

# Realidades e imaginarios de la ciudad inclusiva en el libro del Deuteronomio\*

[Artículos]

Juan Luis de León Azcárate\*\*

Recepción: 01 de marzo 2021

Aprobación: 15 de abril de 2021

Citar como:

De León Azcárate, J. L. (2021). Realidades e imaginarios de la ciudad inclusiva en el libro del Deuteronomio. *Albertus Magnus, XII*(2). <https://doi.org/10.15332/25005413.xxxx>



## Resumen

Más de la mitad de la población mundial vive en ciudades y la tendencia es que el porcentaje aumente a corto plazo. Es necesario fomentar ciudades sostenibles e inclusivas. Aunque el concepto bíblico de “ciudad” no se corresponde exactamente con el actual, la Biblia muestra una relativa preocupación por las condiciones de vida de las ciudades y por cómo los israelitas debían vivir en ellas. Este trabajo analiza tres aspectos vinculados a la ciudad desde la panorámica del libro del Deuteronomio y desde la interpretación que hace la arqueología de la vivienda conocida como “casa de cuatro habitaciones”, considerada típica de Israel durante

---

\* Artículo de investigación producto del trabajo realizado por el Equipo “Religiones, espiritualidad y sociedad multicultural” de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto (Bilbao, España).

\*\* Universidad de Deusto, Bilbao, España. Correo electrónico: [jleon@deusto.es](mailto:jleon@deusto.es); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9574-1834>

el período del Hierro II, correspondiente aproximadamente al período veterotestamentario de la historia de Israel: el ethos supuestamente igualitario de la “casa de cuatro habitaciones”; la integración de las personas desplazadas, extranjeras o nacionales, según el libro del Deuteronomio, y el imaginario idealizado de los espacios urbanos de la Tierra Prometida reflejado en el Deuteronomio.

**Palabras clave:** Deuteronomio, casa de cuatro habitaciones, desplazado vulnerable, ciudad, imaginario de la Tierra Prometida.

## Introducción

Según datos del Banco Mundial<sup>1</sup>, más del 54% de la población mundial vive en áreas urbanas. Si ir más lejos, países como Colombia o España tienen un 81% de población urbana, según la misma fuente. Se estima que para el año 2050 el porcentaje llegue al 66% a nivel mundial. Cada vez se habla más de la importancia de las ciudades sostenibles y de rostro humano<sup>2</sup>. El mundo bíblico, tan lejano en muchos aspectos del nuestro, también mostró cierta preocupación por las condiciones de vida en las ciudades. En la Biblia hebrea, los términos “ciudad” (hebreo, *ir*, *qrya*) y “pueblo” o “aldea” (hebreo, *hatser*) no se refieren directamente al tamaño, sino a la presencia o ausencia de un muro defensivo. Mientras que generalmente las ciudades estaban amuralladas, las aldeas, salvo algunas, no lo estaban, y eran más pequeñas y menos importantes. Como pueblo agrario, la mayoría de los israelitas vivía en granjas, en pequeñas aldeas agrícolas o en ciudades agrícolas amuralladas. La población urbana constituía una pequeña minoría. El carácter defensivo (pero también

---

<sup>1</sup> <https://datos.bancomundial.org/indicador/SP.URB.TOTL.IN.ZS>. Consulta realizada el 30-07-2021

<sup>2</sup> Ese es el objetivo 11 (“Ciudades y comunidades sostenibles”) de los Objetivos de Desarrollo Sostenible de la ONU, conocidos como Agenda 2030, la cual fue firmada en 2015 por los jefes de Estado y de Gobierno de los países miembros de las Naciones Unidas.

vulnerable ante una fuerza superior) de la ciudad puede verse claramente en la siguiente cita bíblica que alude a la frustrada invasión aramea de Israel en tiempos del rey Ajab:

Estuvieron acampados frente a frente durante siete días, y el séptimo trabaron batalla. Los israelitas derrotaron a los arameos (cien mil hombres de infantería) en un solo día. Los supervivientes huyeron a la ciudad de Afec, pero la muralla se desplomó sobre los veintisiete mil supervivientes (1 Re 20,29-30)<sup>3</sup>.

Pero no siempre el término *‘ir* se asocia con ciudades amuralladas o fortificadas, y puede referirse a pueblos y villas de todos los tamaños (cf. 1 Re 9,13; 2 Re 17,9)<sup>4</sup>. En el Antiguo Testamento encontramos que a menudo las ciudades más grandes de Palestina se asociaron con aldeas más pequeñas alrededor de ellas. Se habla de ciudades con “sus aldeas” (Jos 19,16; Neh 11,30) o de ciudades, literalmente, “con sus hijas” (Nm 21,25; 2 Cr 13,19)<sup>5</sup>. Las dos expresiones parecen ser sinónimas. Salvando las distancias, es casi el mismo patrón que en nuestras grandes ciudades de hoy, con sus suburbios y pueblos satélites. Por ejemplo, Dt 3,5 habla de ciudades (*‘ārîm*) fortificadas con muros altos, puertas y cerrojos, además de las “ciudades de los perizitas” (*‘ārê happërāzî*; “pueblos rurales” o “asentamientos rurales”; véase también 1 Sm 6,18). En Lv 25,29.31, cita

---

<sup>3</sup> Para las citas bíblicas, sigo la traducción de la *Nueva Biblia de Jerusalén* (2009). Resulta interesante en este relato el comentario que hace el rey de Aram, Ben Hadad, relativo a que los israelitas derrotaron a los arameos porque el Dios de Israel “es un Dios de las montañas”, y que si combatieran a los israelitas en la llanura serían más fuertes y los derrotarían (1 Re 20,23). Esto daría a entender el carácter y origen poco urbano de Yahvé.

<sup>4</sup> Precisamente, Frick (1977, 30) define de la siguiente manera el concepto de “ciudad” en el Antiguo Testamento: “El término “ciudad” será usado aquí en su sentido más general en el Antiguo Testamento- un asentamiento fijo que se vuelve inaccesible para los asaltantes por un muro y/u otras obras defensivas. Este uso del término “ciudad” no hace distinción en cuanto al tamaño, e incluye dentro de su alcance un recinto fortificado simple que constituía un refugio para los habitantes rurales en tiempos de emergencia”.

<sup>5</sup> En estos casos, las traducciones a lenguas modernas suelen traducir “sus aldeas”.

sobre la que se volverá más adelante, se establece una distinción clara entre una *’ir hômâ* (“ciudad amurallada”) y una *hâsiēr* (“aldea”):

Si uno vende una vivienda en ciudad amurallada (*’ir hômâ*), su derecho a rescatarla durará hasta que se cumpla el año de su venta; un año entero durará su derecho de rescate (...). En cambio, las casas de las aldeas (*hâsiēr*) sin murallas que las rodeen serán consideradas como propiedades rústicas: gozarán de derecho de rescate y en el año jubilar quedarán libres (Lv 25,29.31).

De algún modo, podría pensarse que la ciudad se define en oposición al campo. Sin embargo, la ciudad y el campo, como estos mismos textos bíblicos dan a entender, son, de hecho, mutuamente dependientes. Los recursos del campo (tierra, materias primas, productos agrícolas) sostienen la ciudad, mientras que la ciudad administra y protege el campo<sup>6</sup>. Traducir *’ir* como “ciudad” depende de lo que entendamos por “ciudad”<sup>7</sup>. Probablemente gran parte de los asentamientos que en la Biblia hebrea se denominan *’ir* no se corresponden con lo que nosotros llamamos

---

<sup>6</sup> En el antiguo Oriente Próximo hubo una estrecha vinculación entre el campo y la ciudad, así como en otras culturas, aspecto estudiado por Southall (1998).

<sup>7</sup> Los criterios para definir qué es una ciudad del antiguo Oriente Próximo se siguen discutiendo. Así, Gates (2011, 1-4) plantea esta dificultad y menciona los diez criterios o condiciones para, según Childe (1950, 3-17), hablar de “ciudad” en el antiguo Oriente Próximo: 1. Concentraciones de un número relativamente grande de personas en un área restringida. 2. Estratificación social desarrollada. 3. Aunque la mayoría de los ciudadanos eran agricultores, algunos se dedicaron a ocupaciones no agrícolas: artesanía, especialistas, sacerdotes, comerciantes, administradores, etc. 4. La producción de un excedente económico y su apropiación por una autoridad central, como un rey o una deidad. 5. Escritura, para registrar la actividad económica y los mitos, eventos y otras cuestiones ideológicas que sirvieran para justificar las diferencias entre las clases privilegiadas y las clases bajas. 6. Ciencias exactas y predictivas, para pronosticar el clima para la producción agrícola. 7. Arquitectura pública monumental, que podría incluir estructuras tales como templos, palacios, fortificaciones y tumbas. 8. Arte figurativo. 9. Comercio exterior. 10. Afiliación grupal basada en la residencia, en la cual las personas de todas las profesiones y clases podrían compartir un sentido de comunidad. Gates señala que esta lista ha sido criticada por ser inadecuada para explicar la variedad de formas urbanas, pero opina que sus criterios son un punto de partida útil para explicar el surgimiento del urbanismo en el Viejo Mundo.

“ciudad”<sup>8</sup>. Algunos autores optan por traducir el término por “asentamiento” o “pueblo/ciudad” (en inglés, “town/city”), a menos que se trate de una referencia a una “ciudad” grande y fortificada como Nínive o, aunque bastante más pequeña, Jerusalén<sup>9</sup>.

El estudio sobre la “ciudad” en la Biblia hebrea puede hacerse desde muy variadas perspectivas, y en los últimos años proliferan estudios al respecto<sup>10</sup>. En este ensayo, pretendo centrarme únicamente en el libro del Deuteronomio, uno de los más importantes teológicamente del Antiguo Testamento y también uno de los más ricos en referencias a la “ciudad”. Me interesa analizar tres aspectos en particular. Un primer aspecto que no está relacionado directamente con el texto del Deuteronomio, pero que puede ayudar a comprender muchos aspectos relacionados con la vida de los antiguos israelitas e incluso iluminar algunos textos bíblicos: la “casa de cuatro habitaciones” descubierta por la arqueología. Un segundo aspecto relacionado con las difíciles condiciones de vida de uno de los grupos sociales más vulnerables de la sociedad israelita: las personas desplazadas y dependientes (el *gēr*). El Deuteronomio ofrece diversas fórmulas para protegerlo e integrarlo en una sociedad israelita que se presenta como una comunidad de hermanos. Precisamente, la “casa de cuatro habitaciones” pudo jugar un papel muy importante en esta

---

<sup>8</sup> Concepto que tampoco es fácil de definir en la actualidad, pero que está asociado a índices relativamente altos de población que en gran medida se dedica a actividades industriales, comerciales o de servicios.

<sup>9</sup> Así, Gray (2018, 17-34, particularmente p. 19).

<sup>10</sup> Así, entre otros, Aitken y Marlow (eds.) (2018); Berquist y Camp (eds.) (2007); Berquist y Camp (eds.) (2008); George (2013); Grabbe y Haak (eds.) (2001); Mills (2012); Okland, De Vos y Wenell (eds.) (2013); Rogerson y Vincent (2014); Mena (compiladora) (2017). En varios de estos estudios están de trasfondo las interpretaciones sociológicas del espacio de Lefevre (1991) y de Soja (1996). Lefevre distingue entre el “espacio percibido” o de los fenómenos sensibles, el “espacio concebido”, lógico-epistemológico, y el “espacio vivido” o de la práctica social, un espacio de la imaginación y de lo simbólico. Soja reformula los espacios de Lefevre como “primer espacio”, “segundo espacio” y “tercer espacio”, respectivamente.

integración. Y, finalmente, un tercer aspecto relacionado con el imaginario que en torno a las ciudades de la Tierra Prometida ofrece el libro del Deuteronomio. Veremos tres “miradas” diferenciadas e idealizadas que muestran ideales y nostalgias del paisaje urbano.

### **La “casa de cuatro habitaciones”, ¿la vivienda igualitaria y sostenible de los israelitas?**

Las fuentes escritas y los hallazgos arqueológicos muestran que en la sociedad israelita del período de la monarquía convivían dos tipos de familia, la nuclear y la extensa, conocida como *bêt ’āb* (“casa del padre”). La familia nuclear estaba compuesta por el esposo, la esposa y sus hijos, y se caracteriza por relaciones que tienden a ser, al menos relativamente, igualitarias. Tiende a ser económicamente autosuficiente, y no requiere de lazos familiares para obtener los productos que necesita. Es también psicológicamente independiente, y no está influenciada por otros parientes. Por el contrario, la familia extensa consiste en un esposo, una esposa, los hijos, y entre éstos los casados junto con sus esposas e hijos. La familia nuclear aparentemente prevaleció principalmente en la ciudad, mientras que la familia extensa seguía siendo el tipo predominante de la mayoría de la población que vivía en las aldeas.

La vivienda típica que los israelitas generalmente ocuparon durante el período del Hierro II, precisamente el correspondiente al período de tiempo que pretende abarcar el Antiguo Testamento hasta la caída de Jerusalén (587 a. C.), es la conocida como “casa de cuatro habitaciones”, entendiéndose el término “habitación” en sentido de “área”<sup>11</sup>. Se han

---

<sup>11</sup> Entre la amplia bibliografía sobre este tipo de viviendas, pueden verse, con abundantes referencias, Faust (1999); Clark (2003); Faust y Bunimovitz (2003); Faust y Bunimovitz (2014);

encontrado cientos de ellas, principalmente concentradas en las tierras altas, es decir, en Galilea, en la región montañosa central y en la meseta transjordana<sup>12</sup>. En la planta baja había un amplio espacio rectangular central con piso de tierra compactada. Parte o la totalidad de este espacio podía estar al aire libre, dando lugar a un pequeño patio interior. La habitación longitudinal a uno de los lados del espacio central solía estar revestida con losas o adoquines. Los suelos de la habitación longitudinal del otro lado y de la habitación transversal de la parte posterior eran de tierra compactada. Las paredes estaban hechas de ladrillos de barro secado al sol aplicados sobre cimientos de piedra, de una altura generalmente de dos o tres hiladas. Las paredes parecen haber estado revocadas tanto por dentro como por fuera. El techo solía ser plano y ofrecía un espacio de trabajo adicional. Podía ser también el lugar idóneo para dormir durante el caluroso verano.

El edificio estaba construido con tres salas longitudinales y una amplia habitación transversal. Hay subtipos con tres o incluso dos habitaciones y,

---

Faust *et al.* (2017); Shanks (2017). Véase también, a un nivel más de divulgación, Hoppe (2013).

<sup>12</sup> Como señalan Faust y Bunimovitz (2003, 22). Desde hace varias décadas, véase, por ejemplo, Shiloh (1970 y 1987), bastantes autores sostienen que el desarrollo de este tipo de viviendas ocurrió simultáneamente con la etnogénesis de los israelitas, de modo que serían las viviendas típicas y distintivas de los israelitas. Otros autores cuestionan esto; así, por ejemplo, Finkelstein, (1996) intenta refutar la interpretación de W. G. Dever, según la cual el surgimiento del primitivo Israel fue un evento singular de cambio de población desde las sedentarias tierras bajas a las tierras altas vacías. Otros autores consideran que la casa de cuatro habitaciones no era exclusiva de los israelitas, pero Faust y Bunimovitz consideran que los casos que aducen para afirmar esto no se corresponden realmente con una casa de cuatro habitaciones, y que algunas de las casas ubicadas en Transjordania pueden atribuirse a grupos israelitas que vivían en esta región. Más recientemente, Shanks (2017) señala tres ejemplos tempranos de posibles casas de cuatro habitaciones (la egipcia Tebas y las cananeas Tel Batash y Tall al-'Umayri en el actual Jordán), y aborda específicamente el tema de la argumentación circular que, en su opinión, perjudica el intento de identificar una casa de la Edad de Hierro como israelita: "Vemos casas de cuatro habitaciones en sitios israelitas como un marcador de israelitas, y luego usamos la apariencia de una casa de cuatro habitaciones para identificar un sitio israelita. ¿Qué fue primero, la gallina o el huevo?".



en casos excepcionales, cinco habitaciones. En algunos casos se agregaron habitaciones adicionales o se subdividieron las habitaciones principales. Incluso es probable que bastantes casas hubieran podido tener una planta superior con más habitaciones. En este caso, la planta baja proporcionaba espacio para el almacenamiento de comida y herramientas. También era el lugar para la preparación de alimentos y la producción de pequeños productos artesanales. Por la noche, los animales pequeños podrían refugiarse allí, evitando su pérdida por depredación o robo. El segundo piso del edificio proporcionaría espacio a las personas para comer y dormir. Algunos prefieren denominar a esta vivienda “casa de pilares”, por razón de las hileras de pilares que, en todos los casos, separan los espacios longitudinales de la planta baja<sup>13</sup>. El ordenamiento del espacio en la planta baja parece haber estado adaptado a las necesidades de familias campesinas autosuficientes en las tierras montañosas de la margen oeste del río Jordán, al norte del Néguev, así como en algunos sitios al este del Jordán.

Los hallazgos arqueológicos indican las considerables diferencias de tamaño entre las viviendas de las aldeas y las de la ciudad. Estas diferencias fueron probablemente debidas al tipo de familia que habitaba en las diferentes casas. Las grandes casas de cuatro habitaciones en las aldeas y granjas estaban habitadas por familias extensas, mientras que las familias nucleares habitaban en la mayoría de las pequeñas casas de cuatro habitaciones en la ciudad<sup>14</sup>. Las casas de cuatro habitaciones urbanas y rurales de la Edad del Hierro difieren no solo en su tamaño sino también

---

<sup>13</sup> Señala Fritz (1995, 73-74) que la nomenclatura de “casa de cuatro habitaciones” es engañosa, ya que la parte central era un patio, con la entrada normalmente conducente a ella. En realidad, es una forma particular de casa de patio. Pese a ello, y con el fin de evitar malentendidos, Fritz mantiene en su trabajo el nombre de “casa de cuatro habitaciones”. Véase también Meyers (2010, 94), quien prefiere denominarla “casa de pilares”.

<sup>14</sup> Cf. Faust (1999).



en su planificación y división interna. Casi todas las casas en las áreas rurales son del tipo clásico de cuatro habitaciones, mientras que la mayoría de las casas urbanas (sin incluir las de la élite) son del subtipo de tres habitaciones. Además, mientras que muchos de las habitaciones en las casas rurales de cuatro habitaciones se dividen aún más, la mayoría de las casas urbanas no tienen división interna más allá de las tres habitaciones básicas. Por lo tanto, el número de habitaciones en una casa rural típica (planta baja solamente) suele ser de cinco a ocho, más del doble del número de habitaciones en su contraparte urbana. Esto se explica porque, como se ha dicho, las casas rurales eran habitadas por familias extensas<sup>15</sup>, y porque el espacio habitacional disponible en las urbes era bastante más reducido.

Este tipo de vivienda permitía cubrir las necesidades de la familia relacionadas con la producción de alimentos, fabricación de ropa, producción artesanal, almacenamiento, ganadería, reproducción y más. Los estudios sobre la casa de cuatro habitaciones indican su capacidad para satisfacer una variedad de necesidades dentro de un espacio bastante pequeño. De hecho, su efectividad al hacerlo es atestiguada por la aparente estabilidad de su planta en un período de unos seiscientos años, desde el comienzo de la Hierro I (1200 a. C.) hasta la destrucción de Babilonia (587 a. C.). Suele destacarse el ethos igualitario que la “casa de cuatro habitaciones” deja traslucir acerca de la sociedad israelita (o de quienes en general hicieron uso de este tipo de vivienda). Esto se expresa principalmente en la propia estructura de la vivienda. El plano típico de estas casas carece de “profundidad” o de jerarquía de acceso, lo que expresa un espíritu más igualitario que los planos de las casas

---

<sup>15</sup> Como sostienen Faust y Bunimovitz (2014).

contemporáneas o anteriores de la región. Todas las habitaciones interiores son directamente accesibles desde el espacio central de la casa, lo que sugiere que no había una jerarquía de estatus incorporada en el plano de la casa y, por lo tanto, la casa de cuatro habitaciones reflejaría una ideología igualitaria. En cambio, en una típica casa cananea-fenicia del mismo período, algunas habitaciones únicamente podían ser accesibles pasando a través de otras habitaciones, lo que revelaría una jerarquía de acceso<sup>16</sup>.

El sentido igualitario de la “casa de cuatro habitaciones” también puede deducirse de la falta de decoración en la cerámica, en la ausencia de cerámica importada, e incluso en las inhumaciones simples en lugar de tumbas elaboradas en todo el Hierro I y la mayor parte de la Edad del Hierro II. Dado que las casas de cuatro habitaciones, especialmente en el sector rural, así como las de la élite urbana, generalmente contienen varias habitaciones creadas por la división secundaria de los espacios principales, está claro que los arreglos establecidos para el uso del espacio eran parte integrante de la vida cotidiana dentro de estas casas. La estructura de la casa de cuatro habitaciones, con su carácter supuestamente igualitario, parece transmitir un mensaje esencial para la estructuración de la sociedad. Al vivir en la casa, sus ocupantes absorbieron o asimilaron los valores encarnados en ella, asegurando así la continuidad del ethos mismo. El análisis de acceso de la casa de cuatro habitaciones hace posible esta posibilidad. La casa de cuatro habitaciones era más apropiada para una sociedad que consideraba que la privacidad era importante o cuando el contacto tenía que ser regulado.

---

<sup>16</sup> Véase, en este sentido, la comparativa esquemática entre ambas viviendas ofrecida por Faust y Bunimovitz (2003, 28).

Ya que se podía acceder a cada habitación directamente desde el espacio central, no había necesidad de pasar por otras habitaciones. Algunos investigadores sugieren que esto pudo permitir a los israelitas encontrar una solución a la ubicación de los hombres y mujeres que se encontraran en estado de impureza<sup>17</sup>. La pureza podría mantenerse estrictamente incluso si una persona impura residiera en la casa, porque los otros habitantes podrían evitar la habitación en la que él o, más a menudo, ella, debía permanecer recluida en ese momento<sup>18</sup>. Esto sería una diferencia sustancial con respecto a las leyes mesopotámicas que requerían que la mujer menstruante abandonara el hogar y buscara refugio en otra parte, algo no contemplado en la legislación israelita.

Sin embargo, esto no impedirá que, siglos después, en una época en la que la casa de cuatro habitaciones había desaparecido, en Qumrán se prescribiera construir lugares fuera de las ciudades para las menstruantes, parturientas, leprosos, sarnosos y enfermos de gonorrea:

---

<sup>17</sup> No obstante, conviene ser prudentes a la hora de hacer estas interpretaciones. Realmente no se conoce bien hasta qué punto la sociedad israelita ponía en práctica las normas de pureza e impureza. Cabe pensar que las mujeres de las familias sacerdotales podían verse expuestas a un mayor control al respecto, pero resulta difícil pensar que todas las mujeres del antiguo Israel siguieran escrupulosamente estas normas, entre otras razones por las dificultades que implicaban para la vida cotidiana, bastante difícil de por sí en aquella época.

<sup>18</sup> Fue M. Weinfeld quien sugirió la posibilidad de que una de estas cuatro habitaciones se utilizara para la reclusión de las personas en estado de impureza, según testimonio personal que recoge Netzer (1992, 19, nota 24). Algunos autores señalan que esta posibilidad de reclusión dentro de la misma casa por causa de la impureza distinguiría a Israel de otras sociedades del antiguo Oriente Próximo que recluían a las personas impuras en habitáculos alejados de la casa; cf. Milgron (1991, 952-953); Faust y Bunimovitz (2014, 153). Faust (2019) sostiene que excavaciones recientes en Tel 'Eton, en el sureste de la Sefelá, arrojaron abundantes datos sobre la vida y las prácticas domésticas en los siglos X y VIII a. C. Una gran casa de cuatro habitaciones en Tel 'Eton ofrece una rara visión de cómo los israelitas de la Edad de Hierro lidiaron con los problemas de la impureza ritual, lo que le permitiría a Faust reconstruir el ritual de purificación.

En cada ciudad haréis sitios para los infectados de lepra, de infección y de sarna, para que no entren en vuestras ciudades y las contaminen; y también para los que tienen gonorrea y para las mujeres cuando están en su menstruación impura (11QT 48,13-15)<sup>19</sup>.

Esta disposición arquitectónica que, según algunos, permitía la inclusión de las personas en situación de impureza dentro de la misma vivienda pudo ser un factor que hiciera popular este tipo de vivienda entre los israelitas, de modo que tuvieran una arquitectura doméstica que facilitara la observancia de las leyes de pureza e impureza y mantener el orden de sus valores<sup>20</sup>. De ser cierto este carácter inclusivo del diseño de las viviendas israelitas, puede deducirse que también sirvieran como un tipo de refugio para los pobres y oprimidos de la sociedad, incluido el forastero o desplazado del que se hablará en el apartado siguiente. El diseño de la casa de cuatro habitaciones puede ser la expresión de un ethos igualitario entre los israelitas. La facilidad de moverse de una habitación a otra desde el espacio central de la casa mostraría que la antigua cultura israelita, en esencia, no propugnaba una estructura social jerárquica. Desde una perspectiva arquitectónica, el movimiento a través de la casa no estaba restringido. En cambio, en edificios con un plano lineal o similar a un camino, el movimiento se restringe fácilmente a medida que uno se mueve de una habitación a otra. Consecuencia de todo lo anterior, parece que la “casa de cuatro habitaciones” (supuestamente) típica de los israelitas era un espacio acogedor y relativamente sostenible e igualitario para sus habitantes, que permitía asimilar los valores sociales y religiosos del

---

<sup>19</sup> Traducción de García (1993, 218).

<sup>20</sup> Como afirma Hoppe (2013, 321).

antiguo Israel. Una especie de refugio en un contexto político, económico e internacional complejo y muchas veces cruel e injusto.

Un paralelo literario al planteamiento arquitectónico supuestamente igualitario de la “casa de cuatro habitaciones”, lo ofrece el libro del Deuteronomio cuando utiliza el término “hermanos” para referirse a los miembros de la comunidad de Israel (Dt 10,9; 15,2; 22,1-4). La comunidad israelita debía ser una comunidad de hermanos y hermanas, e incluso el rey no debía considerarse a sí mismo como alguien con un estatus superior al de los demás miembros de la comunidad (cf. Dt 17,20). De ser correctas las interpretaciones que se hacen sobre la casa de cuatro habitaciones que dominaba la arquitectura doméstica de la Edad de Hierro II, ésta reflejaría de algún modo el sentido igualitario de la sociedad israelita. Sin embargo, la destrucción y el exilio de Israel y Judá puso fin a la casa que encarnaba el estilo de vida israelita y, en gran medida, estructuraba la mente israelita.

Es probable que la normativa referente al año jubilar del Código de Santidad (Lv 25), de redacción probablemente postexílica, pretendiera recuperar parte de este viejo ideario y ofrecer un proyecto ideal, social y religioso para el presente y futuro de Israel. En este sentido, vale la pena considerar plausible la opinión de quienes defienden que el jubileo fue un proyecto idealizado de tiempos del exilio<sup>21</sup>. Los versículos 29-34 ofrecen el único texto legislativo del antiguo Israel relativo a la compra-venta de una vivienda y a la posibilidad de recuperarla. Se centran en el derecho de rescate de una casa habitable que ha sido vendida por cualquier causa:

Si uno vende una vivienda en ciudad amurallada (*‘îr ḥômâ*), su derecho a rescatarla durará hasta que se cumpla el año de su venta; un año entero

---

<sup>21</sup> La cuestión sobre la interpretación y práctica del jubileo bíblico es muy discutida; véanse, entre otros, North (2000); Milgrom (2001, 2145-2271).

durará su derecho de rescate (...). En cambio, las casas de las aldeas (*hāsiēr*) sin murallas que las rodeen serán consideradas como propiedades rústicas: gozarán de derecho de rescate y en el año jubilar quedarán libres (Lv 25,29,31).

Se distinguen dos casos: 1) derecho de rescate temporal, sólo por un año después de la venta, si se trata de una “vivienda en ciudad amurallada” (vv. 29-30), la cual no podrá ser liberada durante el jubileo; 2) derecho perpetuo de rescate en caso de que se trate de casas construidas en aldeas sin murallas o villas rurales, las cuales deben volver a sus primeros propietarios en el año jubilar si no han sido rescatadas (v 31). Nótese que, según esta legislación, el jubileo no es aplicable a las viviendas urbanas. ¿Reflejo de la antigüedad pre-urbana de esta institución o proyecto social postexílico para los más desfavorecidos de las aldeas? Quizá deba entenderse que, dada la mezcla social existente en las ciudades (israelitas, cananeos y extranjeros) y la diversidad de actividades económicas no siempre dependientes del campo, la aplicación del jubileo se hiciera muy dificultosa en muchas circunstancias, de modo que la legislación israelita no lo contemplara en el ámbito urbano<sup>22</sup>. Pudiera ser que los cananeos y otros extranjeros residentes que vivían en las ciudades no estaban cubiertos por las leyes de herencia de tierras de Israel; esta excepción les daría el derecho de comprar y vender casas en ciudades amuralladas israelitas<sup>23</sup>. Es probable que la propiedad de la ciudad siguiera la antigua ley cananea. Las ciudades amuralladas cananeas eran una novedad para la cultura israelita, cuya población, como se ha dicho, era principalmente

---

<sup>22</sup> Cf. De León (2006, 302-303). Esto no impide que la legislación de Lv 25 pudiera ser hasta cierto punto plausible (Kaplan, 2019). Por otro lado, siglos después, la Misná entenderá por casa amurallada a toda aquella que se encuentra dentro de una ciudad amurallada, valiéndose como casas de ciudad amurallada aquellas en cuya ciudad hay al menos tres patios con dos casas cada uno, rodeados con muro desde los tiempos de Josué (*Arajín* 9,5-6).

<sup>23</sup> Esta es la explicación de Hartley (1992, 439).

agrícola y su derecho familiar consuetudinario no preveía la gestión de las viviendas de tales ciudades. El jubileo pretendía preservar la viabilidad económica del campesino, por lo que no había necesidad de proteger la propiedad urbana de la alienación. También cabe entender que las disposiciones del jubileo estaban dirigidas únicamente a la tierra, ya que Yahvé posee la tierra, no las ciudades, que son construcciones humanas<sup>24</sup>.

La relación entre la casa, la ciudad y la antigua legislación israelita, de valores pretendidamente solidarios e igualitarios, nos lleva al siguiente apartado, dedicado a una de las personas más vulnerables de la sociedad israelita y a su tratamiento en el libro del Deuteronomio: el *gēr*. Una preocupación que es muy actual en las ciudades del siglo XXI.

### **El Deuteronomio y la inclusión de la persona desplazada y dependiente (el *gēr*)**

El proceso de urbanización en Judá y la llegada a su territorio de un gran número de inmigrantes del reino del Norte que huían de la invasión y dominación asiria tras la caída de Samaria (722 a. C), debió provocar un incremento considerable de las tasas de pobreza en la población. Se trató de una expansión brusca y rápida forzada por los acontecimientos. Esto explica que el Código Deuteronomico refleje una situación más urbana (Dt 14,21.29;16,14;24,14) que la reflejada en el Código de la Alianza. Aparece una gran sección dedicada a la vida social del pueblo (Dt 19-25) y se formulan leyes casuísticas y apodícticas en defensa de los pobres, entre los cuales los emigrantes ocupan un lugar preeminente. Cabe señalar que esta preocupación por el extranjero (o por las personas desplazadas

---

<sup>24</sup> Cf. Milgrom (2001, 2198-2200).



vulnerables) no tiene paralelo en los códigos del antiguo Oriente Próximo<sup>25</sup>. Esto probablemente se deba a las circunstancias históricas que obligaron a tenerlo en cuenta, de las cuales, sin embargo, el texto bíblico no da detalle alguno en ninguna de las ocasiones en las que aparece el término *gēr*. La invasión y conquista asiria de los reinos de Aram (Damasco, la capital, fue conquistada el 734 a. C.) y de Israel (cuya capital, Samaría, cayó el 722 a. C.), probablemente forzaron una masiva migración de fugitivos que huyeron en dirección al reino de Judá y a su capital, Jerusalén. La arqueología muestra que la población total del reino de Judá pudo duplicarse e incluso triplicarse<sup>26</sup>, lo que provocaría serios problemas de convivencia entre los nativos y los forasteros residentes.

Sin embargo, en el libro del Deuteronomio el término *gēr* no necesariamente debe identificarse siempre con un extranjero<sup>27</sup>. Puede referirse también a cualquier persona de los territorios de Judá y de Israel que por diversas causas se ha visto obligada a desplazarse y salir del núcleo familiar y tribal. Probablemente, en muchos casos se refiera a este tipo de personas. En una sociedad agraria basada en el linaje, el inmigrante de

---

<sup>25</sup> Como señala Andiónach (2006, 365). Véase también Roth (1997).

<sup>26</sup> Cf. Finkelstein (2013,154-155). Este crecimiento de la población de Judá y en particular de Jerusalén también supuso una mayor aglomeración de casas de labor o alquerías alrededor de Jerusalén, denominadas en la Biblia hebrea *haser* (cf. Lv 25,31; Jr 49,28-33,) tal como se ha comentado muestran los hallazgos arqueológicos. Éstas difieren de las del resto de Judá y de Israel por no estar valladas. Algo que podría deberse a que, dado su gran número, estaban muy próximas unas de otras, lo que dificultaría los robos, a la vez que reflejaría una agricultura intensiva debido a una forzada maximización de la tierra. Esto eliminaba el pastoreo de la economía local. Sobre este tema, véase Faust (2003, 91-104).

<sup>27</sup> En el Código de la Alianza el término *gēr* (Ex 22,20; 23,9 [2x].12) se refiere a una persona desplazada y dependiente en un contexto nuevo, de forma similar al Deuteronomio. Por su parte, el Código de Santidad usa el término *gēr* (Lv 19, 9-10,18.33-34; 23,22) con dos significados diferentes: en menor medida, para referirse a personas desplazadas y también dependientes, y, con más frecuencia, para designar a un extraño o extranjero que no es dependiente e incluso puede tener algún medio de subsistencia. Cf. Albertz (2011); Glanville (2018, 601).

otra tribu o incluso de un pueblo próximo puede resultar igual de extraño<sup>28</sup>. Incluso cuando el *gēr* aparece en el contexto del todo Israel, la alteridad del *gēr* se encuentra en su relación con el hogar y al clan (Dt 29,10;31,12) más que con la nación propiamente dicha<sup>29</sup>. En textos semíticos del noroeste, el término *gēr* en sí mismo simplemente se refiere a la calidad de una persona como un extraño, alguien que está operando en una esfera fuera del círculo de afiliación. Por otro lado, es lógico pensar que, si el Deuteronomio hizo provisiones para personas desplazadas de otras naciones, hiciera lo propio con personas desplazadas internamente, dentro de Judá e Israel. El parentesco puede forjarse no sólo biológicamente, sino también al compartir tierras o convivir en la misma casa; al trabajar juntos o darse asistencia mutua; incluso al participar de la misma migración. Cuando las circunstancias hacen duradera esta relación se crean lazos que son importantes para la subsistencia.

El *gēr* en el libro del Deuteronomio generalmente es un “forastero” dependiente en relación con la agrupación de parentesco dentro de la cual esa persona reside. Esto ciertamente incluiría a los desplazados internos. Durante el siglo VII, probablemente también incluiría a los habitantes del reino del Norte desplazados por la invasión asiria. Por supuesto, también a personas que no eran judaitas ni israelitas. El término *gēr* probablemente se refirió a todas estas categorías de personas en distintos momentos y

---

<sup>28</sup> Como sostiene Houston (2006, 108).

<sup>29</sup> Desarrolla estas cuestiones Glanville (2018). Otros autores siguen manteniendo la traducción de “extranjero residente” o “inmigrante”, alguien que ha obtenido el estatus de residente permanente en Israel, la tierra donde no había nacido. Tal es el caso, por ejemplo, de Wielenga (2020), quien, no obstante, no menciona el artículo de Glanville.

circunstancias<sup>30</sup>. La respuesta del Deuteronomio a estas personas desplazadas y vulnerables fue la de fomentar su incorporación dentro de las agrupaciones de parentesco, es decir, dentro de un hogar, dentro de un clan, e incluso dentro de la nación, y lo hizo a través de una normativa que intentaba proteger los derechos sociales y económicos del *gēr*, así como incorporarlo de algún modo en la vida religiosa de la comunidad de Israel.

### **La protección e inclusión social del *gēr***

Las leyes sociales de Deuteronomio tienen como objetivo proteger a las poblaciones vulnerables contra la explotación, esencialmente restringiendo la capacidad de un acreedor de acumular trabajadores contratados y esclavos. Estas leyes se caracterizan por apoyarse en dos tipos de cláusulas motivacionales como son la bendición de Yahvé de la producción agrícola (por ejemplo, Dt 15,4.6.10; 24,13.19) y el motivo de la liberación de Egipto (por ejemplo, Dt 15,15; 23,5; 24,22)<sup>31</sup>.

En Dt 24,5-22 se encuentran una serie de normas de protección social. En el caso que aquí ocupa destacan la que podría denominarse como “ley del asalariado o de contratación” (vv. 14-15) y la “ley del espiguelo” (vv. 19-22). La relativa al asalariado prohíbe la explotación del jornalero “humilde” (*anî*; se refiere a quien no tiene fortuna o bienes patrimoniales) y pobre

---

<sup>30</sup> Esta perspectiva más amplia del término, permitiría incluir otras que, por sí solas, podían ser restrictivas. Por ejemplo, la de quienes sostienen que el *gēr* es un israelita desarraigado o, más restrictivo aún, un descendiente de los desterrados repatriados de Babilonia. Sobre estas interpretaciones y su rechazo, véanse Dion (1976, 185-195); Houtman (2000, 224). Por otro lado, Ramírez (1999, 20-22) muestra filológicamente el sentido de “inmigrante” que tiene este término.

<sup>31</sup> Este tipo de cláusulas motivacionales no son tan frecuentes en los códigos del antiguo Oriente Próximo; cf. Meyers (2005, 185). Así, por ejemplo, el Código de Hammurabi contiene un seis por ciento de este tipo de cláusulas, mientras el Código de la Alianza un dieciséis por ciento, como señala Van Houten (1991, 32).

(*'ebyôn*), sea israelita o *gēr*, y exige el pago puntual de su salario diario, cuyo incumplimiento será imputado como “pecado”<sup>32</sup>. Un jornalero es un trabajador de situación inestable y se encontraba entre los más pobres de la sociedad del antiguo Oriente Próximo<sup>33</sup>. El verbo utilizado para “explotar”, *'asaq*, significa “oprimir, extorsionar”, implicando chantaje, por robo o fraude, o comportamiento tiránico (cf. Lv 19,13; Dt 28,29.33; 1 Sm 12,4; Jr 21,12; 22,3; Os 4,2; Am 4,1). El término *'ebyôn* en la literatura profética se aplica a los que no tienen la seguridad de las riquezas (Is 14,30; 25,4; Am 8,4), los explotados por el poderoso (Am 2,6; 8,6), los oprimidos por el sistema judicial (Is 32,7; Jr 20,13) y los maltratados por los oficiales o funcionarios (Is 32,6-7). La inclusión en esta norma del *gēr* supone un rasgo solidario característico del Deuteronomio, pues el Código de Santidad, que incluye una ley semejante lo omite (cf. Lv 19,13)<sup>34</sup>. Más aún, la frase “ya sea uno de tus hermanos o un forastero que reside en tu tierra” (Dt 24,15), implícitamente incluye al *gēr* dentro de la ética de hermandad del Deuteronomio<sup>35</sup>.

La normativa sobre el espiguelo (vv. 19-22) incluye entre sus beneficiarios al *gēr*, junto con el huérfano y la viuda. Se trata de leyes de carácter agrícola (de índole similar a la de Dt 23,25-26), en particular relacionadas

Ediciones  
CISTA  
En edición

---

<sup>32</sup> El profeta Malaquías, probablemente bajo influjo deuteronomista, incluye al jornalero en la lista de posibles oprimidos junto al huérfano, la viuda y el forastero (Mal 3,5). La tradición bíblica, tanto neotestamentaria como veterotestamentaria, condenará con dureza la vulneración del pago del jornal, el cual será reclamado por Dios (cf. Jr 22,13-19; Mt 20,8; Mc 10,19; St 5,4).

<sup>33</sup> Como detalla Radner (2015).

<sup>34</sup> Siglos más tarde, la Misná especificará, con relación al extranjero residente, que rige la norma de pagarle su salario en el mismo día, pero no la prohibición de retener su salario hasta la mañana (*Babá mesjá* 9,12).

<sup>35</sup> Como señala Glanville (2018, 607). En este versículo Glanville traduce “stranger” (desconocido, extraño).

con el rebusco del grano, el aceite y el vino (cf. Dt 7,13), y solidarias con esta tríada que, dadas sus circunstancias, no solía ser poseedora de tierra alguna. Leyes muy similares ya se contemplaban en el Código de la Alianza, aunque aquí en el distinto (y casi utópico) contexto del año sabático de la tierra (Ex 23,10-11), y en el Código de Santidad, aunque, en este caso, se menciona al pobre y al *gēr* pero no al huérfano y la viuda (Lv 19,9-10; 23,22)<sup>36</sup>. Es probable que entre los pueblos del antiguo Oriente Próximo la creencia en las divinidades de la fecundidad de la tierra impusiera la costumbre de dejar en el campo parte de sus frutos en obsequio a dichos dioses; costumbre religiosa que, con el tiempo y entre los israelitas, se convierte en una costumbre humanitaria con el fin de refrenar la codicia de los propietarios, a los que se intenta convencer de que esta ley no atenta contra su prosperidad económica, sino que más bien supone una bendición divina (v. 19; cf. Dt 14,29; 15,4.10.18; 23,21). El v. 22 (de manera similar al v. 18) justifica este mandato con la cláusula motivacional relativa al recuerdo de que Israel fue esclavo en el país de Egipto. Una manera sutil de decir que si Israel olvida su pasado acabará olvidando a sus pobres<sup>37</sup>.

El mandato sobre el sábado (Dt 5,12-15) incluye al *gēr* en la observancia del sábado, día “consagrado a Yahvé tu Dios”, lo que interrumpe la distinción de clase entre el extraño y la familia terrateniente. El *gēr* ya fue explícitamente vinculado al descanso del séptimo día en el Código de la Alianza (Ex 23,12), y este es el texto fuente primario para Dt 5, 12-15. Esta

---

<sup>36</sup> No queda clara la razón de esta omisión. Algunos señalan que el Código de Santidad no los menciona para no discriminar entre las muchas posibilidades de ser pobre en Israel. Oros consideran que, suponiendo que el Código de Santidad fuera redactado hacia el siglo VIII a. C., un siglo antes de la extensión en Israel del latifundismo que desestabilizó a muchas familias, la viuda y el huérfano estaban debidamente protegidos y eran asignados al cuidado del pariente más próximo del difunto (cf. Is 1,17.23; 10,2); cf. De León (2006, 222-223).

<sup>37</sup> El capítulo segundo del libro de Rut ofrece un vislumbre de cómo se puso en práctica esta norma, que la Misná entiende como algo dicho para favorecer la concordia y la paz (*Guittin* 5,8).

normativa, de algún modo, incluye al *gēr* como participante en la comunidad de Israel al identificarlo como beneficiario de los dones de la tierra y como partícipe en el “descanso” laboral. Por otro lado, la cláusula motivacional para guardar el sábado en el Deuteronomio (de nuevo la liberación de Egipto) difiere de la del Código de la Alianza, basada en el relato de la creación de Gn 1, otorgando a la versión del Deuteronomio un mayor carácter social.

Otra normativa de índole social vinculada al *gēr* la ofrece Dt 14,21.

No comeréis ninguna bestia muerta. Se la darás al forastero (*gēr*) que vive en tus ciudades para que él la coma, o bien véndesela a un extranjero (*nokrî*). Porque tú eres un pueblo consagrado a Yahvé tu Dios (Dt 14,21).

Se prohíbe comer de cualquier animal muerto en condiciones naturales, es decir, no victimado por otro animal o sacrificado por el ser humano, probablemente porque en esas condiciones la sangre caliente, sede de la vida, no podía ser vertida como se establece en Dt 12,23. Sin embargo, los extranjeros residentes, que no forman parte del pueblo consagrado a Yahvé, sí pueden comer de ella. El israelita se puede beneficiar vendiendo esa carne, pero no al *gēr*, sino al *nokrî*, término que designa al extranjero que está de paso<sup>38</sup>. En el texto hay un cierto paralelismo entre ambos términos, lo que invita a pensar que se trata en ambos de extranjeros, pero de distinta índole. El *gēr* al que aquí se refiere parece ser distinto de los miembros de Israel, por lo que en este caso cabría entenderlo como un extranjero a diferencia de los casos anteriores, más ambivalentes y que pueden referirse a cualquier persona desplazada.

---

<sup>38</sup> El israelita puede prestar a interés a este forastero (Dt 23,21), pero no al *gēr*.

## Seguridad jurídica del *gēr* en los tribunales

Otro aspecto importante a resaltar son los derechos judiciales que tenía el *gēr* según el Deuteronomio. Lo que podría denominarse como “leyes de procedimiento judicial” son un grupo de leyes en el sistema de protección e inclusión del *gēr*. Estas estipulaciones requieren que el *gēr* reciba una audiencia y un juicio sin prejuicios pese a su carencia de tierras y a su falta de buenos contactos o incluso de una red de parentesco fuerte. En el antiguo Israel y en el antiguo Oriente Próximo, las personas desplazadas carecían de defensores influyentes y podían ser ignoradas en sus demandas. Sin embargo, el Deuteronomio ordena al respecto, por boca de Yahvé, lo siguiente:

“Y di entonces esta orden a vuestros jueces: ‘Escuchad lo que haya entre vuestros hermanos y administrareis justicia entre un hombre y su hermano o un forastero. No hagáis en el juicio acepción de personas, escuchad al pequeño lo mismo que al grande, no tengáis miedo a ningún hombre, pues la sentencia es de Dios. El asunto que os resulte demasiado difícil, me lo remitiréis a mí, y yo lo oiré’” (Dt 1,16-17).

Estos versículos se centran en la figura del “juez” (*sopet*), quien no debe hacer acepción de personas (literalmente, “alzar el rostro” o “reconocer el rostro”) a favor de nadie, sea un “hermano” (*ah*), es decir, un israelita, o sea un *gēr*, ya que la sentencia es del propio Yahvé (cf. 2 Cr 19,6; Prov 16,33). En este sentido, el juez israelita debe imitar la propia justicia de Yahvé (Dt 10,17-18; cf. 16,18-20). En este punto, el Código de la Alianza (Ex 23,1-8) es la principal fuente del Deuteronomio. Este bloque legislativo se preocupa por garantizar que las ventajas de la riqueza, el poder y los contactos influyentes no impidan una audiencia y un juicio justos, ni siquiera al *gēr*, así como por evitar la corrupción judicial:



“Establecerás jueces y escribas para tus tribus en cada una de las ciudades<sup>39</sup> que Yahvé tu Dios te va a dar; ellos se encargarán de juzgar al pueblo con justicia. No torcerás el derecho, no harás acepción de personas, no aceptarás soborno, porque el soborno cierra los ojos de los sabios y corrompe las palabras de los justos. Justicia, sólo justicia has de buscar, para que vivas y poseas la tierra que Yahvé tu Dios te va a dar” (Dt 16,18-20).

La fuente última de esta normativa es el propio Yahvé quien ama no únicamente a los miembros de su pueblo, sino también al *gēr*:

“porque Yahvé vuestro Dios es el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios grande, fuerte y terrible, que no es parcial ni admite soborno; que hace justicia al huérfano y a la viuda, que ama al forastero y le da pan y vestido. (Amaréis al forastero, porque forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto.)” (Dt 10,17-19).

Se describe a Yahvé como un Dios justo y solidario, siempre a favor de los más desfavorecidos, los cuales aparecen tipificados en la tríada formada por el huérfano, la viuda y el *gēr*<sup>40</sup>. En la epopeya ugarítica de Kirta ya se mencionaban a la viuda, al oprimido, al pobre y al huérfano (KTU 1.16VI); no así al extranjero o forastero:

“Has hecho caer tus manos en la postración, no has juzgado la causa de la viuda, ni dictaminado el caso del oprimido, ni arrojado a los

---

<sup>39</sup> Literalmente, “puertas”, en referencia a las puertas de entrada a las ciudades, lugar tradicional donde se impartía justicia.

<sup>40</sup> Cf. Ex 22,20-22; Dt 14,29; 16,11.14; 24,17; 26,12; Sal 146,9; Jr 7,6; 22,3; Ez 22,7; en Is 1,17.23 y 9,16 no se menciona al extranjero o forastero.

depredadores del pobre. En tu presencia no has alimentado al huérfano, ni a tu espalda a la viuda” (KTU 1.16 VI,45-50; cf. 30-35)<sup>41</sup>.

Yahvé ama a Israel y ama al *gēr* e Israel debe amar al *gēr*<sup>42</sup>. El v. 19, probablemente un añadido, pretende justificar la razón por la que hay que amar al forastero, la cual no es otra que el recuerdo de que los israelitas también fueron forasteros en Egipto, cláusula motivacional recurrente en los distintos códigos legales del Pentateuco (cf. Ex 22,20; 23,9; Lv 19,33-34; Dt 16,11-12). La maldición contra quien tuerza el derecho del *gēr*, la viuda y el huérfano (Dt 27,19; cf. Ex 22,20)<sup>43</sup> refrenda esta normativa y subraya que Yahvé puede ver incluso aquella injusticia en el procedimiento judicial que pudiera quedar oculta a los ojos de la comunidad. Cabe pensar que estas leyes en ocasiones hubieran exigido que los ancianos y los jueces decidieran un caso contra sus propios parientes. Tal inclusión judicial debió tener implicaciones para la estructura social. del antiguo Israel porque, mientras que los códigos legales generalmente tenían la función de estabilizar las relaciones entre clases<sup>44</sup>, los derechos judiciales que otorga el Deuteronomio posibilitaban al *gēr* adquirir una relativa subsistencia autosuficiente al margen de los lazos de parentesco y de sus relaciones.

En edición

---

<sup>41</sup> Traducción Del Olmo (1998, 205).

<sup>42</sup> El verbo “amar” es un término también de alianza y pertenece a la terminología de las relaciones internacionales del antiguo Oriente Próximo como ya mostrara. Moran (1963). Pero el lenguaje de alianza del antiguo Oriente Próximo es tomado a su vez del lenguaje del parentesco; cf. Gerstenberger (1965).

<sup>43</sup> Como se está viendo, se trata de una preocupación recurrente en el Deuteronomio; cf. Dt 10,18; 14,29; 16,11-14; 24,17-22; 26,12-13.

<sup>44</sup> Cf. Weinfeld (1991, 64).

## La incorporación del *gēr* en las fiestas de Israel

Sumamente sugerente es la integración del *gēr* en algunas fiestas israelitas, dada la importancia social y religiosa de las mismas. En Dt 16,11 se dice claramente lo siguiente en relación a la fiesta de las Semanas:

“Celebrarás fiesta en presencia de Yahvé tu Dios, junto con tu hijo y tu hija, tu siervo y tu sierva, con el levita que vive en tus ciudades [literalmente: “en las puertas (de la ciudad)"] y con el forastero, el huérfano y la viuda que viven en medio de ti. La celebrarás en el lugar que elija Yahvé tu Dios para establecer allí la morada de su nombre” (Dt 16,11).

El Deuteronomio enfatiza el carácter alegre y de regocijo de esta fiesta de la cosecha que incluye a toda la comunidad y que se realiza “en presencia de Yahvé”, quien es el promotor y anfitrión de la fiesta. Nótese que no se señala a ningún anfitrión humano, superando de este modo una visión clasista o paternalista de la fiesta (en el caso de que fuera el jefe de familia o alguien poderoso su promotor). Además de los levitas (cf. Dt 12,12.19; 14,27), son también invitados los esclavos, forasteros, huérfanos y viudas (Dt 16,11). Su carácter es todavía más inclusivo al enfatizar la distinción sexual (hijo/hija, siervo/sierva). Esta fiesta de peregrinación parece romper por un tiempo la estructura clasista vigente en la sociedad<sup>45</sup>, e invita a incorporarse en el jolgorio, en un relativo plano de igualdad, a los sirvientes/esclavos y al *gēr*. La lista de participantes está estructurada en función del nivel de integración en el hogar, desde el padre de familia, en el centro, pasando después, por este orden, a los hijos, a los sirvientes

---

<sup>45</sup> Este aspecto ya fue subrayado hace tiempo, desde una perspectiva transcultural, por Turner (1975, 46-47), quien considera que durante una peregrinación las normas sociales y el estatus quedan suspendidos, produciéndose lo que llama “*communitas*”, cuyos lazos son “anti-estructurales” en cuanto son indiferenciados, igualitarios, directos, no racionales, aunque no irracionales.

domésticos, y, algo más alejados de la casa, pero quizá próximos, a los levitas, y de nuevo a las personas vulnerables que pudieron participar de algún modo en la vida del hogar. Dentro de un asentamiento, cada familia extensa tenía una vivienda independiente que a veces se unía a otras viviendas por paredes compartidas. El tamaño de las viviendas de las zonas rurales indica que una familia extensa podía vivir junto con algunas personas vulnerables bajo un mismo techo<sup>46</sup>. Esto no significa que todos los hogares funcionaran así, pero, como ya se vio en el apartado anterior, la “casa de cuatro habitaciones”, de ser ciertas las apreciaciones de varios arqueólogos que han investigado este tipo de viviendas, ofrecía un sistema de valores igualitarios que facilitaba un mayor sentido de solidaridad. Probablemente, la ética inclusiva del Deuteronomio buscaba que el *gēr* pudiera integrarse dentro de algún hogar, bajo la protección del padre de familia a la vez que participa de la comunidad de la familia extensa<sup>47</sup>.

La expresión “dentro de tus puertas” (Dt 16,11.14; cf. Dt 5,14; 14,21.29; 24,14; 26,12; 31,12) asocia al forastero con la agrupación de clanes de un asentamiento, de una aldea o de una ciudad. En Israel y en el antiguo Oriente Próximo, la puerta de la ciudad era el lugar donde los pobres se reunían para recibir caridad, para encontrar trabajo o para buscar justicia (el profeta Amós denuncia los atropellos a los pobres en la puerta de la

---

<sup>46</sup> Véase también Faust (2012, 12), quien señala que en ocasiones la *bet ab* o familia extensa podía incluir entre sus miembros a personas con diferente grado de parentesco e incluso a otros extraños como hijos adoptivos, personal contratado, extranjeros y esclavos. Una familia extensa podía estar conformada por varias docenas de personas. En términos parecidos, aunque lógicamente con menos soporte arqueológico, ya se expresaba De Vaux (1976, 51): “A la familia pertenecen también los siervos, los residentes extranjeros o *gerim*, los apátridas, viudas o huérfanos, que viven bajo la protección del jefe de familia. Jefté, hijo ilegítimo y expulsado de casa por sus hermanos, se considera todavía perteneciente a la “casa de su padre”, Jue 11,1-7”.

<sup>47</sup> Aspecto que subraya Glanville (2018, 613).

ciudad; Am 5,12)<sup>48</sup>. Del mismo modo, en un contexto de aldea, la puerta tenía una función social y simbólica. La puerta de la aldea simbolizaba refugio y socorro para los vulnerables: el diezmo del tercer año se almacena “dentro de tus puertas” (Dt 14,29); el esclavo que huye puede residir “dentro de tus puertas” (Dt 23,16–17); y el trabajador *gēr* reside “dentro de tus puertas” (Dt 24,14). La frase “dentro de tus puertas” en el Deuteronomio opera como sinécdoque de todo un pueblo o ciudad y como refugio protector que este espacio sociopolítico ofrece para el *gēr*. En el marco de las leyes sociales y de las fiestas que lo incluyen, la puerta es el perímetro social dentro del cual el extraño puede encontrar apoyo económico, asociación e identidad.

Otra fiesta con semejante tono festivo, y también “en presencia de Yahvé”, en la que se incluye al *gēr* es las de las primicias (Dt 26,11) que evoca precisamente las duras condiciones por las que pasó el propio pueblo de Israel como *gēr* (Dt 26,5b-10). Inmediatamente después de esta fiesta se hace referencia a la normativa sobre el diezmo trienal (Dt 26,12-15):

“Cuando el tercer año, el año del diezmo, hayas acabado de apartar el diezmo de toda tu cosecha y se lo hayas dado al levita, al forastero, al huérfano y a la viuda, para que coman de ello en tus ciudades y se sacien, dirás en presencia de Yahvé tu Dios: He retirado de mi casa lo que era sagrado; se lo he dado al levita, al forastero, al huérfano y a la viuda, según todos los mandamientos que me has dado; no he traspasado

---

<sup>48</sup> Como señala Faust (2012, 100-109), a partir de diversos textos y de diversas evidencias arqueológicas, puede decirse que las puertas de la ciudad eran el lugar público adecuado para realizar diversas actividades que podían implicar a mucha gente, dado que eran lugar de justicia, de castigo, de comercio y de culto. Cerca del 75% de las puertas de la Edad de Hierro están orientadas al este, considerado el lugar de Dios y también una dirección bienvenida y segura. En otro de sus trabajos, Faust (2001) sostenía que durante la Edad de Hierro los israelitas tendían a orientar sus viviendas y asentamientos en dirección al este y evitaban el oeste, algo que el autor considera no se explica por razones funcionales. Incluso en la reconstrucción ideal del templo de Jerusalén que realiza Ezequiel (Ez 40-48) no se señala ninguna puerta en dirección al oeste, y la puerta principal por la que atraviesa Ezequiel en su visión está orientada al este (Ez 40,4ss). Lo que atribuía probablemente a una preferencia por el amanecer más que por la puesta del sol

ninguno de tus mandamientos ni los he olvidado. Nada de ello he comido estando en duelo, nada he retirado hallándome impuro, nada he ofrecido a un muerto. He escuchado la voz de Yahvé mi Dios y he obrado conforme a todo lo que me has mandado. Desde tu santa morada, desde lo alto de los cielos, contempla y bendice a tu pueblo Israel, así como a la tierra que nos has dado como habías jurado a nuestros antepasados, tierra que mana leche y miel” (Dt 26,12-15).

Estos versículos retoman el tema del diezmo trienal mencionado en Dt 14,28-29. Los beneficiarios de este diezmo debían ser los más necesitados de Israel, los levitas, el *gēr*, el huérfano y la viuda (v. 12; cf. Nm 18,21-32; Dt 14,27). Esto significa que el testimonio de fe de los israelitas debe ir unido al compromiso solidario de compartir con los más necesitados los bienes producidos por una tierra que es regalo de Yahvé. Acompaña a este diezmo una confesión (vv. 13-14) que el israelita debe proclamar, una vez más, “en presencia de Yahvé tu Dios”. A diferencia del diezmo anual (cf. Dt 14,22-23), el trienal no se presentaba en el templo sino en las puertas de las casas o de la ciudad (cf. Dt 14,28). El v. 13a es el único lugar del Deuteronomio donde se aplica el término “sagrado” a la ofrenda particular, mientras que en Dt 12,26 se aplica a las ofrendas en general y en Dt 26,15 al santuario celestial. En todo caso, esta normativa incluye al *gēr* dentro de la comunidad israelita. Puede decirse que en la medida en que éste consume el diezmo sagrado se incorpora a la familia de Yahvé, que es el anfitrión que le invita. De este modo, parece que el Deuteronomio busca integrar al *gēr* dentro de la casa, del clan y de la nación como un pariente más, incluso dentro del ámbito de las fiestas religiosas, al menos

parcialmente dado que, por ejemplo, no se le menciona en la normativa sobre la celebración de la Pascua (Dt 16,1-8)<sup>49</sup>.

El *gēr* también está incluido dentro de la ceremonia de renovación de la alianza (Dt 29,9-14)<sup>50</sup>, de modo que está llamado a formar parte de la comunidad, y también a escuchar la Torá, a aprender de ella y a temer a Yahvé durante la lectura de la misma que deben realizar los sacerdotes cada siete años (Dt 31,9-13). Moisés ordena “congregar” (*qhl*) al pueblo, es decir, conformar la “asamblea” (*qahal*) de Israel (cf. Dt 31,30; 23,2), que aquí se detalla completamente (hombres, mujeres, niños y los *gērim*; cf. Dt 29,10), y de manera más extensa que en Dt 16,16 (donde únicamente se menciona a los varones). Estas ceremonias crean lazos de parentesco adoptivo para el *gēr* dentro de la comunidad.

En definitiva, el término *gēr* en el Deuteronomio identifica a una persona vulnerable que está fuera del núcleo familiar. Esta persona desplazada (que podría ser, según los casos y circunstancias, un extranjero, o un judaíta o israelita desplazados dentro de su propio territorio) ya no recibe la protección que el parentesco y el patrimonio ofrecen, lo que le hace vulnerable a la explotación y al abuso. La alternativa que el Deuteronomio ofrece al *gēr*, expresada en la variedad de formas que acaban de señalarse, es su inclusión como un afín o próximo dentro del hogar, dentro del clan y

---

<sup>49</sup> Sin embargo, en Ex 12,48 (aquí con la condición de estar circuncidado) y Nm 9,14, sí se incluye expresamente al *gēr* en la celebración de la Pascua. Glanville (2018, 614-615) considera que su no mención en el Deuteronomio no significa su exclusión.

<sup>50</sup> Como señala Granados (2017, 389-390), la composición del pueblo descrita en Dt 29 no está constituida solo por la raza de Israel, sino también por todos aquellos que no son Israel, entre ellos los emigrantes y los “leñadores y aguadores” (en referencia a los gabaonitas de Jos 9,27). Aparecería así, “de un modo discreto, una cierta concepción universal de la alianza moabítica (nueva alianza)”. Véase también Tigay (1996, 278), quien señala que los forasteros residentes están sujetos a la ley civil y a ciertas prohibiciones religiosas, pero también disfrutaban de ciertos derechos y les es permitido participar en ciertas ceremonias religiosas.



dentro de todo Israel, siendo Yahvé el sustento y promotor último de la misma.

## **Miradas paisajísticas idealizadas de las ciudades de la Tierra Prometida en el libro del Deuteronomio**

Los apartados anteriores nos han mostrado una parte de la realidad social y urbana del antiguo Israel, particularmente la contemplada en el libro del Deuteronomio. Con la ayuda de la arqueología hemos vislumbrado cómo eran las viviendas de los israelitas, cuya estructura parece compartir la reivindicación de una sociedad de iguales, aunque las circunstancias políticas y económicas, nacionales e internacionales, fueran muy distintas. La legislación deuteronomica (Dt 12-26) muestra que la vida dentro de la Tierra Prometida, y en particular de sus ciudades, era difícil y conflictiva (cf. Dt 13,13-19; 20,10-20; 21,1-9,18-21; 22,13-21,23-27; 25,5-10; también Dt 4,41-43, sobre las ciudades de refugio). Lo hemos visto al analizar la situación del *gēr*. Con todo, esta misma legislación, con sus limitaciones, intentaba fomentar una comunidad de iguales lo más inclusiva posible. Todo esto pudo facilitar la creación de un imaginario idealizado del paisaje urbano de la Tierra Prometida.

La mirada (o miradas) de este paisaje idealizado no fue la mirada del propio Moisés desde la orilla lejana del Jordán (Dt 1,1), sino más bien la mirada de los exiliados en Babilonia. ¿Ofrece quizá el Deuteronomio una visión idealizada de lo que aún podría ser un futuro mejor o simplemente toma nota nostálgica de algo que se ha perdido, una historia que, lamentablemente, salió mal y culminó en el fracaso del destierro? No cabe duda que es una visión idealizada. Los límites de la Tierra Prometida que aparecen en diversos lugares de la Biblia hebrea (Gn 15,18; Ex 23,32; Dt 1,7; 11,24; Jos 1,4; 1 Re 5,1; 1 Cr 5,9; 18,3) son idílicos e irreales, y rezuman un anhelo incumplido de expansión territorial. Si ese mapa refleja el clima

político durante el período neobabilonio, entonces su introducción por los redactores deuteronomistas pudo servir para fortalecer la resolución israelita y disminuir el miedo frente a la invasión y conquista babilónicas. Es un paisaje fundamentalmente urbano, seguro y previsible. El único peligro aparente es que, en medio de este agradable estilo de vida, los israelitas olviden su dependencia de Yahvé y descuiden sus mandatos. Podemos encontrar tres miradas con matices distintos de este paisaje urbano de la Tierra Prometida.

La primera mirada del paisaje urbano de la Tierra Prometida se encuentra en Dt 6, donde se exhorta a los niños israelitas a cumplir los mandamientos de Yahvé una vez entren en ella. Por primera vez en el libro se la describe como “una tierra que mana leche y miel” (Dt 6,3). En cuanto a sus ciudades:

“Cuando Yahvé tu Dios te haya introducido en la tierra que ha de darte, según juró a tus padres Abrahán, Isaac y Jacob, poseerás ciudades grandes y hermosas que tú no has edificado, casas llenas de toda clase de bienes, que tú no has acarreado, cisternas excavadas que tú no has excavado, viñedos y olivares que tú no has plantado. Entonces, cuando comas y te hartes, cuídate de no olvidarte de Yahvé, que te sacó del país de Egipto, de la casa de servidumbre. A Yahvé tu Dios temerás, a él servirás y por su nombre jurarás” (Dt 6,10-13).

Los vv. 10-12 recuerdan a Israel que nunca debe olvidar que el Yahvé de la promesa a los patriarcas (Abrahán, Isaac y Jacob) y que les liberó de Egipto es el mismo que el que les entregará gratuitamente las ciudades, viñedos y olivares de Canaán que Israel no edificó ni trabajó. Es decir, Yahvé sigue siendo el Dios de Israel tanto en el desierto como en la ciudad. Por tanto, sólo Yahvé es el Señor de la tierra y de su fertilidad, por lo que Israel no debe ni puede buscar apoyo en otros dioses locales. La invitación a recordar indica el carácter litúrgico de este material, ya que el objetivo

principal de la liturgia es la *anamnesis* o *zikkarôn*, que recuerda y actualiza los acontecimientos salvíficos del éxodo y la alianza. Los verbos “temer”, “servir” y “jurar por” del v. 13 resumen los deberes religiosos y morales que debe cumplir todo israelita con respecto a Yahvé (cf. Dt 10,20, donde se añade el deber de apegarse a Yahvé). “Servir” a Yahvé (v. 13), el Dios de la liberación, es lo opuesto a vivir en Egipto, “la casa de servidumbre” (v. 12), y “jurar en su nombre” significa reconocer que sólo Yahvé (y ningún otro dios; cf. Jr 5,7) es el árbitro supremo en los juicios (cf. Jr 12,16-17; Sal 63,12)<sup>51</sup>. Este sentido anamnésico y litúrgico de la descripción de las ciudades de la Tierra Prometida le otorga, en mi opinión, un valor superior al de otras descripciones o miradas del mismo paisaje urbano. Es la “mirada”, recuerdo o descripción que todo israelita debe repetir a sus hijos junto con el *shema* (cf. Dt 6,7.20). Es una mirada, podría decirse, oficial o “canónica” que debe perpetuarse en la memoria de Israel<sup>52</sup>.

Se habla de ciudades grandes y hermosas, bien dotadas de viñedos y olivares, y bien abastecidas de agua gracias a sus cisternas. Ciudades opulentas que ofrecen bienestar para todos sus habitantes. En estas condiciones, cabe imaginar una vida muelle y de disfrute pleno; una vida ociosa y casi pasiva, sin apenas esfuerzos para mantenerla. Este paisaje urbano idealizado no requiere esfuerzo, aunque tampoco produce la excitación y emoción de la ciudad ideal a construir y habitar. Pero lo más importante de todo es que son ciudades “que tú no has edificado” (Dt 6,10). Los israelitas no han realizado ningún esfuerzo para construirlas. Fueron otros sus constructores, los cananeos originarios, aunque el texto

---

<sup>51</sup> Siguiendo a De León (2009, 95); véase también Granados (2017, 106-107), quien establece un interesante paralelismo entre Dt 6,10-11 y Gn 2, relato que subraya la idea de que el hombre es puesto en un jardín que él no ha sembrado, sino que Dios ha preparado para él.

<sup>52</sup> Un aspecto, en mi opinión importante, que no señala en su sugerente ensayo Marlow (2018) 73-88, al que, no obstante, sigo en otros aspectos de este apartado.

bíblico no lo diga, y Dios las entrega a su pueblo como un don. Los antaño esclavos constructores de ciudades de depósito para el faraón de Egipto (cf. Ex 1,11), disfrutarán en la Tierra Prometida de unas grandiosas ciudades que no construyeron, ni para otros ni para sí. Unas ciudades distintas a las ciudades de los grandes imperios levantadas con la sangre y los trabajos forzados de esclavos. Son las mismas ciudades que impresionaron a los espías israelitas que las consideraron inconquistables (salvo los fieles Josué y Caleb), y cuyo relato atemorizó al pueblo que comenzó a murmurar y desconfiar de Yahvé (Nm 13,25-14,9). Pero las ciudades descritas en Dt 6,10-12 no dan miedo; son lugares acogedores y libres de poderes opresores<sup>53</sup>. Parecen vacías a la espera de que las habiten los israelitas. Todo ello, regalo del Dios liberador a su pueblo. Algo que los israelitas no deben olvidar para evitar caer en la autosuficiencia pensando que gozan de sus riquezas y bienestar por su propia fuerza y poder (cf. Dt 8,17)<sup>54</sup>. Desde la perspectiva del exilio, este imaginado paisaje idílico pudo servir a los exiliados como un duro recordatorio de la riqueza y de las oportunidades perdidas, pero también como una alternativa a su dura realidad, por la que se vieron obligados a comenzar desde cero, construyendo y plantando una nueva vida en una tierra extranjera<sup>55</sup>.

Pero en el Deuteronomio pueden encontrarse otras dos “miradas” o formas de ver las ciudades de la Tierra Prometida, algo más matizadas y menos idealizadas. El capítulo once ofrece un paisaje un tanto distinto. Con Dt 11 concluye la sección de Dt 1-11, probablemente la más importante teológicamente de todo el Deuteronomio. Este capítulo repite, desarrolla o

---

<sup>53</sup> Sin embargo, Yahvé sembrará el pánico y el miedo ante los israelitas en todo el territorio que éstos pisen (cf. Dt 11,25).

<sup>54</sup> Como señala Tigay (1996, 80). Véase también Woods (2011, 138).

<sup>55</sup> Como bien apunta Marlow (2018, 82-83).

recapitula grandes temas de dicha sección, antes de dar paso al cuerpo legal del libro (Dt 12-26). Dt 11,1 vuelve a exhortar a un amor a Yahvé que se muestra en el cumplimiento diario de toda la Ley, explicitada a través de sus consignas, preceptos, normas y mandamientos (cf. Dt 10,12-13). El paisaje que aquí se presenta es excitante y al mismo tiempo precario. Es un lugar de topografía no familiar y de límites inciertos, pero también un lugar que debe ser explorado y trabajado. Es muy diferente de lo que los israelitas experimentaron en Egipto y lo convierte en un paisaje atractivo, una buena tierra, que los derrotará si ellos vuelven al culto a otros dioses:

“Porque la tierra a la que vas a entrar para tomar en posesión no es como el país de Egipto del que habéis salido, donde sembrabas tu semilla y luego regabas con ayuda de tu pie<sup>56</sup>, como en un huerto de hortalizas. Sino que la tierra a la que vais a pasar para tomar en posesión es una tierra de montes y valles, que bebe el agua de la lluvia del cielo; una tierra de la que se cuida Yahvé tu Dios, pues los ojos de Yahvé tu Dios están constantemente puestos en ella, desde que comienza el año hasta que termina” (Dt 11,10-12).

Parece una tierra misteriosa y atractiva, pero también, como se ha dicho, de límites inciertos, que ha perdido el paisaje urbano de Dt 6,10-12; de valles y montes que son fértiles, a diferencia de Egipto, no como consecuencia del trabajo humano, sino del cuidado providente de Yahvé. En Dt 6 el único peligro que podía amenazar a los israelitas era que, en medio de su confortable estilo de vida urbano, se olvidaran de quién les había otorgado esas ciudades y se mostraran negligentes ante Yahvé. Pero el paisaje de Dt 11, más excitante, es también más precario. Los vv. 13-17 condicionan tanto el regadío pluvial de la tierra durante todo el año, que permite cultivar el

---

<sup>56</sup> La expresión “con ayuda de tu pie” probablemente sea un eufemismo para referirse a la irrigación con la orina; cf. 2 Re 18,27; Is 36,12.

trigo, mosto y aceite (v. 14; cf. Lv 26,4-5; Dt 7,13; 28,51; Os 2,10; Jr 5,24; Jl 2,19.23), como la hierba que alimenta al ganado (v. 15; cf. Jl 2,22), al cumplimiento de los mandamientos de Yahvé, a quien se debe amar y servir con todo el ser (v. 23; cf. Dt 6,5-6; 10,12), evitando rendir culto a otros dioses (v. 16). Las consecuencias de la violación de esta condición no serán funestas únicamente para la tierra, que dejará de dar su fruto al no recibir más lluvia, sino también para Israel, que desaparecerá de la tierra que Yahvé le ha dado (v. 17; cf. Dt 8,19-20; 30,18)<sup>57</sup>:

“De lo contrario, la ira de Yahvé se encendería contra vosotros y cerraría los cielos: no habría más lluvia y el suelo dejaría de dar su fruto; y vosotros desapareceríais bien pronto de esa tierra buena que Yahvé os va a dar” (Dt 11,17).

Aún podemos encontrar otra mirada o descripción del paisaje que complementa las dos miradas precedentes de la “buena tierra”. Es la siguiente:

“Ahora Yahvé tu Dios te introduce en una tierra buena, tierra de torrentes, de fuentes y hontanares que manan en los valles y en las montañas; tierra de trigo y de cebada, de viñas, higueras y granados; tierra de olivares, de aceite y de miel; tierra donde no comerás el pan tasado y donde no carecerás de nada; tierra cuyas piedras son hierro y de cuyas montañas extraerás el bronce. Comerás hasta hartarte y bendecirás a Yahvé tu Dios en esa tierra buena que te ha dado. Guárdate de olvidar a Yahvé tu Dios descuidando sus mandamientos, normas y preceptos, que yo te prescribo hoy; no sea que, cuando comas y quedes harto, cuando construyas hermosas casas y vivas en ellas, cuando se multipliquen tus vacadas y tus ovejas, cuando tengas plata y oro en abundancia y se

---

<sup>57</sup> Algo muy claro también en el capítulo dedicado a las bendiciones y maldiciones (Dt 28). Si Israel cumple lo prescrito por Yahvé: “Bendito serás en la ciudad y bendito serás en el campo” (Dt 28,3). Pero si incumple: “Maldito serás en la ciudad y maldito serás en el campo” (Dt 28,16).

acrecienten todos tus bienes, tu corazón se engría y olvides a Yahvé tu Dios que te sacó del país de Egipto, de la casa de servidumbre; que te ha conducido a través de ese desierto grande y terrible entre serpientes abrasadoras y escorpiones, lugar de sed y sin agua (pero hizo brotar para ti agua de la roca más dura); que te alimentó en el desierto con el maná, que no habían conocido tus padres, a fin de humillarte y ponerte a prueba, para al final hacerte feliz.” (Dt 8,7-16).

Aunque en este paisaje no se incluye la frase específica “que mana leche y miel”, combina elementos del estilo de vida urbano de Dt 6 con la existencia fronteriza de Dt 11, pero de una manera particular. De nuevo, el agua es un elemento significativo en la descripción paisajística. La tierra es descrita como abundante en agua fresca, con manantiales subterráneos y arroyos que brotan por doquier (v. 7). En las áridas condiciones del Levante, la fuente de agua más segura y continua es la que procede de los manantiales subterráneos que burbujan en la superficie; en segundo lugar, lo es el agua que se extrae de los pozos profundos que se cavan para conectarlos con los depósitos de agua subterráneos, y, finalmente, se recurre al uso de cisternas para recoger el agua de lluvia<sup>58</sup>.

El paisaje en este capítulo con sus aparentemente ilimitadas reservas de agua y suministros, se compara muy favorablemente con el paisaje urbano de Dt 6, que dependía del agua almacenada durante la estación húmeda y usada con moderación durante los meses secos. Más aún, es una tierra de fertilidad y plenitud, con abundantes cosechas (v. 8) y recursos naturales para ser aprovechados (v. 9), lo cual asegura una vida libre de privaciones. A este respecto, se asemeja más fácilmente con la visión de Dt 11 e incluso

---

<sup>58</sup> Las evidencias arqueológicas muestran que algunos canales eran utilizados para la recogida del agua de lluvia, la cual era recogida en techos y calles y desviada a cisternas de agua para su uso posterior. Algunas de estas cisternas eran de uso privado y otras formaban parte de un sistema central. No hay constancia de que en las ciudades y aldeas del período del Hierro hubiera infraestructuras para evacuar las aguas residuales. Sobre esto, véase Borowski (2003, 78-80).



quizá la supera, ya que la fuente de agua no depende tan directamente de los patrones de lluvia locales y estacionales (si bien garantizados por Yahvé).

No es sólo un paisaje rural, sino también urbano (v. 12), aunque, en contraste con Dt 6, las casas en este capítulo son construidas por los mismos israelitas, y la riqueza es la que ellos mismos generan (v. 13). Más aún, los israelitas serán capaces de usar fuentes naturales como el hierro y el cobre (v. 9)<sup>59</sup>, lo que les permitirá una mayor diversificación para los esfuerzos agrícolas y una mayor estabilidad económica. El retrato no es de una ociosa autosuficiencia, a diferencia de Dt 6,10-13, sino de un duro trabajo combinado con la generosa provisión de Yahvé en una tierra bien regada. La tentación para esta nueva generación se explica y subraya por contraste con las privaciones y peligro (pero también provisiones milagrosas) del desierto (vv. 15-16; cf. 3-4). La imagen sigue siendo condicionada como en los otros retratos. Los israelitas pueden mantener la tierra o perderla en función de su nivel de fidelidad a Yahvé, expresada tanto en el acordarse del propio Dios (V. 11) como de sus acciones salvíficas (vv. 14-16).

Probablemente en estas miradas paisajísticas confluyan diversas formas de evocar la tierra por parte de los exiliados. En algunos, puede tratarse de un recuerdo (eso sí, idealizado), de cómo era la tierra en la que vivieron antaño; en otros, aquellos que fueron deportados siendo muy niños o que nacieron en el exilio, el retrato imaginado de lo que les contaron acerca de ella. En cualquier caso, es la mirada de los exiliados que residen como extranjeros en tierra extraña y añoran su patria. ¿No es acaso también el sentimiento de muchos inmigrantes de nuestras ciudades de hoy?

---

<sup>59</sup> Aunque estos minerales no se encuentran en Palestina.

## Conclusiones

Tzveta Todorov (2008, 64) escribió:

“El ser humano necesita ciertas comodidades materiales, pero también una vida espiritual y una apertura al resto de la humanidad que le permitan dar la espalda a la barbarie”.

En un mundo convulso y de políticas imperialistas que produjeron ingentes víctimas y desplazados como lo fueron los siglos VII y VI a. C. del antiguo Oriente Próximo, el libro del Deuteronomio intentó ofrecer un modelo alternativo para el Israel de la época fundamentado no en los dictámenes de las grandes capitales imperiales (Nínive, Babilonia...), sino en la voluntad liberadora y bienhechora del Dios de Israel, Yahvé. Las ciudades y aldeas de la Tierra Prometida debían regirse por unas normas y valores de hermandad que permitieran la justicia, el desarrollo y el bienestar de todos los israelitas, incluidos aquellos que eran más vulnerables, como el pobre, la viuda, el huérfano, e incluso el forastero o extraño desplazado y dependiente que habitaba en Israel (el *gēr*). Probablemente, la “casa de cuatro habitaciones” pudo ser el lugar donde en algunas ocasiones el *gēr* encontró refugio e incluso fue integrado. De esta forma, integrando al *gēr*, Israel evitaba demonizar al “otro” y convertirlo en un “bárbaro”, siguiendo la cita de Todorov.

Esta vida espiritual enraizada en Yahvé, el Dios liberador de la opresión de Egipto, se tradujo en una legislación que pretendía, al menos relativamente, ser justa e inclusiva, y tuvo su refrendo arquitectónico en un tipo de vivienda (la “casa de cuatro habitaciones”) que permitía de algún modo hacer realidad, aunque fuera parcialmente, estos mismos valores dentro del hogar. Este ideal no fue posible llevarlo a cabo siempre en el antiguo Israel, pero estuvo siempre en el horizonte de sus pretensiones.

El Deuteronomio nos invita a elaborar una teología de la ciudad desde la imaginación creativa y liberadora, que permita construir y edificar en el siglo XXI ciudades sostenibles, igualitarias e inclusivas, donde los inmigrantes y desplazados puedan sentirse integrados, porque la vida de la ciudad está sostenida por una espiritualidad abierta e integradora.

## Referencias

- Aitken, J. K.-Marlow, H. F. (eds.) (2018). *The City in the Hebrew Bible. Critical, Literary and Exegetical Approaches*, London-New York: T & T Clark.
- Albertz, R. (2011). "From Aliens to Proselytes: Non-Priestly and Priestly Legislation concerning Strangers", en Achenbach, R.- Albertz,R.- and Wöhrle, J. (ed.) (2011) 53-70. *The Foreigner and the Law: Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Andiñach, P. R., (2006). *El libro del Éxodo*, Salamanca: Sígueme.
- Berquist, J. L.- Camp, C. V. (eds.) (2007), *Constructions of Space I. Theory, Geography, and Narrative*, London-New York: T & T Clark, London-New York.
- Berquist, J. L.- Camp, C.V. (eds.) (2008). *Constructions of Space II. The Biblical City and Other Imagined Spaces*, London-New York: T & T Clark.
- Borowski, O. (2003). *Daily Life in Biblical Times*, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Childe, V. G. (1950), The Urban Revolution. *Town Planning Review* 21, 3-17.  
<https://www.jstor.org/stable/40102108>
- Clark, D. L. (2003). Bricks, Sweat and Tears: The Human Investment in Constructing a "Four-Room" House. *Near Eastern Archaeology* 66, 34-43.  
<https://doi.org/10.2307/3210930>
- De León Azcárate, J. L. (2006). *Levítico*, Bilbao: Desclée De Brouwer.
- De León Azcárate, J. L. (2009) *Deuteronomio*, Bilbao: Desclée De Brouwer.
- De Vaux, R. (1976). *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona: Herder.
- Del Olmo Lete, G. (1998). *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Madrid-Barcelona: Trotta- Edicions de la Universitat de Barcelona.

- Dion, P.-E. (1976). *Universalismo religioso en Israel. Desde los orígenes a la crisis macabea*, Estella: Verbo Divino.
- Faust, A. (1999). Differences in Family Structure Between Cities and Villages in Iron Age II. *Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University* 26, 233-252.  
<https://doi.org/10.1179/tav.1999.1999.2.233>
- Faust, A. (2001). Doorway Orientation, Settlement Planning and Cosmology in Ancient Israel during the Iron Age II. *Oxford Journal of Archaeology* 20, 129-15.  
<https://doi.org/10.1111/1468-0092.00127>
- Faust, A. (2003). "The Farmstead in the Highlands of Iron Age II Israel", en Maeir, A. M.- Dar, S.- Safrai, Z. (eds.) (2003) 91-104. *The Rural Landscape of Ancient Israel*, Oxford: The Basingstoke Press.
- Faust, A. (2012). *The Archaeology of Israelite Society in Iron Age II*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- Faust, A. (2019). Purity and Impurity in Iron Age in Israel. *Biblical Archaeology Review* 45, 36-62.
- Faust A.- Bunimovitz, S. (2003). "The Four Room House. Embodying Iron Age Israelite Society. *Near Eastern Archaeology* 66, 22-31. <https://doi.org/10.2307/3210929>
- Faust, A.- Bunimovitz, S. (2014). "The House and the World: The Israelite House as a Microcosm", en Albertz, R.- Nakhai, B. A.- Olyan, S. M.- Schmitt, R. (eds.) (2014) 143-164. *Family and Household Religion. Towards a Synthesis of Old Testament Studies, Archaeology, Epigraphy, and Cultural Studies*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- Faust, A. *et al.* (2017) The birth, life and death of an Iron Age house at Tel 'Eton, Israel, *Levant*, 49:2, 136-173, DOI: 10.1080/00758914.2017.1388027
- Finkelstein I. (1996). Ethnicity and the Origin of the Iron Age I Settlers in the Highlands of Canaan: Can the Real Israel Stand Up? *Biblical Archaeologist* 59, 198-212.  
<https://doi.org/10.2307/3210562>
- Finkelstein, I. (2013). *The Forgotten Kingdom. The Archaeology and History of Northern Israel*, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Frick, F. S. (1977). *The City in Ancient Israel*, Missoula, Montana: Scholar Press.
- Fritz, V. (1995). *The City in Ancient Israel*, Sheffield: Sheffield Academic Press.

- García Martínez, F. (1993). *Textos de Qumrán*, Madrid: Trotta.
- Gates, C. (2011). *Ancient Cities. The Archaeology of Urban Life in Ancient Near East and Egypt, Greece, and Rome*, Abingdon: Routledge.
- George, M. K. (2013). *Constructions of Space IV. Further Developments in Examining Ancient Israel's Social Space*, New York-London: Bloomsbury.
- Gerstenberger, E. S. (1965). Covenant and Commandment. *Journal of Biblical Literature* 84, 38-51. <https://doi.org/10.2307/3264071>
- Glanville, M. (2018). The *Gēr* (Stranger) in Deuteronomy: Family for the Displaced. *Journal of Biblical Literature* 137, 599-623. <https://doi.org/10.15699/jbl.1373.2018.446687>
- Grabbe, L. L.- Haak, R. D. (eds.) (2001). *'Every City shall be Forsaken'. Urbanism and Prophecy in Ancient Israel and the Near East*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Granados, C. (2017). *Deuteronomio*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gray, A. R. (2018). "Reflections on the Meaning (s) of 'ir in the Hebrew Bible", en Aitken, J. K. & Marlow, H. F. (eds.) (2018) 17-34. *The City in the Hebrew Bible. Critical, Literary and Exegetical Approaches*, London-New York: T & T Clark.
- Hartley J. E. (1992). *Leviticus 1-27*, Dallas-Texas: Word Books Publisher.
- Hoppe, J. (2013). The Four-Room House. *Bible Today* 51, 318-324.
- Houston, W. J. (2006). *Contending for Justice: Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament*, London: T&T Clark.
- Houtman, C. (2000). *Exodus. Volume 3. Chapters 20-40*, Leuven: Peeters.
- Kaplan, J. (2019). The Credibility of Liberty: The Plausibility of the Jubilee Legislation of Leviticus 25 in Ancient Israel and Judah. *The Catholic Biblical Quarterly* 81, 183-203. <https://doi.org/10.1353/cbq.2019.0134>
- Lefevre, H. (1991). *The Production of Space*, Oxford, UK- Cambridge, USA: Blackwell.
- Marlow, H. F. (2018). "A Land with Fine Large Cities': Mapping the Landscapes of Deuteronomy", en Aitken, J. K. & Marlow, H. F. (eds.) (2018) 73-88. *The City in the Hebrew Bible. Critical, Literary and Exegetical Approaches*, London-New York: T & T Clark.

- Mena López, M. (compiladora) (2017). *Biblia y ciudad. Pedagogías del buen vivir en contextos urbanos*, Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Meyers, C. (2005). *Exodus*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Meyers, C. (2010). “Arqueología. Una ventana abierta a la vida de las mujeres israelitas”, en Navarro, M.- Fischer, I. (eds.) (2010) 75-126. *La Torah*, Estella: Verbo Divino.
- Milgrom, J. (2001). *Leviticus 23-27*, New York: Doubleday.
- Mills, M. E. (2012). *Urban Imagination in Biblical Prophecy*, New York-London: Bloomsbury.
- Moran, W. L. (1963). The Ancient Near Eastern Background for the Love of God in Deuteronomy. *Catholic Biblical Quarterly* 25, 77-87.  
<https://www.jstor.org/stable/43711394>
- Netzer, E. (1992). “Domestic Architecture in the Iron Age”, en Kempinski-, Reich, A. R. (eds.) (1992) 193-201. *The Architecture of Ancient Israel. From the Prehistoric to the Persian Periods*, Jerusalem: Israel Exploration Society.
- North, R. (2000). *The Biblical Jubilee... after fifty years*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Nueva Biblia de Jerusalén* (2009). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Okland, J.- De Vos, J. C.- Wenell, K. J. (eds.) (2016). *Constructions of Space III. Biblical Spatiality and the Sacred*, London-New York: T & T Clark.
- Prinsloo, G. T. M.- Maier, C. M. (eds.) (2013). *Constructions of Space V. Place, Space and Identity in the Ancient Mediterranean World*, New York-London: Bloomsbury.
- Radner, K. (2015). “Hired Labor in the Neo-Assyrian Empire”, en Steinkeller, P.- Hudson, M. (eds.) (2015), 329–343. *Labor in the Ancient World. Volume V. A Colloquium Held at Hirschbach (Saxony), April 2005*, Dresden: ISLET.
- Ramírez Kidd, J. E. (1999). *Alterity and Identity in Israel. The gēr in the Old Testament*, Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Rogerson, J. W.- Vincent, J. (2014). *The City in Biblical Perspective*, London and New York: Routledge.
- Roth, M. T. (1997). *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta, Georgia: Scholars Press.

- Shanks, H. (2017). The Four-Room House: Ancient's Israel's Major Architectural Achievement. *Biblical Archaeology Review* 43.
- Shiloh, Y. (1970). The Four-Room House. Its Situation and Function in the Israelite City. *Israel Exploration Journal* 20, 180-190. <https://www.jstor.org/stable/27925232>
- Shiloh, Y. (1987). "The Casemate Wall, the Four Room House, and Early Planning in the Israelite City". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 268, pp. 3-15. <https://doi.org/10.2307/1356991>
- Soja, E. W. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.
- Southall, A. (1998). *The City in Time and Space*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tigay J. H. (1996). *Deuteronomy*, Philadelphia-Jerusalem: The Jewish Publication Society.
- Todorov, T. (2008). *El miedo a los bárbaros*, Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- Turner, V. (1975). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca- London: Cornell University Press.
- Van Houten, C. (1991). *The Alien in Israelite Law*, Sheffield: JSOT Press.
- Weinfeld M. (1991). *Deuteronomy 1–11. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday.
- Wielenga, B. (2020). The gēr [immigrant] in postexilic prophetic eschatology: The perspectives of Ezekiel 47:22–23 and Malachi 3:5. *In die Skriflig* 54, a2617. <https://doi.org/10.4102/ids.nokrv54i1.2617>
- Woods, E. J. (2011). *Deuteronomy. An Introduction and Commentary*, Downers Grove- Nottingham: Inter-Varsity Press.