor en 597 a.C. En esta evocación se indica que junto con toda la gente rica y los jefes de Jerusalén se deportó también a herreros y cerrajeros, dejando en el territorio a la población pobre, vale decir, campesina. La imagen que podemos deducir de este versículo es que los herreros forman parte de los dependientes de palacio, como ya notamos; ya no constituyen individuos extraños que poseen un saber sagrado y, por ende, se encuentran marginados de una adscripción social particular. Por su parte, el texto en Isa 44:12 y 54:16 ofrece con su prosa una bella metáfora de la potestad de Yahweh a través de la figura del herrero y su arte, potencial creador de ídolos. Finalmente, en Jer 24:1 y 29:2 leemos otra recurrencia a la deportación de Judá por parte del ejército babilónico, en la que herreros, cerrajeros y artesanos son nombrados en las listas del botín de guerra.

Pero, quizás sean las referencias implícitas las que mejor nos puedan ayudar a comprender sociológicamente el rol de esta figura. En efecto, la narrativa sobre Caín en Gn 4 puede ser leída en, al menos, una doble interpretación: una teológica, en torno a la cuestión ética del fratricidio de Abel, y otra antropológica, con relación al carácter social del propio Caín y sus descendientes. Desde esta última perspectiva, Caín puede ser visto como un héroe cultural, que introduce el arte musical y la metalurgia a la vida de los hombres (cf. Gn 4:17-24), de igual manera que su progenie, Tubal Caín —un herrero— y Jubal —un músico—, entre los quenitas. Es significativo, asimismo, que la raíz semítica del nombre (*qyn*) haga referencia al acto de «forjar» y que se encuentre —a la vez— “(...) emparentada con los términos hebreo, sirio y etíope que designan la acción de «cantar, entonar una lamentación fúnebre»”<sup>17</sup>. Ante esta información podemos acercarnos aquí, nuevamente, las descripciones etnográficas de África y el Medio Oriente sobre los especialistas marginales de la sociedad para integrarla en una imagen de la articulación social que las figuras bíblicas despliegan en el relato de Génesis.

Ahora, desde un punto de vista socio-antropológico —y teniendo en cuenta las consideraciones presentadas—, ¿cómo se enmarca entonces la figura del herrero en la estructura social de Israel? En principio, podemos identificar dos ámbitos de

<sup>17</sup> Eliade *op.cit.* p. 89. Cf. B. Halpern “Kenites” en D.N. Freedman (ed.) *Anchor Bible Dictionary* vol. IV, New York, Doubleday, 1992, pp. 17-22 (esp. 17s.); P. McNutt “In the Shadow of Cain” en *Semeia* vol. 87 (1999) pp. 45-64

locación: uno *externo*, proveniente de una ordenación parental de la sociedad, y otro *interno*, propio de una estructuración social de un calibre diferente, perteneciente a las organizaciones palatinas de Siria-Palestina. En el ámbito parental, el herrero constituye un ser marginal, un extraño, un no-pariente. No pertenece ideológicamente a la comunidad de parentesco. En el ámbito palatino, por su parte, el herrero ha sido integrado a la maquinaria de especialistas del reino. Ahora ya no es tanto portador de una práctica sagrada (aunque sigue manteniendo este carácter) como personificación de una necesidad técnica para la obtención de bienes útiles y de lujo. Así pues, las referencias bíblicas en torno a los especialistas en herrería que encontramos en los libros históricos y proféticos, sin duda, están concebidas desde la perspectiva social de los centros urbanos, en donde era posible atestiguar su labor en ámbitos palatinos. Difícilmente un antiguo escriba habría tenido acceso a una situación en la que se pudiese observar el rol sagrado que desempeñaban los herreros en comunidades pequeñas, de parentesco. No porque haya sido imposible, sino porque en estas comunidades la figura del escriba era obsoleta. Y cuando la comunidad se integraba a un ámbito mayor de poder territorial —un reino patrimonial, un imperio—, los especialistas, junto con sus servicios, pasaban a formar parte de la élite dominante, como se puede atestiguar en 2 Re 24:14.

Un caso distinto se presenta si hacemos nuevamente un contrapunto con los relatos homéricos, que sí atestiguan el rol del artesano metalúrgico, imbuido de un carácter sagrado permanente para las comunidades que reciben a este especialista mediante la práctica de la hospitalidad. La causa de esta situación tal vez resida en que los relatos homéricos tuvieron una fase considerable de oralidad en su creación, a través de bardos y poetas itinerantes, a diferencia de los escritos bíblicos que pertenecen a círculos literarios, vale decir, urbanos y parte de una élite palaciega (probablemente, mesopotámica)<sup>18</sup>, en donde los orígenes orales de las tradiciones —y que hacen referencia a una vida más pastoral o nómada— han quedado subsumidos a una trama narrativa mayormente centrada en un aspecto urbano de la vida cotidiana.

Pero, más allá de las consideraciones históricas que podamos sostener con respecto a la evocación del especialista en herrería, estas situaciones ilustran explícitamente la relación que se establece entre un extraño y una comunidad, usualmente regida por las normas del parentesco. ¿Qué implican estas normas? Básicamente, la ayuda mutua, mediada por lazos de reciprocidad, y a la vez, la imposibilidad de no ayudar a quien ya nos ha ayudado. En estas sociedades no se

18 Este no es el lugar para discutir esta cuestión pero se puede decir que la región de Siria-Palestina no reunirá las condiciones apropiadas como para que escuelas de escribas aparezcan hasta fines del siglo IV a C., luego de la dominación de Alejandro Magno de todo el Cercano Oriente. La asimilación de la población judía en la sociedad mesopotámica luego de las deportaciones bien pudo haber producido las condiciones socioeconómicas apropiadas como para que las tradiciones que luego formarían parte del canon bíblico comenzaran a tomar forma cf. la discusión en Pfoh, *op cit*, Capítulo 1 Sobre los círculos literarios en Mesopotamia, véase la descripción en L E Pearce "The Scribes and Scholars of Ancient Mesopotamia" en J M Sasson (ed.) *Civilizations of the Ancient Near East* New York, Scribner's Sons, vol IV (1995) pp 2265-2278

encuentra un poder político centralizado, sino que el poder reside en la sociedad toda, existiendo cuerpos consultivos para la toma de decisiones, como los consejos de ancianos<sup>19</sup>. Por supuesto, esta descripción se ajusta a sociedades que no poseen una gran jerarquización interna. Otras sociedades, como las de “jefatura”, presentan una diferenciación social interna mucho más marcada. Sin embargo, en este caso, las normas parentales de la reciprocidad se siguen manteniendo, aunque en un nivel notorio de desigualdad entre algunas partes y sin que esto signifique un paso intrínsecamente necesario hacia el advenimiento de una sociedad estatal<sup>20</sup>.

Ahora bien, el especialista que proviene de lejos, que es un no-pariente, se encuentra en una situación ambigua: rechazo, por un lado, debido a su no-pertenencia; aceptación circunstancial, por el otro, debido a la necesidad que de su especialidad posee la comunidad. Como ha indicado McNutt, “los artesanos, y los herreros en particular, en muchas sociedades, incluyendo las sociedades tradicionales de Medio Oriente, tienden a existir en un estado de extranjería o marginalidad. Dichos grupos tienden a ser considerados de manera ambigua por los grupos sociales dominantes con los cuales entablan relaciones. Existe, en efecto, una clara incongruencia entre nociones y acciones con respecto a estos grupos marginales –entre las actitudes ambivalentes dirigidas hacia ellos y la confianza depositada en ellos para la producción de necesidades económicas y culturales. El carácter marginal de tales grupos tiene que ver, en parte, con el hecho de que no participan en las actividades económicas primarias tales como el cultivo y el pastoreo”<sup>21</sup>. Algo similar sostiene el reconocido historiador clásico Moses I. Finley con respecto al vínculo ambiguo que se establecía entre la comunidad de parientes o el grupo patrimonial constituido por el *oikos* y

19 El tratamiento básico de las relaciones de reciprocidad en las sociedades de parentesco en M. Mauss “Essai sur le don” [1925] en M. Mauss *Sociologie et anthropologie* Paris, Presses Universitaires de France, 1950, pp. 145-279; cf. también B. Malinowski *Los argonautas del Pacífico occidental* Buenos Aires, Planeta DeAgostini, 1986 [1922]. Más recientemente, puede consultarse M.D. Sahlins *Las sociedades tribales* Barcelona, Labor, 1972 [1968]; y para el mundo bíblico, la descripción en P.J. King y L.E. Stager *Life in Biblical Israel* (LAI), Louisville, Westminster / John Knox Press, 2001, pp. 36-61

20 Al respecto, cf. las consideraciones en M. Campagno “Hacia un uso no-evolucionista del concepto de ‘sociedades de jefatura’” en *Boletín de Antropología Americana* vol. 36 (2000) pp. 137-147

21 McNutt *op.cit* p. 96. En efecto, en el Antiguo Testamento este rol es desempeñado por los quenitas y los madianitas, entre otros “mediadores marginales”: “Aunque ninguno de los términos hebreos usados para identificar a los artesanos o a los herreros en las tradiciones bíblicas se refiere [explícitamente] a los quenitas y madianitas (y no podemos determinar de modo definitivo sobre la base de los textos cuál era la naturaleza de estos grupos), se los representa de un modo en el que indudablemente es posible hipotetizar que ellos eran estructuralmente inferiores a otros grupos de Palestina en la Edad del Hierro I [1200-1000 a.C.] de una manera similar a la que tales grupos se relacionan con los grupos dominantes en otras sociedades tribales tradicionales. Los quenitas, y sus parientes madianitas, por ejemplo, son representados como un pueblo firmemente seguidor del yavismo, sin embargo, nunca fueron incorporados por completo en la construcción bíblica de la sociedad “israelita”. Su marginalidad se encuentra implícita, por ejemplo, en Jueces 4 y 5, en donde el “clan” de Heber el quenita es descrito en términos de una relación pacífica con Jabín, el rey de Hazor (Jueces 4:17), pero, no obstante, aliado de “Israel”. Algunos investigadores bíblicos han sostenido que [los quenitas] estaban asociados con actividades que requerían una movilización entre diferentes locaciones geográficas, ya sea como caravaneros o como herreros itinerantes, de carácter nómada o semi-nómada. La imagen bíblica del héroe cultural Caín, que es identificado como el ancestro de Tubal Caín, el ancestro epónimo de los herreros, y que puede haber estado relacionado a los quenitas, puede reflejar el estatus marginal de tales grupos en el antiguo “Israel” y las actitudes ambivalentes con las que pueden haber sido considerados” (p. 97).

los extranjeros –incluyendo a los especialistas– en el mundo de los relatos homéricos: “(...) éste era uno de los polos: temor, suspicacia, desconfianza del extranjero. Con ello iba su ilegitimidad, su falta de parentesco que lo salvaguardara o vengara, como pudiera ocurrir, contra acciones dañosas. En el otro polo estaba la obligación humana general de la hospitalidad”<sup>22</sup>.

A esta descripción quizás podamos agregar un factor de importancia no menor, aquel relativo al sistema de valores que articula simbólicamente la estructura de las comunidades de parentesco. De este modo tal vez podamos responder un interrogante clave: ¿por qué ofrecer hospitalidad a un extranjero? La sola necesidad económica no parece explicar del todo la relación puesto que reduce la articulación del sistema a un utilitarismo circunstancial. Otras podrían ser las razones. En efecto, el reconocido antropólogo británico Julian Pitt-Rivers ha notado que “(...) al conceder hospitalidad se adquiere honor dentro de la comunidad y aliados fuera de ella y, en consecuencia, las consideraciones de ventaja personal se suman a la utilidad general de la asociación entre el forastero y lo sagrado [...] el forastero pertenece al mundo «extra-ordinario», y el misterio que lo rodea lo une a lo sagrado y lo convierte en un vehículo idóneo para la aparición del dios, la revelación de un misterio”<sup>23</sup>. Esta indicación podría aclararnos, en verdad, por qué son aceptados –si bien, temporalmente– los extraños en el seno de una comunidad de parientes, sin que con ello se pongan en contradicción los principios que fundan el ordenamiento social a través de lazos parentales.

Ahora bien, ¿qué sucede ante el cambio social? Por cierto, esta comunidad de parientes puede encontrarse inserta en una red mayor de relaciones sociopolíticas. Ya habíamos notado el caso de sociedades de jefatura, en las que sin que se quiebren las normas de parentesco, se establece una diferenciación jerárquica dentro de la sociedad. En el Cercano Oriente, y en especial en Siria-Palestina, esta red de vínculos puede ser comprendida como una estructuración *patrimonial*, en la que en la cúspide encontramos a un rey (*mlk*) que posee todos los bienes y todas las comunidades que se encuentran bajo la égida de su dominio político<sup>24</sup>. Las relaciones internas, antes que las propias de un Estado burocrático-administrativo, se ven realizadas por lazos personales de amistad, patronazgo o parentesco. Esta última relación desempeña un rol muy importante en estas sociedades, aun en

22 Finley *op.cit.* p. 112

23 J. Pitt-Rivers, *Antropología del honor o política de los sexos. Ensayos sobre antropología mediterránea*, Barcelona, Crítica, 1979 [1977], pp. 153 y 155. Cf. también, para ejemplos específicos con relación a la narrativa veterotestamentaria, T.R. Hoobs, “Hospitality in the First Testament and the ‘Teleological Fallacy’”, *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 95, 2001, pp. 3-30.

24 El rey, asimismo, es el nexo entre lo divino y su comunidad, a la cual representa y encarna; cf. N. Wyatt, “Degrees of Divinity: Some Mythical and Ritual Aspects of West Semitic Kingship”, *Ugarit Forschungen*, vol. 31, 1999, pp. 853-887.

instancias sociales jerarquizadas<sup>25</sup>. La actitud hacia los extranjeros en estas sociedades de mayor complejidad organizativa suele ser la misma que la evidenciada en sociedades de parentesco: la hospitalidad sigue siendo una obligación. Ejemplos de esto pueden constatarse en la evidencia proveniente de la correspondencia inter-“estatal” de El Amarna, durante el siglo XIV a.C., en donde se evidencia un tráfico fluido, tanto de mensajeros reales como de diversos especialistas, de un punto a otro del Cercano Oriente<sup>26</sup>. En estos casos, los especialistas podían ser adoptados por ciertas comunidades como “clientes” y, en consecuencia, ofrecer temporal o permanentemente su saber y pericia a la élite dominante.

Cabría preguntarse por último si, ante las evidencias bíblicas sobre el tema, se puede realizar alguna indicación con respecto al trasfondo sociopolítico de la creación de los escritos del Antiguo Testamento. Sin entrar en detalles minuciosos, es posible sostener que en sus narrativas se observan tanto prácticas propias de las sociedades de parentesco como de las sociedades patrimoniales. Incluso podemos hallar ejemplos que nos indican que los escribas bíblicos conocían los efectos que poderosos ejércitos, como el del Imperio asirio, producían en las comunidades y ciudades del territorio levantino. Ahora bien, puesto que la intención de las imágenes presentadas en el registro veterotestamentario tiene un carácter pedagógico antes que historicista<sup>27</sup>, la recurrencia a estos ejemplos nos ofrece, en vez de evidencia de un período histórico concreto, el modo en que antiguas prácticas sociales eran utilizadas como medio para alcanzar la iluminación intelectual sobre ideas teológicas y filosóficas presentes en todo el texto.

\* \* \*

En verdad, los ejemplos bíblicos que hemos citado, así como las referencias pertenecientes a la literatura homérica, en conjunción con el aporte de los estudios antropológicos, ciertamente pueden llegar a acercarnos una mejor imagen del mundo social de la Biblia, un mundo en el que las relaciones de parentesco, de amistad, de hospitalidad, de patronazgo, eran de mayor importancia para la vida cotidiana. La referencia a elementos marginales del mundo antiguo es significativamente subjetiva en las fuentes a nuestra disposición: difícilmente podremos evidenciar en ellas el testimonio directo de estos personajes, mediado como está por una evocación “oficial” que no se interesa por caracterizarlos del modo en que

25 Véase J.D. Schloen, *The House of the Father as Fact and Symbol: Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East*, (SAHL, 2), Winona Lake, Eisenbrauns, 2001; también King y Stager, *op.cit.*, 2001, pp. 21-84, 201-258.

26 Para ejemplos en la correspondencia amarniana, véase W.L. Moran, *The Amarna Letters*, Londres & Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1992; *cf.*, entre otros, EA 49:3-5: “[...] Quiera el Señor [el faraón egipcio] darme dos sirvientes, sirvientes de palacio [provenientes] de Cush [Nubia]. Dadme también un sirviente de palacio que sea médico. Aquí no hay médicos [...]”. Sobre la figura del mensajero en el Cercano Oriente Antiguo, *cf.* G.H. Oller, “Messengers and Ambassadors in Ancient Western Asia”, en J.M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York, Scribner’s Sons, vol. III, 1995, pp. 1465-1473.

27 *Cf.* Th.L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past*, Londres, Jonathan Cape, 1999.

a los historiadores y antropólogos gustaría. Aun así, es posible emitir un juicio figurativo sobre ellos para enriquecer la imagen del mundo antiguo en el que los escritos bíblicos fueron producidos. En este mundo, valores culturales mediterráneos como el honor, la vergüenza y el prestigio articulaban las relaciones sociales y las atravesaban<sup>28</sup>, y esto puede ser claramente percibido en las narrativas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento<sup>29</sup>. La conceptualización de estos valores hacía posible una interacción con elementos extraños, ajenos a la unidad de parentesco que representaba la aldea, la comunidad o la “casa del padre”. Es en este contexto que podemos comprender la mención de la figura del herrero junto con otros elementos sociales marginales en las narrativas bíblicas; no simplemente como especialistas abocados a su oficio, sino como portadores de un prestigio ambiguo, rechazados en un principio por extraños, por ser no-parientes, pero —a su vez— necesitados por la comunidad, tanto por la aplicación práctica de su saber como por la instancia sagrada, el nexo con lo divino, que su otredad representa.

Fecha de entrega: 17.04.06

Fecha de aceptación: 16.05.06

*Emanuel Pfoh es Licenciado en Historia por la Universidad Nacional de La Plata, en donde se desempeña como docente auxiliar de la cátedra de Historia General I (Antiguo Oriente). Actualmente se encuentra cursando la Maestría en Sagradas Escrituras en el Instituto Universitario ISEDET.*

---

28 Véase Pitt-Rivers, *op.cit.*; véase también B.J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, 3ra ed. revisada y aumentada, Louisville, Westminster / John Knox Press, 2001, en donde se ofrece una explicación del mundo social durante el período del Nuevo Testamento que, sin dudas, puede extenderse a todo el primer milenio a.C.

29 En efecto, este es el tema de nuestra Tesis de Maestría en Sagradas Escrituras, *Una perspectiva antropológica sobre la dinámica social en las narrativas del Antiguo y Nuevo Testamentos*, Instituto Universitario ISEDET (en preparación).



#### Copyright and Use:

**As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.**

**No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.**

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

#### About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.