

LA MEMORIA COLECTIVA JUDÍA SOBRE EDMOM Y SU ROL EN LA FORMACIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL JUDÍA EN LA ANTIGÜEDAD

JUAN MANUEL TEBES
jmtebes@hotmail.com
Universidad Católica Argentina
Universidad de Buenos Aires
CONICET

Reseña: La memoria colectiva judía sobre Edom y su rol en la formación de la identidad nacional judía en la antigüedad

El rol de Edom en la tradición judía antigua constituye un caso único en el estudio de las memorias colectivas de la antigüedad. Su longevidad a lo largo de varios siglos, su perseverancia en diferentes contextos históricos y su visibilidad en fuentes escritas de diverso tipo lo diferencian de otras culturas antiguas de resentimiento. Detrás de la aparente homogeneidad de la cultura de resentimiento judía hacia Edom se encuentra una larga historia con varias tramas que emergieron siguiendo las idas y vueltas en la lucha judía por la autodeterminación. El papel de Edom en la literatura judía no fue totalmente negativo, y en ciertos contextos fue ciertamente positivo. Sin embargo, lo que trascendió los diferentes períodos fue la constante utilización y reutilización de la figura de Edom en diferentes circunstancias y por diferentes motivos. Edom podía significar varias cosas a la vez: emociones de afecto fraternal para aquellos defensores de políticas de inclusión de extranjeros en el mundo israelita, pero también sentimientos de resentimiento basados en recuerdos de humillación o en racionalizaciones de políticas de conquistas externas.

Palabras clave: Memorias colectivas – Identidad nacional – Judaísmo – Edom

Abstract: The Jewish Collective Memory on Edom and its Role in the Formation of the Jewish National Identity in Antiquity

The role of Edom in the ancient Jewish tradition constitutes a unique case in the study of collective memories in antiquity. Its longevity over several centuries, its perseverance in different historical contexts and its visibility in written sources of different

Article received: January 9th 2017; approved: May 6th 2017.

kind sets it apart from other ancient cultures of resentment. Behind the apparent homogeneity of the Jewish culture of resentment towards Edom lies a long history with several themes that emerged following the ups and downs in the Jewish struggle for self-determination. Edom's role in the Jewish literature was not entirely negative, and in certain circumstances was certainly positive. However, what transcended the different periods was the constant use and reuse of the figure of Edom in diverse situations and for different motives. Edom meant several things at once: emotions of brotherly affection for those advocating policies of inclusion of foreigners within Israel's realm, but also feelings of resentment based on memories of humiliation or rationalization of policies of external conquests.

Keywords: Collective memories – National identity – Judaism – Edom

IDENTIDADES NACIONALES Y CULTURAS DE RESENTIMIENTO

Aunque las tradiciones de enemistad nacional y las culturas de resentimiento están tradicionalmente relacionadas con el surgimiento del nacionalismo moderno, y especialmente con la Europa decimonónica, los estudios que se basan en una perspectiva “perenne” han argumentado que este fenómeno ya estaba presente en tiempos premodernos, e incluso en la antigüedad¹. Las guerras, y particularmente las derrotas militares de envergadura, constituían y aún constituyen alicientes importantes para el surgimiento de olas de nacionalismo cultural y creatividad intelectual, pero también albergan sentimientos de humillación y resentimiento, xenofobia, leyendas de “causas perdidas”, ideologías de “castigo divino” y mitos de “puñalada por la espalda”². El resentimiento colectivo proviene, en general, de recuerdos de derrotas militares, humillaciones nacionales y opresión social. En muchos momentos de la historia se lo ha utilizado como un potente instrumento para expresar demandas de regeneración nacional y cambios sociopolíticos profundos. Sobran ejemplos históricos modernos, tales como los estados sureños durante la “Era de la Reconstrucción” de la post-Guerra Civil estadounidense, la Francia posterior a la derrota de 1870 y la Alemania de entreguerras, pero, como veremos más adelante, las cul-

¹ Grosby 2003; Roshwald 2006.

² Harkavy 2000; Schivelbusch 2003.

turas de resentimiento pueden atravesar muchas décadas y períodos.

Las culturas de resentimiento hacia los extranjeros o minorías (nacionales, étnicas, religiosas o de otro tipo) constituyen un poderoso incentivo para el desarrollo de ideas nacionales, tanto en períodos modernos como antiguos. De hecho, el surgimiento del nacionalismo moderno en la Europa del siglo XIX usualmente—aunque no siempre—tuvo como principal tema constitutivo la lucha de liberación contra el enemigo extranjero que ocupaba parte o la totalidad del territorio nacional. Los casos más conocidos son los movimientos nacionalistas griegos, eslavos, polacos e italianos³. Dadas ciertas condiciones, las tradiciones de enemistad nacional pueden desarrollarse a lo largo de décadas, o bien declinar y revivir mucho más tarde, estando muy a menudo combinadas con fuertes emociones culturales, étnicas, religiosas y clasistas.

El papel de la enemistad en el desarrollo de las ideas nacionales en el mundo antiguo, aunque menos claro, también fue prominente. Es durante las Guerras Púnicas cuando tenemos las evidencias más claras de un prolongado resentimiento entre bandos en guerra. Aunque no sobrevive ninguna narración histórica cartaginesa, la historia de Polibio respecto del juramento del joven Aníbal de “no ser nunca amigo de los romanos” refleja en gran medida la aflicción sentida por las élites de Cartago por el resultado de la Primera Guerra Púnica, resentimiento que iba a llevar posteriormente a una segunda conflagración⁴. De manera mucho más clara, las fuentes disponibles nos muestran cómo los esfuerzos bélicos de la República Romana sirvieron de catalizador para amalgamar las diferentes facciones internas⁵ y luego de la victoria contribuyeron a forjar una ideología de favor divino para la causa nacional y sus dirigentes, a través de la exhibición de botines de guerra y el encargo de estatuas, columnas y pinturas⁶.

Los antagonismos culturales entre las superpotencias antiguas también estaban presentes en el antiguo Cercano Oriente, y si bien es cierto que las fuentes pertinentes fueron producidas casi siempre por

³ E.g. Hobsbawm 1996: 139–142.

⁴ Hoyos 1997: 152–153.

⁵ Barash y Webel 2013: 177.

⁶ Gruen 1992: 88–90.

instituciones estatales y religiosas, éstas también presentan visiones complejas y múltiples del otro externo. El caso más conocido es la larga rivalidad entre Asiria y Babilonia. El período neo-asirio vio la construcción de una fuerte identidad nacional asiria⁷: las élites reales asirias, enfrentados a la difícil tarea de gobernar sobre un vasto imperio multiétnico, crearon el concepto de una identidad nacional asiria con el fin de unificar a los diversos pueblos bajo su hegemonía en un solo cuerpo⁸. Para ello encararon una consciente y exitosa política de asimilación e integración de los pueblos conquistados en una sola identidad asiria, unificada bajo un solo rey semidivino, adorando a los dioses nacionales y hablando un lenguaje común.

La afirmación de las aspiraciones universales del monarca asirio colisionó, naturalmente, con la tradicional supremacía cultural de Babilonia, y el enfrentamiento político y cultural de varios siglos entre los dos pueblos dio más ímpetu al desarrollo de ambas identidades nacionales. A pesar de la brutal historia de violencia entre ambos pueblos, la cultura babilónica siempre ejerció una fuerte atracción sobre los asirios, que estaban fascinados por su religión, erudición, literatura y astronomía antiguas⁹. Los reyes asirios dos veces saquearon o destruyeron Babilonia, dedicando muchos recursos a establecer simbólicamente la superioridad de la cultura asiria. Así, tanto Tukulti-Ninurta como Senaquerib removieron la estatua de Marduk, la principal deidad de Babilonia, y celebraron el festival de Akitu (Año Nuevo) en su honor en Asiria, proclamando la preeminencia del dios nacional Asur y llevándose importantes textos eruditos a Asiria¹⁰. La fuerte posición antibabilónica de Senaquerib duró poco, porque su hijo Asarhaddón invirtió rápidamente la mayoría de sus medidas draconianas, restaurando a Babilonia como un centro político y comercial, reconstruyendo sus templos y murallas, devolviendo las estatuas de dioses babilónicos

⁷ Mann 1986: 235–236; Liverani 1992: 1033; Porter 1993: 126; Pongratz-Leisten 2001: 224–230; Limet 2005: 377–378, 381–383; Bedford 2009: 59–61.

⁸ Parpola 2004.

⁹ Brinkman 2006: 16–17; Frame 2007: 250–251.

¹⁰ Brinkman 2006: 38–43; Frame 2007: 52–59; Na'aman 2010: 6–14.

¹¹ Brinkman 1983; 2006: 40–43; Porter 1993: 41–66; Frame 2007: 67–78.

e incluso elogiando abiertamente a Marduk¹¹.

El imperio neobabilónico se apoyó en una fuerte ideología nacionalista similar, centrada en el rey y el papel central de la ciudad de Babilonia como metrópolis y centro cósmico construido por Dios, con un destino perpetuo. Un elemento importante fue la teología de la liberación que conscientemente capitalizó la expulsión de Asiria, el enemigo malvado y culturalmente inferior que había dominado durante tanto tiempo a Babilonia¹².

LA IDENTIDAD NACIONAL JUDÍA EN LA ANTIGÜEDAD

No existe consenso respecto al cuándo ni al cómo de la emergencia de la identidad nacional judía en la antigüedad. Algunos historiadores datan su emergencia muy temprano, durante las últimas décadas del reino de Judá¹³, mientras que otros la sitúan en la época del Segundo Templo¹⁴ y más específicamente en los períodos hasmoneo¹⁵ y romano¹⁶. Lo que está claro, sin embargo, es que para el período helenístico la identidad de la población judía local contenía en su núcleo algunos conceptos centrales fácilmente discernibles:

- Una colectividad transclánica y transtribal unida por vínculos genealógicos, vinculada por una descendencia común, real o ficticia;
- Un territorio delimitado;
- La autoridad de élites religiosas—el templo, los sacerdotes—o secular—la realeza, el ejército;
- Una ley otorgada por Dios, que debía ser obedecida en toda la tierra;
- Una religión, lengua y texto sagrado comunes¹⁷.

¹² Sheriffs 1988: 20–38; Frame 2007: 258–259, 261.

¹³ Grosby 1993: 18; 1999: 358–361; 2002: 44–45.

¹⁴ Weeks 2002: 154–156; Goodblat 1999; 2006.

¹⁵ Mendels 1997.

¹⁶ Aberbach 2000; 2003: 31–44; 2008: 28–36; Aberbach y Aberbach 2000.

¹⁷ Mendels 1997; Grosby 2002: 22–27; Goodblatt 2006; Aberbach 2008: 28.

Estas nociones se vieron, sin duda, fuertemente fortalecidas durante períodos de conflictos militares, nada raros durante ese momento, ya sea que estimularan el orgullo colectivo en momentos de expansión territorial o que ayudaran a tragar la píldora amarga en tiempos de humillación nacional. Las luchas contra la dominación seléucida y los vecinos no judíos, seguidas por las sucesivas rebeliones contra Roma, dieron lugar a la aparición de una literatura que exaltaba a los luchadores de la libertad contra el cruel adversario extranjero que pretendía destruir la religión judía junto con sus instituciones y costumbres, mientras que al mismo tiempo se condenaba a las corruptas élites helenizadas¹⁸.

Aunque se ha estudiado extensamente el impacto de las guerras y las humillaciones nacionales en el nacionalismo cultural judío antiguo, se ha escrito bastante poco sobre el papel de las culturas de resentimiento contra los extranjeros o grupos minoritarios. Bastante antes del período helenístico, la tradición judía ya había creado su propio enemigo perfecto, cuyo mismo nombre se convirtió en sinónimo del antagonista más acérrimo de Israel: Edom. Una de las cuestiones más importantes que atraviesa la historia del judaísmo antiguo es la relación con la población edomita/idumea, inicialmente una minoría extranjera en la Judá meridional de la Edad del Hierro y más tarde la población predominante en la Idumea de los períodos persa, helenístico y romano. Las actitudes hacia sus especiales vecinos constituyeron una parte integral de la formación de la identidad judía, entrecruzando centralmente con sus nociones, altamente variables, de relaciones con los extranjeros y afectando cuestiones fundamentales de la historia del judaísmo.

EDOMITAS EN JUDÁ E IDEOLOGÍA DEL PARENTESCO BÍBLICA

¿Qué fue Edom y quiénes fueron los edomitas? Las excavaciones arqueológicas han revelado la aparición de una sociedad compleja de tipo jefatura en la meseta central al sureste del Mar Muerto a finales de

¹⁸ Mendels 1997: 24–26, 124–126; Aberbach 2000; Smith 2002: 56–57; Schwartz 2009: 33–36.

la Edad del Hierro, entidad conocida por fuentes bíblicas y asirias como el “reino” de Edom (**Fig. 1**). El florecimiento de esta jefatura ocurrió durante el siglo VII y la primera mitad del VI a.C., cuando varios jefes locales con el título de “reyes” de Edom extendieron su soberanía alrededor del centro administrativo de Buseira¹⁹.

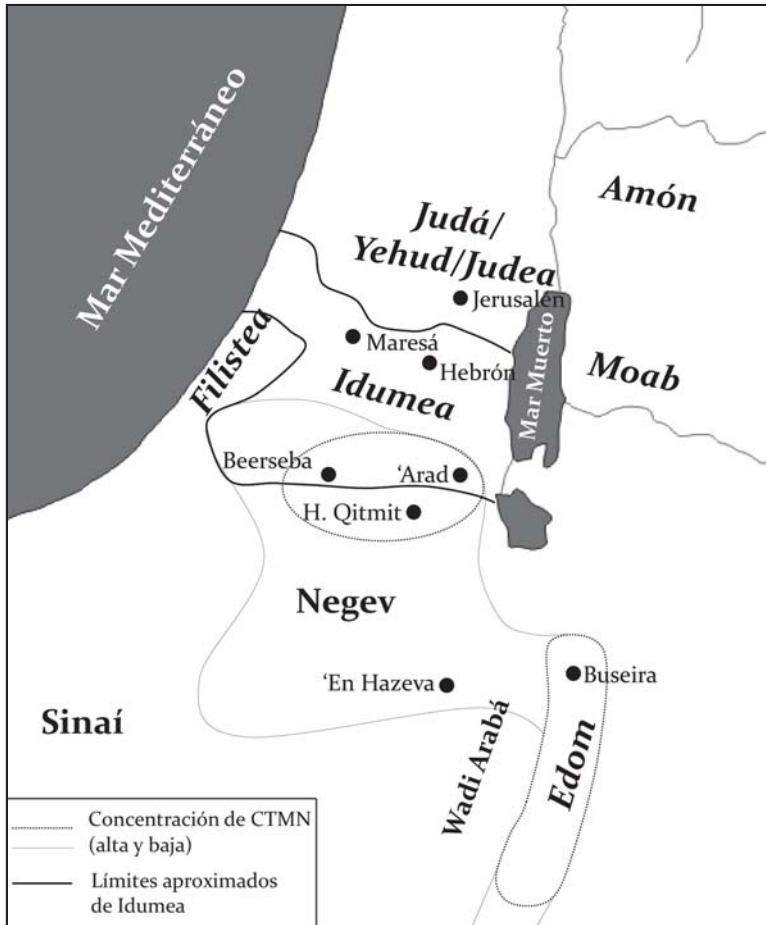


Fig. 1. Evolución geográfica de Edom/Idumea desde finales de la Edad del Hierro hasta el período helenístico-romano.

¹⁹ Tebes 2007; 2013: 49–51.

Al oeste de las tierras altas edomitas se extendían los valles áridos del Negev septentrional, un territorio nominalmente bajo el control del reino de Judá, pero de hecho una tierra de nadie donde grupos nómadas y aldeanos de diversos orígenes se movían e interactuaban. Los judaítas establecieron aldeas fortificadas y fuertes a lo largo de las rutas más importantes, chocando repetidamente con los edomitas por el control de la zona²⁰. Entre los diversos pueblos que se asentaban y se movían por todo el Negev se encontraban indudablemente grupos edomitas de origen local o de origen transjordano, como lo atestigua la aparición de Cerámica de Transjordania Meridional-Negev (CTMN; también conocida como cerámica “edomita”)²¹. Estas vasijas se encuentran usualmente junto a las cerámicas judaítas comunes. Otro tipo de cultura material incluye santuarios “edomitas” al aire libre situados cerca de los asentamientos judaítas, tales como Horvat Qitmit y ‘En Hazeva (**Fig. 2**), y fuentes epigráficas que mencionan la deidad edomita Qos. La aparición de estos rasgos culturales fue el resultado de múltiples factores socioeconómicos, tales como movimientos nómadas entre el Negev y Edom, el comercio con la meseta edomita, y el establecimiento de edomitas en los asentamientos judaítas. La evidencia parece apuntar sobre todo a la coexistencia pacífica entre las comunidades judaítas y los grupos edomitas.

Es dentro de este ambiente multicultural que surgió el folclore oral que vinculó a los judaítas y edomitas a través de relaciones de parentesco ficticias, tal como está reflejado en las historias familiares que más tarde encontramos en la Biblia. Los judaítas, siguiendo una antigua tradición común a otras sociedades del Cercano Oriente antiguo, expresaban las realidades geográficas y políticas de su época a través del lenguaje del parentesco. Los estrechos contactos sociales y económicos entre los clanes judaítas y edomitas en el Negev durante el siglo VII y principios del VI a.C. (vecindad, actividades económicas conjuntas, matrimonios mixtos) se situaron, en estas tradiciones, retroactivamente en la época de los patriarcas.

²⁰ Bartlett 1989: 115–145.

²¹ Tebes 2013: 87–109.



Fig. 2. Reconstrucción hipotética del santuario al aire libre “edomita” de ‘En Hazeva, Israel Museum, Jerusalén. Imagen de libre uso, Wikimedia Commons, por Chamberi, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AEdomite_stands_\(1\)%2C_Hazeva._Israel_Museum%2C_Jerusalem.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AEdomite_stands_(1)%2C_Hazeva._Israel_Museum%2C_Jerusalem.JPG)

La residencia conjunta en el Negev de grupos provenientes de Judá y Edom se expresó ideológicamente a través de las relaciones de parentesco, dando luz a un folclore que vinculaba a los antepasados epónimos de las familias, clanes y tribus provenientes de ambos lados del Valle del Arabá. En un proceso del cual sólo conocemos la etapa final tal cual está expresada en la Biblia, el epónimo transjordano Edom—el nombre por el cual se conocía el territorio de Transjordania meridional—se fusionó con las historias antiguas de Esaú, un antepasado originalmente conectado con el Negev y que no casualmente era también hermano del antepasado israelita Jacob. De esta manera, Edom y Jacob comenzaron a ser considerados hermanos gemelos a través de su nacimiento de Rebeca, esposa del patriarca Isaac, viviendo una vida

conflictiva pero sobre todo pacífica²². La narrativa bíblica retrata a Jacob como un astuto personaje que engaña dos veces a su crédulo hermano, obteniendo su primogenitura y la bendición de Isaac por medio de artilugios, aunque al final Esaú no guardó ningún rencor hacia Jacob (Gén. 25:19–34; 27; 32:4–32; 33:1–17). Estas tradiciones, tal como las conocemos, deben haber sido compuestas en diversos períodos y por diversos autores. Estas historias parecen presuponer la existencia de los reinos de Judá y Edom y su conflictiva historia, mientras que las varias declaraciones que se refieren a las dos naciones (las palabras de Yahvé a Rebeca: “la una oprimirá a la otra; el mayor servirá al pequeño”, Gén. 25:23b; la bendición de Isaac a Jacob: “Sírvente pueblos, adórente naciones, sé señor de tus hermanos y adórente los hijos de tu madre”, Gén. 27:29a), son probablemente racionalizaciones posteriores que legitiman la ascendencia política del primero sobre el segundo.

CAÍDA DE JUDÁ Y TRADICIONES DE CULPABILIDAD EDMITA

Este estado de cosas, que dejó pocos o ningún rasgo de actitudes negativas hacia los edomitas en la Biblia Hebrea, duró hasta que el delicado equilibrio de poder en el Levante meridional fue roto por las intervenciones militares babilónicas en las décadas 590–550 a.C. La destrucción de los sistemas políticos locales trajo aparejados muchas desgracias para los judaítas, a la vez que el subsiguiente vacío político no hizo sino promover la aparición de ideas de chivos expiatorios, en las cuales los edomitas iban a jugar la peor parte.

En 586 a.C. la ciudad de Jerusalén fue tomada y saqueada por el ejército de Nabucodonosor, el templo de Yahvé y el palacio fueron destruidos, mientras que la élite real y sacerdotal fue exiliada junto con gran parte de la población. La respuesta ideológica entre las clases altas judaítas exiliadas fue multifacética y varió con el tiempo, aunque pueden distinguirse dos racionalizaciones principales de la derrota. La primera reacción fue el desarrollo de una teoría de la retribución divina, común entre las sociedades del antiguo Cercano Oriente, que explicaba

²² Tebes 2006; 2013: 137–151.

la derrota militar como el castigo impuesto por Dios por los pecados de su pueblo²³.

Una segunda racionalización de la derrota surgió luego de que los persas reemplazaran a los babilonios como la primera potencia en el Cercano Oriente, autorizando a parte de los exiliados judaítas a regresar a Jerusalén y reanudar el culto de Yahvé. Contrariamente a sus expectativas, el territorio de Judá se había visto reducido a una pequeña provincia (Yehud) en las tierras altas alrededor de Jerusalén. Mucho peor, esta tierra no estaba vacía, sino que estaba habitada por las poblaciones judaítas que habían permanecido viviendo junto a grupos extranjeros, sobre todo edomitas que residían predominantemente en el Negev septentrional y que migraban lentamente hacia el norte. Es posible que el fenómeno de “edomitización” se acelerara en el vacío político causado por la caída del aparato estatal judaíta en el Negev y su sustitución por la administración persa, aparentemente más relajada²⁴. Este proceso no podía pasar desapercibido a los edomitas de Transjordania meridional, que tanto las evidencias arqueológicas como epigráficas atestiguan seguían gozando de independencia política por lo menos tres décadas después de la caída de Judá²⁵.

La creciente cantidad de edomitas en Cisjordania proveyó de terreno fértil para la creencia de que su presencia era el resultado de su infame comportamiento durante los peores momentos de Judá. Varios textos bíblicos proféticos y poéticos escritos durante el período persa acusan abiertamente a los edomitas de una conducta traicionera durante la caída de la monarquía judaica y la destrucción de Jerusalén, ya sea como agentes directos de la destrucción o como testigos alegres. La mayoría de estos textos utilizan un lenguaje gráfico muy general, con una vívida falta de detalles históricos²⁶. El libro de Abdías, obra casi

²³ Aberbach 2005: 224, 227–228.

²⁴ Blenkinsopp 2000.

²⁵ De acuerdo a las Crónicas Babilónicas, el rey Nabónido solo subyugó a Edom en 551 a.C. Evidencias materiales de las destrucciones subsiguientes se encuentran en varios sitios edomitas (Crowell 2007).

²⁶ Bartlett 1989: 151–155; Dicou 1994; Glazier-McDonald 1995; Tebes 2011: 228–230; Becking 2016.

enteramente dedicada a la “cuestión” edomita, hace todo lo posible por culpar a Edom, acusado de ser tan malo como los babilonios, de haber ejercido la violencia contra su hermano y de haber festejado su desgracia, saqueado sus posesiones y asesinado sus fugitivos (caps. 11–14). El Salmo 137:7 recuerda intensamente la despreciable conducta de los edomitas: “Acuérdate, Yahveh, contra los hijos de Edom, del día de Jerusalén, cuando ellos decían: ¡Arrasad, arrasadla hasta sus cimientos!”. El tema del ataque pérfido de su hermano reaparece en una interpolación tardía hecha al libro preexílico de Amós: “por haber perseguido con espada a su hermano, ahogando toda piedad, por mantener para siempre su cólera, y guardar incesante su rencor” (1:11). Las imágenes de violencia, espadas y sangre son aún más graves en Joel, que abiertamente acusa a Edom de la “violencia contra los hijos de Judá, por haber derramado sangre inocente en su tierra” (4:19), y en Ezequiel, quien se refiere a los grandes crímenes cometidos por Edom (25:12), principalmente de haber “alimentado un odio eterno y haber entregado a la espada a los hijos de Israel el día de su desastre” (35:5). Motivos similares se pueden encontrar en Lamentaciones (4:21–22) e Isaías (34:5–13).

RETORNO Y POLÉMICAS JUDÍAS DURANTE EL PERÍODO PERSA

Los análisis tradicionales basados en el texto bíblico enfatizan mucho los sentimientos de odio y revanchismo hacia Edom como un factor central en el desarrollo de la identidad judía antigua. A pesar de la fuerte retórica antiedomita que sobrevive en la narración bíblica del período persa, las evidencias epigráficas y arqueológicas contemporáneas pintan un panorama mucho más matizado.

Durante el período persa las evidencias epigráficas de los edomitas comienzan a concentrarse en el Negev septentrional y en territorios tan al norte como Hebrón, a la vez que el nombre Edom desaparece totalmente como referencia a la entidad de Transjordania meridional. Otros grupos también emigraron a esta área, especialmente tribus nómadas árabes que ahora controlaban las rutas del comercio carava-

nero del Negev²⁷. Se ha debatido bastante sobre cuándo comenzó a ser empleado el término Idumea, si en el período persa²⁸ o a inicios del helenístico²⁹, cuando está atestiguada por primera vez la “hiparquía” de Idumea. Más allá de estas cuestiones, lo que está claro es que el nuevo nombre oficializó los cambios en el equilibrio demográfico que venían ocurriendo en la zona durante los siglos anteriores.

Para el siglo IV a.C. las fuentes epigráficas nos muestran una vibrante comunidad multiétnica que vivía en el Negev septentrional e Idumea. Los análisis estadísticos de los 1300 nombres personales presentes en los centenares de óstraca arameos descubiertos en esta área revelan la coexistencia de grupos basados en clanes de diversos orígenes étnicos—específicamente, 32% árabes, 27% idumeos, 25% semitas occidentales, 10% judaítas y 5% fenicios—, mientras que sólo una minoría mantenía la onomástica étnica de sus progenitores³⁰. En resumen, las divisorias étnicas eran bajas y las identidades eran fluidas.

La actitud de la judaítas que retornaron del exilio a Yehud hacia sus vecinos y la población judaíta que permaneció en el país después de la conquista babilónica no fue monolítica. En los escritos bíblicos pueden encontrarse huellas de dos posiciones principales enfrentadas³¹. Algunos textos revelan un enfoque inclusivo hacia la población no judaíta, aunque este punto de vista es visible principalmente a través de ficciones históricas como el libro de Rut, o de una manera mucho más sutil en listas genealógicas como las presentes en I Crónicas.

El libro de Crónicas, obra escrita en el período persa, exhibe listas genealógicas que vinculan a las familias o clanes judaítas y edomitas a través de la repetición de los nombres de sus epónimos. En estas listas figuran de manera prominente nombres de miembros de los clanes judaítas y simeonitas que también aparecen en los nombres de los descendientes de Esaú y Seir (el supuesto predecesor de Esaú en Edom)

²⁷ Eph'al 1982: 192–214; Graf 2015.

²⁸ Kloner 2015.

²⁹ Levin 2015.

³⁰ Stern 2007.

³¹ Kessler 2006: 107–112; 2007: 179–204.

que aparecen en Gén. 36³². Está muy clara la intención de los autores de incluir a por lo menos algunos clanes edomitas dentro del universo de la gran familia israelita, haciéndose eco, así, de la imagen dada por los óstraca idumeos contemporáneos.

Pero para algunos miembros de los círculos sacerdotales, lo único que contaba era la pureza y, por lo tanto, se realizaban todo tipo de medidas para impedir los matrimonios fuera de “Israel”, definida por ellos de manera muy estrecha como la comunidad de los recién llegados del exilio. Esta postura aparentemente tuvo al principio las de ganar, como puede verse en las duras medidas (divorcio, exclusión, confiscación de bienes, castigo corporal, expurgación) prescritas por el sacerdocio de Yehud contra la exogamia. Sea que estas reformas realmente se llevaron a cabo o no en el siglo V a.C. como se describe en los libros de Esdras y Nehemías, sí reflejan una postura xenófoba característica de las sociedades derrotadas. Es muy revelador el hecho de que, a pesar de las nociones de chivo expiatorio tan populares en el discurso bíblico, las referencias bíblicas explícitas a la situación de los edomitas en el período persa son escasas y poco detalladas. Aunque las alusiones a los edomitas están notablemente ausentes en Esdras y Nehemías, estos libros sí se refieren, sin embargo, a los judíos asentados en “Beerseba y sus aldeas” (Neh. 11:26–30), esto es, el Negev septentrional, y a los árabes que vivían al sur de Yehud, retratados como enemigos acérrimos (Neh. 1:19; 4:1, 6:1).

Es difícil saber si esto refleja un intento deliberado en Esdras y Nehemías de borrar de la historia a la población edomita, pero un análisis más detallado de estos y otros textos bíblicos del mismo período puede indicar conflictos y negociaciones sobre el usufructo de cargos cúlticos en el templo de Jerusalén por parte de personal de origen edomita. Algunos indicios son proporcionados por la presencia, en la narración de Crónicas, de personajes con nombres edomitas o edomitizantes retratados como personal del templo o de culto que vivían en tiempos del rey David e incluso más tarde. Estos personajes—con

³² Knoppers 2001: 23–28; Tebes 2006: 202–203; 2013: 144–145.

nombres como Obed Edom (repetido cuatro veces), Cusaías y Barkos—pueden reflejar la posesión o las demandas de posesión de cargos cúlticos durante el período persa por personas con antecedentes edomitas³³. Estos edomitas parecen haberse agrupados alrededor del personal del templo dedicado al canto, conocidos como ezraítas. Este grupo es retratado con mucho detalle por Crónicas como trabajando ya bajo David; pero se enumeran, notoriamente sin mencionar sus nombres, en Esdras³⁴. La presencia de edomitas en el templo de Jerusalén era una clara fuente de discordia entre los círculos sacerdotales judaítas del período persa que representaban verdaderos conflictos de poder con una emergente minoría extranjera.

EXPANSIONISMO MILITAR HASMONEO Y REESCRITURA JUDÍA DE LA HISTORIA

El largo período de conflictos que militares marcó la revuelta de los macabeos contra la dominación seléucida, seguida por la política de conquistas externas llevadas a cabo por los hasmoneos, dejó una marca indeleble sobre la memoria colectiva judía de Edom/Idumea.

Durante la revuelta macabea, muchas de las luchas que los judíos entablaron fueron contra las comunidades vecinas de Palestina y Transjordania, entre ellas por supuesto los idumeos (1 Mac. 4:29; 3:41, 5:3,65). Según el relato de Flavio Josefo, los hasmoneos impusieron la conversión a las costumbres judías a pueblos derrotados como los itureos de Galilea y, especialmente, los idumeos, aunque no está claro si esto formaba parte de una política general de judaización. Se cree generalmente que el punto de inflexión fue la conquista y conversión de los idumeos por Juan Hircano en *ca.* 112/1 a.C. No está claro si esta conversión fue forzada o voluntaria; pueden citarse a varias fuentes antiguas para sostener ambas posiciones³⁵. El relato de Josefo parece, de hecho, apuntar a una conversión forzada, pues a los idumeos sólo se les

³³ Tebes 2011: 243–244, 253–254.

³⁴ Amzallag 2015.

³⁵ Kashner 1988: 46–62; Kokkinos 1998: 88–90; Cohen 1999: 110–115; Bryan 2002.

permitía quedarse “si se circuncidaban los genitales y hacían uso de las leyes de los judíos”, de modo que “desde ese momento no eran más que judíos” (*Ant.* 13.257–258). Ya sea que esto significara la circuncisión física de todos los idumeos o solo una circuncisión simbólica con poca incidencia en la vida cotidiana³⁶, fue sin duda una opción atractiva para muchos miembros de la elite idumea. Sin embargo, el proceso de conversión no parece haber sido sencillo, y algunos idumeos fueron inflexibles en mantener sus costumbres tradicionales. Josefo, una vez más, nos ofrece el caso de Kostobaros, un gobernador de Idumea que pertenecía a una familia de sacerdotes de Qos, quien conspiró, sin éxito, contra Herodes para restaurar las viejas prácticas tradicionales (*Ant.* 15.253–255)³⁷. En conclusión, la evidencia disponible sugiere que, mientras que para algunos idumeos la conversión al judaísmo fue intencional e incluso ventajosa, para otros era totalmente forzosa y debía lucharse contra ella.

Aunque las fuentes escritas describen la conversión de los idumeos como un acontecimiento rápido, ésta fue el resultado final de cambios identitarios que venían ocurriendo entre los idumeos desde por lo menos finales del período persa. Recientes descubrimientos arqueológicos en Maresá, una ciudad helenizada en el oeste de Idumea con restos que datan de finales de la época helenística y principios del período macabeo, pintan un cuadro más complejo, donde la cultura material que apunta claramente a una identidad idumea, como figurillas de caballos y camellos³⁸, el consumo de cerdo³⁹ y nombres teóforos con Qos, coexistieron con otros de naturaleza más mixta. La población de Maresá exhibió una mezcla de rasgos culturales “idumeos” y “judíos”, tales como las instalaciones de purificación similares a las *miqva’ot*, la práctica de la circuncisión según lo evidenciado por el hallazgo de falos circuncidados, vasijas con agujeros que parecen reflejar reglas misnaicas, representaciones divinas anicónicas y entierros con acopio de hue-

³⁶ Eckhardt 2012: 100–103.

³⁷ Cf. Schwartz 2009: 51; Marshak 2012: 125.

³⁸ Erlich y Kloner 2008.

³⁹ Perry-Gal, Bar-Oz y Erlich 2015.

sos⁴⁰. Los contratos matrimoniales idumeos eran idénticos a las *ketubbot* judías, y ambos utilizaban el arameo como idioma formulaico⁴¹.

De las fuentes existentes se desprende claramente que el proceso de asimilación cultural y posterior integración política de los idumeos en el mundo judío, lejos de aplacar la cultura de resentimiento entre los círculos judíos, no hizo más que estimular una dura retórica de antagonismo lleno de imágenes bíblicas en la que Edom desempeñó el papel del enemigo perpetuo. La literatura judía que describe la rebelión macabea, sobre todo 1 Macabeos, lo hace explícitamente usando un lenguaje fuertemente cargado de imágenes bíblicas⁴², como la descripción de la guerra victoriosa de Judas Macabeo contra “los hijos de Esaú en Idumea” (5:3, seguido de *Ant.* 12.8.328). Es probable que este conflicto dejara una huella en el libro de los Jubileos, una historia del pueblo judío desde la Creación hasta Moisés escrita en el siglo II a.C. Jubileos amplía considerablemente la historia de Jacob y Esaú con un relato que no tiene antecedentes bíblicos, extendiendo el conflicto fraternal a sus descendientes (*Jub.* 37–38). En él los hijos de Esaú le reprochan a su padre su subordinación a Jacob, obligándole, después de algunas dudas iniciales, a librar la guerra contra su hermano y los hijos de éste. A pesar de que Jacob apeló a las relaciones fraternales, Esaú no cedió. En la batalla subsiguiente Esaú fue muerto por una flecha, y sus hijos no tuvieron otra opción que hacer la paz con Jacob. La composición de esta historia es probablemente contemporánea a las campañas de los hasmoneos contra Idumea, si no su última conquista, ya que la frase final, “y los hijos de Edom no se han sacado el yugo de servidumbre que los doce hijos de Jacob le han impuesto *hasta el día de hoy*” (*Jub.* 38:14), probablemente refleja la influencia de dichos acontecimientos⁴³. El expansionismo hasmoneo en Idumea está también probablemente detrás de una breve referencia en Eclesiastés a los habitantes de la montaña de Seir (un término arcaizante para referirse a los idumeos) como una de las naciones “que mi alma detesta” (50:25–26). Edom también estuvo pre-

⁴⁰ Kloner 2011; Stern 2012; Stern y Noam 2015.

⁴¹ Eshel y Kloner 1996.

⁴² Gruen 1998: 3, 8.

⁴³ VanderKam 2001: 77–78; véase Mendels 1997: 45, 97, 183.

sente en la literatura apocalíptica judía de Qumrán junto a Amón y Moab (*Rollo de la Guerra* 1QM I.1, *Nueva Jerusalén* 4Q549 2.III.18) como uno de los enemigos de los “Hijos de la Luz” que serán derrotados en el final de los tiempos. Reflexiones similarmente negativas de Edom y Esaú resuenan en obras judías contemporáneas como el Testamento de los Doce Patriarcas, 1 Enoc y 4 Esdras, aunque algunas de las alusiones son alegóricas y de difícil interpretación⁴⁴.

El tema recurrente de la traición edomita durante la caída de Judá resurgió en el libro apócrifo de Esdras, una versión griega reelaborada de los libros de Crónicas, Esdras y Nehemías, probablemente escrita entre los siglos III y I a.C.⁴⁵. En una historia ficticia sin paralelo en la literatura canónica pero fuertemente influenciada por las historias de corte helenística, el personaje judío Zorobabel gana una competencia y le pide al rey persa Darío que cumpla el juramento que había prometido cuando llegó al trono: “tu prometiste reconstruir Jerusalén...y tú también hiciste el voto de reconstruir el templo que los edomitas (*Idoumaioi*) quemaron cuando Judea fue devastada por los caldeos” (4:45). El rey persa, de más está decir, cumplió con estos deseos, proporcionando salvoconducto y garantizando las libertades de los judíos que regresaran a Judea, y asegurando que “los edomitas (*Idoumaioi*) debían entregar las aldeas que habían tomado de los judíos” (4:50)⁴⁶. Aunque que el cuento es pura invención, los lectores judíos helenísticos seguramente se relamieron con una historia que reinterpretaba el regreso a su patria como el acto consumado de un judío que era más astuto que sus rivales persas, y que al mismo tiempo obtenía una dulce venganza contra sus enemigos perfectos.

NACIONALISMO JUDÍO CONTRA EDMOM/ROMA

El ascenso del poder de Roma en Palestina trajo aparejada la cristalización de fuertes sentimientos nacionales entre la población judía local, sentimientos en el que el rol de las memorias sobre Edom fue central.

⁴⁴ Feldman 1998: 322–323.

⁴⁵ Talshir 1999.

⁴⁶ Coggings y Knibb 1979: 32.

Muchas familias aristocráticas de origen idumeo se integraron completamente en la corte hasmonea como funcionarios reales; la más importante fue la familia de Herodes que, después de haber derrocado al último rey hasmoneo, finalmente fue nombrado como rey cliente romano de Judea⁴⁷. El largo reinado despótico de Herodes (37–4 a.C.; **Fig. 3**) y su condición clientelar frente a los romanos dejaron una impresión duradera en la memoria judía, a pesar del frenesí de construcción que caracterizó a su reinado, que incluyó la renovación total del templo de Jerusalén⁴⁸. El gobierno romano en Judea que le siguió, duro y en muchos casos incompetente, ya sea a través del dominio directo o por reinos títeres, generó fuertes sentimientos nacionalistas antiromanos que estallaron en dos desastrosas revueltas judías contra Roma (66–70, 132–135 d.C.)⁴⁹.



Fig. 3. Moneda del rey Herodes, con inscripción en griego “Rey Herodes”.

Imagen de libre uso, Wikimedia Commons, por Igsoc,
https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AHerod_coin.jpg

⁴⁷ Ronen 1988; Marshak 2012.

⁴⁸ Kasher 1988: 126–172.

⁴⁹ Aunque estudios recientes tienden a matizar el nivel de conflicto entre romanos y judíos en las décadas previas a la primera rebelión, argumentando que el conflicto no era inevitable, o por lo menos no con la violencia y destrucción que lo caracterizó. Véase especialmente Goodman 2007.

Como había ocurrido con las respuestas judías a la caída de Judá siglos anteriores, las desgracias que cayeron sobre la población judía durante los siglos I y II—la destrucción del templo, la aniquilación y exilio de la población judía local y la privación del poder político a sus clases religiosas y gobernantes—inspiraron un renacimiento cultural definido en términos de cultura religiosa⁵⁰. Y, haciéndose eco de las reacciones a la catástrofe de 586 a.C., era central la cultura de la intolerancia contra los idumeos, compartida por todos menos por unos pocos, así como el simbolismo alegórico que comenzó a adscribirse a Edom.

Las obras de Josefo están llenas de prejuicios contra los idumeos, y muy seguramente se hacen eco de sentimientos similares compartidos por la élite judía del siglo I d.C.⁵¹. Es posible, sin embargo, que el linaje de Josefo, que si hemos de creerle estaba conectado con la familia hasmonea, haya tenido mucho que ver con su propia visión de los idumeos, en el sentido de que lo habría puesto en contra de la dinastía herodiana y, de allí, contra sus orígenes idumeos. A pesar de la connivencia política entre las familias hasmonea y herodiana, nunca se olvidaron los orígenes idumeos de la última: Josefo escribe que Antígono, el último rey hasmoneo, dijo que Herodes era “no sólo un simple particular, sino además idumeo, esto es, judío a medias” (*Ant.* 14.403)⁵².

Sin embargo, los idumeos no permanecieron impasibles en las guerras judío-romanas, o al menos eso es lo que surge de la narración de Josefo de la primera rebelión. Que los idumeos abrazaron fervientemente la causa de la rebelión está claro en su alianza con los zelotas en Jerusalén, aunque su conducta fue considerada, cuando menos, controvertida. Josefo pone en boca de uno de los jefes idumeos una invocación a la religión y el parentesco común con los judíos: los idumeos “son muy adeudados en sangre y linaje” con los judíos de Jerusalén (*Guerra* 4.278) y “nosotros, que somos idumeos, guardaremos la morada de Dios y peharemos por el bien común de la patria [*koines patri-dos*]” (*Guerra* 4.281). Sin embargo, la alianza con los zelotas no duró

⁵⁰ Aberbach 2000: 357.

⁵¹ Cf. Cohen 1999: 18.

⁵² Véanse las observaciones de Goodblat 2006: 20; Eckhardt 2012.

mucho y poco después se retiraron de Jerusalén⁵³. Josefo es de hecho muy duro en estereotipos sobre los idumeos que se unieron a los zelotas, representados como un pueblo (*ethnos*) distinto de los judíos⁵⁴. A pesar de su participación en la revuelta, los idumeos son retratados despectivamente como un populacho (“gente [*ethnos*] muy amiga de revueltas y fiera”, *Guerra* 4.231; “porque de su natural son éstos muy crueles en dar la muerte”, *Guerra* 4.310) que lucha contra la facción sacerdotal moderada “haciendo que reinase la injusticia solamente” (*Guerra* 7.267).

Sin embargo, la imagen profundamente negativa que Josefo presenta de los idumeos no se extendió a su tratamiento de las tradiciones bíblicas de Esaú, un personaje que él trata bajo una luz sorprendentemente positiva. La imagen exhibida por Josefo continúa, de hecho, la larga tradición de mirada positiva de Esaú y sus descendientes que era popular entre muchos judíos, tradición que no disminuyó ni siquiera después de catástrofes como la caída de Judá. Está claro que Josefo no estaba solo en esta postura, como puede verse en el extenso y elogioso tratamiento que las Antigüedades Bíblicas del Pseudo Filón—una reescritura judía de la Biblia Hebrea desde Adán a Saúl escrita en los siglos I o II d.C.—hacen de personajes relacionados con los edomitas como Caleb y especialmente Quenaz, mencionados muy por arriba en la Biblia⁵⁵.

La última mención de los idumeos como grupo colectivo es su participación en la primera rebelión judía, aunque el nombre Idumea todavía aparece como una referencia geográfica en Ptolomeo y Jerónimo. Probablemente compartieron el destino de sus camaradas judíos, la derrota y el exilio, y algunos probablemente se unieron a la nascente fe cristiana (cf. Marcos 3:8). Junto con su gradual desaparición de la historia, desde el siglo II d.C. el papel de Edom en la literatura judía comenzó a cambiar, convirtiéndose en más alegórico⁵⁶. Para muchas generaciones por venir, Edom sería sinónimo de Roma, mien-

⁵³ Kasher 1988: 227.

⁵⁴ Appelbaum 2009.

⁵⁵ Zeron 1981.

⁵⁶ de Lange 1978: 255.

tras que el cautiverio babilónico era considerado equivalente a la vida bajo la dominación romana. Es probable que esta identificación se haya iniciado ya en el período de los estados-cliente herodianos, aunque los textos del siglo I a.C. tradicionalmente citados para apoyar una fecha temprana para esta tradición son bastante ambiguos y su interpretación bastante conjetural⁵⁷.

Pero la equiparación de Edom con Roma estuvo presente de manera clara después de la revuelta de Bar Kojba en 135 d.C., particularmente en la tradición de la escuela de Akiba⁵⁸. Los comentarios rabínicos sobre el nacimiento de Jacob y Esaú asumen como dada la fraternidad entre Israel-Jacob y Esaú-Roma⁵⁹. Así, la predicción de las dos naciones en el vientre de Rebeca (Gén. 25:23) es interpretada como la presencia de “dos gobernantes de naciones...Adriano de los Gentiles y Salomón de Israel” (*GnR* 63.7), abierta alusión al emperador Adriano, supresor de la revuelta de Bar Kojba. En la exégesis de la narración de la tramposa obtención de Jacob de la bendición de su padre (Gén. 27:22), un rabino del siglo 3 d.C. comenta que los lamentos de Jacob sobre lo que las “manos de Esaú” le han hecho “son los llantos causados por Adriano, el maldito que masacró ochenta mil miríadas en Betar” (el último refugio de Bar Kojba) (*GnR* 65.21; *Y. Ta'an* 4.8, 68d; cf. *Git.* 57b, que menciona a Vespasiano en lugar de Adriano). Los rabinos también hicieron uso de la vieja tradición de la puñalada por la espalda edomita, ahora trasladada a la destrucción del templo de Jerusalén por Tito en 70 d.C. Un texto bastante temprano del Talmud de Babilonia, al referirse al mismo verso bíblico, afirma que “las manos son las de Esaú, esto es el reino del mal que ha destruido nuestro Templo, que ha quemado nuestro Santuario y exiliado a nuestro país” (*Git.* 57b).

El uso de la imagería de Edom-Roma en los primeros escritos rabínicos no se limita a las parábolas históricas, ya que fue ampliamente utilizada en otros contextos. Algunos textos aluden al voraz gobierno

⁵⁷ Feldman 1998: 322–323.

⁵⁸ Hadas-Lebel 1984; 2006: 497–511.

⁵⁹ de Lange 1978: 269–271; Stern 1994: 18–21; Kunin 1999: 21–24.

imperial personificado en Edom: “Los ojos de Edom nunca están satisfechos” se queja un rabino del siglo 3 d.C. (Levi, *Ecclesiastes Rabba* 1.7.9, un motivo que todavía resuena en el *Pesikta Rabbati* 10.1, del siglo 9 d.C.). Es sin embargo en la literatura escatológica donde Edom aparece como un personaje recurrente, haciéndose eco de las insatisfechas esperanzas judías de la futura caída de Roma. La separación violenta del pueblo judío de su patria y la improbable restauración de su independencia política en un futuro cercano alimentó expectativas puramente escatológicas en la Diáspora judía, la mayoría de las cuales le otorgaron un papel importante a Edom, convertido ahora en símbolo de la Roma cristiana y, más tarde, Bizancio⁶⁰.

El ascenso al poder de la Iglesia sumó otra fuente de discordia relacionada con la imaginería de Esaú, ya que los primeros cristianos se veían a sí mismos asociados con Jacob (Rom. 9:10–13). Sea que la asociación rabínica con Jacob se desarrollara o no a partir de la internalización de la posición cristiana⁶¹, es evidente que la asociación de Edom con Roma surgió antes de la cristianización del Imperio Romano, como una respuesta a las derrotas de las revueltas judías en Palestina y a la consiguiente represión política y religiosa. Pero con la progresiva disociación de la imagen rabínica de Edom de las realidades de la Idumea romana, los recuerdos judíos de Edom ya no fueron más alimentados por sentimientos de resentimiento nacional, sino que se desvanecieron en utopías escatológicas llenas de referencias alegóricas.

REFLEXIONES FINALES: LA MEMORIA COLECTIVA JUDÍA EN LA LARGA DURACIÓN

En su excelente estudio sobre la adopción de la identidad israelita por la elite y los escribas judaítas, Na’aman compara el conflicto cultural-religioso entre Israel y Judá con el *Kulturkampf* entre Asiria y Babilonia:

⁶⁰ Véase Spurling 2009.

⁶¹ Para bibliografía, véase Cohen 1967; Yuval 2006: 16; Lanfranchi y Verheyden 2013.

Como Babilonia, Israel fue el territorio donde emergieron muchos elementos estatales, cúlticos y culturales. En Mesopotamia, Asiria emergió para convertirse en el poder dominante y utilizó su supremacía militar para ganar control sobre la herencia cúltica y cultural de la antigua Mesopotamia; mientras que en Palestina, luego de la anexión de Israel por Asiria, su patrimonio quedó vacante y Judá trató de absorberla y ser considerado el “Israel” genuino⁶².

En este artículo hemos estudiado una segunda batalla cultural librada por los autores judíos a través de los siglos, aquella concerniente a la memoria de Edom. Ciertamente, la memoria colectiva sobre Edom nunca llegó a tener el rol relevante que tuvo aquella sobre Israel, a la vez que los recuerdos sobre Edom fueron en gran medida negativos o, cuanto menos, contradictorios. Judá nunca pretendió heredar el patrimonio cultural edomita, o por lo menos no lo hizo de manera clara. Sin embargo, las tradiciones sobre Edom sí jugaron un papel fundamental en el desarrollo de la identidad nacional judía en la antigüedad.

El rol de Edom en la tradición judía antigua constituye un caso único en el estudio de las memorias colectivas en la antigüedad. Su longevidad a lo largo de varios siglos, su perseverancia en diferentes situaciones históricas, y su visibilidad en diversas fuentes escritas, lo diferencian de otras culturas de resentimiento antiguas. Otras tradiciones comparables conocidas, como la enemistad entre Asiria y Babilonia, y entre Roma y Cartago, aunque se extendieron a través de varios siglos y engendraron literaturas de antagonismo, representaron principalmente la ideología de las élites gobernantes. A diferencia de los recuerdos judíos de Edom, las culturas de resentimiento en Asiria, Babilonia y Roma emergieron como parte del esfuerzo por construir, expandir y fortalecer las instituciones estatales—palacio, templo, senado o ejército—en tiempos de conflictos militares, sentimientos que apenas si eran compartidos por el resto de la población. Sin duda, el crecimiento de las polémicas antiedomitas durante los períodos persa y helenístico fue estimulado por

⁶² Na’aman 2010: 17.

la clase sacerdotal y, más tarde, manipulado por los partidarios prohasmoneos, aunque hay pocas evidencias que sugieran que esto formara parte de una política abiertamente patrocinada por el estado contra los idumeos. Por el contrario, la polémica contra Edom continuó y proliferó durante y después del reinado de la dinastía herodiana.

Una singularidad adicional de la tradición judía sobre Edom es su enfoque en una minoría extranjera en Cisjordania sin ningún estado territorial propio. Los movimientos y migraciones de personas fueron fenómenos recurrentes en las sociedades del antiguo Cercano Oriente, a la vez que eran muy comunes los prejuicios contra los extranjeros⁶³. Sin embargo, la prolongada tradición de diatribas contra Edom fue completamente atípica. También atípica fue la no atribución de características físicas o mentales compartidas a los edomitas/idumeos. Este concepto, tan común tanto para los griegos como para los romanos⁶⁴ y, por supuesto, característico del antisemitismo de Occidente durante dos mil años, era totalmente ajeno a la tradición judía. Las acusaciones contra Edom estaban motivadas por conflictos nacionales, sociales, políticos, cúltricos e incluso tribales y familiares, no por prejuicios raciales. Incluso la caracterización que hace Josefo de los idumeos como una horda sin límites apuntaba más a su conducta reprochable durante la revuelta judía que a las capacidades mentales del *ethnos*. En este sentido, la denigración judía de Edom era xenófoba, pero no “racista”.

La prominencia de Edom en la literatura judía trascendió diferentes períodos y su papel siempre estuvo relacionado, al menos hasta la primera rebelión judía contra Roma, con los edomitas/idumeos históricos que vivían lado a lado con los judíos, a diferencia de la caracterización judía posterior de otros pueblos, que estaba totalmente desconectada de la realidad histórica⁶⁵. Detrás de la aparente homogeneidad de la cultura de resentimiento judía hacia Edom se encuentra una larga historia con varios temas que emergieron siguiendo los altibajos de la lucha judía por la autodeterminación. Es fácil ver que el papel de Edom en la

⁶³ Van Lerbergue y Schoors 1995; Beckman 2013.

⁶⁴ Para una definición de “racismo” en la antigüedad, véase Isaac 2004: 23.

⁶⁵ E.g. Avioz 2015.

literatura judía no fue totalmente negativo, y en ciertos contextos era ciertamente positivo. Sin embargo, lo que trascendió los diferentes períodos fue la constante utilización y reutilización de la figura de Edom en diversas circunstancias y por diferentes motivos. Edom podía significar varias cosas a la vez: emociones de afecto fraternal para aquellos defensores de políticas de inclusión de los extranjeros en el mundo israelita, pero también sentimientos de resentimiento basados en recuerdos de humillación o en racionalizaciones de políticas de conquistas externas. Algunas conceptualizaciones respondieron y tomaron como punto de partida las realidades históricas de los edomitas/idumeos contemporáneos, en la medida que afectarían a los judíos. Ejemplos perfectos son el crecimiento y la consolidación de una sociedad multicultural en el norte del Negev e Idumea y las guerras hasmoneas posteriores en la misma área. Pero en otros casos el papel de Edom estaba muy alejado de las situaciones históricas específicas; los escritores judíos rara vez perdían la oportunidad de asociar a Edom con las catástrofes militares que cayeron sobre ellos. Especialmente, la destrucción del primer y segundo templo por parte de los edomitas es pura fantasía. Poseemos pocas o ninguna fuente edomita/idumea para comprobar la validez histórica de, y las correspondientes respuestas a, estas acusaciones. Lo que está claro es que estas diferentes conceptualizaciones, no importa si fueran reales o inventadas, fueron remodeladas y retorcidas una y otra vez, convirtiéndose en conceptos centrales de las diversas identidades nacionales judías que se materializaron en el período helenístico.

BIBLIOGRAFÍA

- ABERBACH, D. 2000. "The Roman-Jewish Wars and Hebrew Cultural Nationalism". En: *Nations and Nationalism* 6/3, pp. 347–362.
- ABERBACH, D. 2003. *Major Turning Points in Jewish Intellectual History*. London, Palgrave Macmillan.
- ABERBACH, D. 2005. "Nationalism and the Hebrew Bible". En: *Nations and Nationalism* 11/2, pp. 223–242.
- ABERBACH, D. 2008. *Jewish Cultural Nationalism: Origins and Influences*. Routledge Jewish Studies Series. Oxford, Routledge.
- ABERBACH, M. y D. ABERBACH. 2000. *The Roman-Jewish Wars and Hebrew Cultural Nationalism*. London, Palgrave Macmillan.
- ALEXANDER, P.S. 2003. "The Evil Empire: The Qumran Eschatological War Cycle and the Origins of Jewish Opposition to Rome". En: S.M. PAUL, R.A. KRAFT, E. BEN-DAVID, L.H. SCHIFFMAN y W.W. FIELDS (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*. Leiden, Brill, pp. 17–31.
- APPELBAUM, A. 2009. "'The Idumaeans' in Josephus' The Jewish War". En: *Journal for the Study of Judaism* 40, pp. 1–22.
- AMZALLAG, N. 2015. *Esau in Jerusalem: The Rise of a Seirite Religious Elite in Zion in the Persian Period*. Cahiers de la Revue Biblique 85. Paris, Gabalda.
- AVIOZ, M. 2015. "The Philistines in Josephus' Writings". En: *Theologische Zeitschrift* 71, pp. 144–155.
- BARASH, D.P. y C.P. WEBEL. 2013. *Peace and Conflict Studies*. 3^{ra} ed. Los Angeles, SAGE.
- BARTLETT, J.R. 1989. *Edom and the Edomites*. JSOT Supplement Series 77. Sheffield, Sheffield Academic Press.
- BECKING, B. 2016. "The Betrayal of Edom: Remarks on a Claimed Tradition". En: *Theological Studies* 72/4, pp. 1–4.
- BECKMAN, G. 2013. "Foreigners in the Ancient Near East". En: *Journal of the American Oriental Society* 133/2, pp. 203–216.
- BEDFORD, P.R. 2009. "The Neo-Assyrian Empire". En: I. MORRIS y W. SCHEIDEL (eds.), *Dynamics of Ancient Empires: State Power from Assyria to Byzantium*. Oxford, Oxford University Press, pp. 30–65.
- BLENKINSOPP, J. 2000. "A Case of Benign Imperial Neglect and its Consequences". En: *Biblical Interpretation* 8, pp. 129–136.

- BRINKMAN, J.A. 1983. "Through a Glass Darkly Esarhaddon's Retrospects on the Downfall of Babylon". En: *Journal of the American Oriental Society* 103/1, pp. 35–42.
- BRINKMAN, J.A. 2006. "Babylonia in the Shadow of Assyria (747–626 B.C.)". En: J. BOARDMAN, I.E.S. EDWARDS, N.G.L. HAMMOND y E. SOLLERBERGER (eds.), *The Cambridge Ancient History. Second Edition. Vol. III, Part 2: The Assyrian and Babylonian Empires and other States of the Near East, from the Eighth to the Sixth Centuries B.C.* 1^{ra} ed.: 1991. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1–69.
- BRYAN, D.J. 2002. "The Herodians: A Case of Disputed Identity. A Review Article of Nikos Kokkinos, *The Herodian Dynasty*". En: *Tyndale Bulletin* 53/2, pp. 223–238.
- COGGINGS, R.J. y M.A. KNIBB. 1979. *The First and Second Books of Esdras*. Cambridge Bible Commentary, New English Bible. Cambridge, Cambridge University Press.
- COHEN, G. 1967. "Esau as Symbol in Early Medieval Thought". En: A. ALTMANN (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 19–48.
- COHEN, S.J.D. 1999. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Hellenistic Culture and Society 31. Berkeley, University of California Press.
- CROWELL, B.L. 2007. "Nabonidus, as-Sila' and the Beginning of the End of Edom". En: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 348, pp. 75–88.
- DICOU, B. 1994. *Edom, Israel's Brother and Antagonist: The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story*. JSOT Supplement Series 169. Sheffield, Sheffield Academic Press.
- ECKHARDT, B. 2012. "'An Idumean, That Is, a Half-Jew'. Hasmoneans and Herodians between Ancestry and Merit". En: B. ECKHARDT (ed.), *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba Groups, Normativity, and Rituals*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 155. Leiden, Brill, pp. 91–116.
- ERLICH, A. y A. KLONER. 2008. *Maresha Excavations Final Report II: Hellenistic Terracotta Figurines from the 1989–1996 Seasons*. IAA Reports 35. Jerusalem, Israel Antiquities Authority.
- EPH'AL, I. 1982. *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent 9th–5th Centuries B.C.* Leiden, Brill.
- ESHEL, E. y A. KLONER. 1996. "An Aramaic Ostrakon of an Edomite Marriage Contract From Maresha Dated 176 B.C.E.". En: *Israel Exploration Journal* 46, pp. 1–22.

- FELDMAN, L.-H. 1998. *Josephus's Interpretation of the Bible*. Hellenistic Culture and Society 27. Berkeley, University of California Press.
- FRAME, G. 2007. *Babylonia 689–627 B.C. A Political History*. Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul LXIX. 1^{ra} ed.: 1997. Leiden, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.
- FRIED, L. 2007. "From Xeno-Philia to -Phobia: Jewish Encounters with the Other". En: Y. LEVIN (ed.), *A Time of Change: Judah and Its Neighbors in the Persian and Early Hellenistic Period*. London, Bloomsbury, pp. 189–94.
- GLAZIER-MCDONALD, B. 1995. "Edom in the Prophetic Corpus". En: D.V. EDELMAN (ed.), *You Shall Not Abhor an Edomite for He is Your Brother: Edom and Seir in History and Tradition*. Atlanta, Scholars Press, pp. 23–32.
- GOODBLATT, D. 1999. "Judean Nationalism in the Light of the Dead Sea Scrolls". En: D. GOODBLATT, A. PINNICK y D.R. SCHWARTZ (eds.), *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fourth International Symposium of the Orion Center, 27–31 January 1999*. Leiden, Brill, pp. 3–27.
- GOODBLATT, D. 2006. *Elements of Ancient Jewish Nationalism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GOODMAN, M. 2007. *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*. London, Penguin.
- GRAF, D.F. 2015. "Arabs in Palestine from the Neo-Assyrian to the Persian Periods". En: *ARAM* 27/1&2, pp. 283–299.
- GROSBY, S. 1993. "Kinship, Territory, and the Nation in the Historiography of Ancient Israel". En: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 105, pp. 3–18.
- GROSBY, S. 1999. "The Chosen People of Ancient Israel and the Occident: Why does Nationality exist and survive?". En: *Nations and Nationalism* 5/3, pp. 357–380.
- GROSBY, S. 2002. *Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern*. Winona Lake, Eisenbrauns.
- GROSBY, S. 2003. *Nationalism: A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- GRUEN, E.S. 1992. *Culture and National Identity in Republican Rome*. Ithaca, Cornell University Press.
- GRUEN, E.S. 1998. *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*. Berkeley, University of California Press.
- HADAS-LEBEL, M. 1984. "Jacob et Esau ou Israel et Rome dans le Talmud et le Midrash". En: *Revue de l'Histoire des Religions* CCI/4, pp. 369–392.

- HADAS-LEBEL, M. 2006. *Jerusalem Against Rome*. Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 7. Leuven, Peeters.
- HARKAVY, R.E. 2000. "Defeat, National Humiliation, and the Revenge Motif in International Politics". En: *International Politics* 37, pp. 345–368.
- HOBBSAWM, E. 1996. *The Age of Revolution 1789–1848*. 1ra ed.: 1962. New York, Vintage Books.
- HOYOS, B.D. 1997. *Unplanned Wars: The Origins of the First and Second Punic Wars*. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 50. Berlin, de Gruyter.
- ISAAC, B. 2004. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton, Princeton University Press.
- JASSEN, A.P. 2006. "Violent Imaginaries and Practical Violence in the *War Scroll*". En: K. DAVIS, K.S. BAEK, P.W. FLINT y D.M. PETERS (eds.), *The War Scroll, Violence, War and Peace in the Dead Sea Scrolls: Essays in Honour of Martin G. Abegg on the Occasion of his 65th Birthday*. Studies on the Text of the Desert of Judah 115. Leiden, Brill, pp. 175–203.
- KASHER, A. 1988. *Jews, Idumaeans and Ancient Arabs. Relations of the Jews in Eretz-Israel with Nationals of the Frontier and the Desert during the Hellenistic and Roman Era (332– B.C.E.–.E.)*. Texte und Studien zum antiken Judentum 18. Tübingen, Mohr.
- KESSLER, J. 2006. "Persia's Loyal Yahwists: Power Identity and Ethnicity in Achaemenid Yehud". En: O. LIPSCHITS y M. OEMING (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Winona Lake, Eisenbrauns, pp. 91–122.
- KLONER, A. 2011. "The Identity of the Idumeans Based on the Archaeological Evidence from Maresha". En: O. LIPSCHITS, G.N. KNOPPERS y M. OEMING (eds.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*. Winona Lake, Eisenbrauns, pp. 563–573.
- KLONER, A. 2015. "Idumaeans and the Idumaeans". En: *ARAM* 27/1&2, pp. 177–185.
- KNOPPERS, G.N. 2001. "Intermarriage, Social Complexity, and Ethnic Diversity in the Genealogy of Judah". En: *Journal of Biblical Literature* 120, pp. 15–30.
- KOKKINOS, N. 1998. *The Herodian Dynasty: Origins, Role in Society and Eclipse*. Journal for the Study of the Pseudepigrapha: Supplement series 30. Sheffield, Sheffield Academic.
- KUNIN, S.D. 1999. "Israel and the Nations: A Structuralist Survey". En: *Journal for the Study of the Old Testament* 82, pp. 19–43.
- LANFRANCHI, P. y J. VERHEYDEN. 2013. "Jacob and Esau: Who Are They? The Use of Romans 9:10–13 in Anti-Jewish Literature of the First Centuries". En: T.

- NICKLAS, A. MERKT, y J. VERHEYDEN (eds.), *Ancient Perspectives on Paul. Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 103. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 297–316.
- DE LANGE, N.R.M. 1978. “Jewish Attitudes to the Roman Empire”. En: P.D.A. GARNSEY y C.R. WHITTAKER (eds.), *Imperialism in the Ancient World*. Cambridge, Syndics of the Cambridge University Press, pp. 255–281.
- VAN LERBERGUE, K. y A. SCHOORS. 1995. *Immigration and Emigration within the Ancient Near East. Festschrift E. Lipiński*. Orientalia Lovaniensia Analecta 65. Leuven, Peeters.
- LEVIN, Y. 2015. “The Formation of Idumean Identity”. En: *ARAM* 27/1&2, pp. 187–202.
- LIMET, H. 2005. “Ethnicity”. En: D. SNELL (ed.), *A Companion to the Ancient Near East*. Blackwell Companions to the Ancient World. Oxford, Blackwell, pp. 370–383.
- LIVERANI, M. 1992. “Nationality and Political Identity”. En: D.N. FREEDMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 4. New York, Doubleday, pp. 1031–1037.
- MANN, M. 1986. *The Sources of Social Power. Vol. I. A History of Power from the Beginning to. A.D. 1760*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MARSHAK, A.K. 2012. “Rise of the Idumeans: Ethnicity and Politics in Herod’s Judea”. En: B. ECKHARDT (ed.), *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba Groups, Normativity, and Rituals*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 155. Leiden, Brill, pp. 117–130.
- MENDELS, D. 1997. *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*. 3^{ra} ed. New York, Doubleday.
- NA’AMAN, N. 2010. “The Israelite-Judahite Struggle for the Patrimony of Ancient Israel”. En: *Biblica* 91/1, pp. 1–23.
- PARPOLA, S. 2004. “National and Ethnic Identity in the Neo-Assyrian Empire and Assyrian Identity in Post-Empire Times”. En: *Journal of Assyrian Academic Studies* 18/2, pp. 5–22.
- PERRY-GAL, L., G. BAR-OZ, y A. ERLICH. 2015. “Livestock Animal Trends in Idumaeen Maresha: Preliminary Analysis of Cultural and Economic Aspects”. En: *ARAM* 27/1&2, pp. 213–226.
- PONGRATZ-LEISTEN, B. 2001. “The Other and the Enemy in the Mesopotamian Conception of the World”. En: R.M. WHITING (ed.), *Mythology and Mythologies. Methodological Approaches to Intercultural Influences*. Melammu Symposia 2. Helsinki, Neo-Assyrian Text Corpus Project, pp. 195–231.

- PORTER, B.N. 1993. *Images, Power, and Politics: Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*. Memoirs of the American Philosophical Society Vol. 208. Philadelphia, American Philosophical Society.
- RONEN, I. 1988. "Formation of Jewish Nationalism among the Idumeans". En: A. KASHER, *Jews, Idumaeans and Ancient Arabs. Relations of the Jews in Eretz-Israel with Nationals of the Frontier and the Desert during the Hellenistic and Roman Era (332– B.C.E.–E.)*. Texte und Studien zum antiken Judentum 18. Tübingen, Mohr, pp. 214–221.
- ROSHWALD, A. 2006. *The Endurance of Nationalism: Ancient Roots and Modern Dilemmas*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHIVELBUSCH, W. 2003. *The Culture of Defeat: On National Trauma, Mourning, and Recovery*. New York, Metropolitan Books.
- SCHWARTZ, S. 2009. *Imperialism and Jewish Society: 200 B.C.E. to 640 C.E.* Princeton, Princeton University Press.
- SHERIFFS, D.C.T. 1988. "'A Tale of Two Cities' – Nationalism in Zion and Babylon". En: *Tyndale Bulletin* 39, pp. 19–57.
- SMITH, A.D. 2002. *The Ethnic Origins of Nations*. 1^{ra} ed. 1986. Oxford, Blackwell.
- SMITH, A.D. 2003. *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. Oxford, Oxford University Press.
- SPURLING, H. 2009. "The Biblical Symbol of Edom in Jewish Eschatological and Apocalyptic Imagery". En: J.P. MONFERRER SALA y A. URBÁN (eds.), *Sacred Text: Explorations in Lexicography*. Studien zur romanischen Sprachwissenschaft und Interkulturellen Kommunikation 57. Frankfurt Au Main, Peter Lang, pp. 271–299.
- STERN, I. 2007. "The Population of Persian Period Idumea According to the Ostraca: A Study of Ethnic Boundaries and Ethnogenesis". En: Y. LEVIN (ed.), *A Time of Change: Judah and Its Neighbors in the Persian and Early Hellenistic Period*. London, Bloomsbury, pp. 205–238.
- STERN, I. 2012. "Ethnic Identities and Circumcised Phalli at Hellenistic Maresha". En: *Strata* 30, pp. 9–39.
- STERN, I. and V. NOAM. 2015. "Holey Vessels of Maresha". En: *ARAM* 27/1&2, pp. 343–364.
- STERN, S. 1994. *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*. Arbeiten Zur Geschichte Des Antiken Judentums Und Des Urchristentums 23. Leiden, Brill.
- TALSHIR, Z. 1999. *I Esdras: From Origin to Translation*. Septuagint and Cognate Studies Series 47. Atlanta, SBL.
- TEBES, J.M. 2006. "Lenguaje del parentesco y sistemas segmentarios en la periferia de Egipto: El caso de Jordania y el Negev en la Edad del Hierro II". En: M.

- CAMPAGNO (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires y Ediciones del Signo, pp. 189–210.
- TEBES, J.M. 2007. “‘Tú, el que habitas en las hendiduras de la roca, que ocupas lo alto de la cuesta’: Tribalismo en Edom durante la Edad de Hierro”. En: *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental* 14, pp. 135–177.
- TEBES, J.M. 2011. “Nacionalismo judío y retórica antiedomita en la antigüedad”. En: *Estudios de Asia y África* 145/45–2, pp. 303–332.
- TEBES, J.M. 2013. *Nómadas en la encrucijada: Sociedad, ideología y poder en los márgenes áridos del Levante meridional del primer milenio a.C.* BAR International Series 2574. Oxford, Archaeopress.
- VANDERKAM, J.C. 2001. *The Book of Jubilees*. Sheffield, Sheffield Academic Press.
- WEEKS, S.D.E. 2002. “Biblical Literature and the Emergence of Ancient Jewish Nationalism”. En: *Biblical Interpretation* 10/2, pp. 144–157.
- YUVAL, I.J. 2006. *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Berkeley, University of California Press.
- ZERON, A. 1981. “The Swansong of Edom”. En: *Journal of Jewish Studies* 31, pp. 190–198.