

# La interpretación del antiguo Israel, entre la historia y la política

Jordi Vidal (ed.)

וְהָיָה אַחֲרַיְכֶם מִשְׁחָה עֲבָדַי  
וְהָיָה וְיֹאמְרוּ וְהָיָה אֵלֵינוּ שָׁעָה  
בְּתוֹךְ מִשְׁרַת מִשְׁחָה לְאֹמְרֵי:





La interpretación del antiguo Israel,  
entre la historia y la política

BARCINO MONOGRAPHICA ORIENTALIA

Volume 8  
2017



Institut del Pròxim Orient Antic (IPOA)  
Facultat de Filologia  
Universitat de Barcelona

# **La interpretación del antiguo Israel, entre la historia y la política**

Jordi Vidal (ed.)



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

---

Edicions

Edited by: Institute of Ancient Near Eastern Studies (IPOA),  
Faculty of Philology, University of Barcelona  
Director: Adelina Millet Albà (University of Barcelona – IPOA)

© Edicions de la Universitat de Barcelona

Adolf Florensa, s/n  
08028 Barcelona  
Tel.: 934 035 430  
Fax: 934 035 531  
[www.publicacions.ub.edu](http://www.publicacions.ub.edu)  
[comercial.edicions@ub.edu](mailto:comercial.edicions@ub.edu)

Cover illustration          Joshua 1:1 in the Aleppo Codex.  
Wikimedia Commons.

ISBN                                  978-84-475-4194-2

Research project “L’ús de la història antiga en el conflicte àrab-israelià” (2015RICIP00003), financed by the Institut Català Internacional per la Pau.

This document is under a Creative Commons Attribution-Non commercial-No Derivative Works 3.0 Unported License. To see a copy of this license clic here <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/legalcode>.



# Índice

Introducción.....	9
<i>Jordi Vidal</i>	
Éxodos: Pre-textos de historias.....	13
<i>Joaquín Sanmartín</i>	
De la historia del antiguo Israel a una historia de la antigua Palestina. Aspectos políticos de una reconfiguración historiográfica.....	29
<i>Emanuel Pfoh</i>	
Israel, Mesopotamia y Egipto en la obra de Santiago Montero Díaz.....	49
<i>Jordi Vidal</i>	
Jerusalén y Atenas en el pensamiento político de Leo Strauss.....	69
<i>César Sierra</i>	
Bickerman, el judaísmo y la historia antigua.....	83
<i>Cristina Marcos</i>	
Victor D. Hanson e Israel. La historia antigua entre memoria errónea y justificación del conflicto.....	105
<i>Borja Antela-Bernárdez</i>	
Reflexiones sobre la actuación de Pompeyo Magno en Siria y el encaje del reino de Judea a la luz de las fuentes literarias antiguas.....	125
<i>Isaías Arrayás / Carlos Heredia</i>	
“No hi ha home ni dona”. Apunts sobre la relació entre recerca feminista, estudis bíblics i teologia.....	161
<i>Agnès Garcia-Ventura</i>	
L’antisemitisme en els manuals escolars durant el primer franquisme (1936-1956).....	193
<i>Ariadna Martínez / Jordi Cortadella</i>	





## Introducción

*La interpretación del antiguo Israel, entre la historia y la política* es el resultado final del trabajo llevado a cabo en el marco del proyecto de investigación “L’ús de la història antiga en el conflicte àrab-israelià”, financiado por el *Institut Català Internacional per la Pau* (2015RICIP00003). El objetivo original de dicho proyecto, tal y como se deduce del título del mismo, era el de analizar los usos políticos de la historia antigua de Israel, usos que han servido para legitimar la creación del actual estado hebreo o, más recientemente, para tratar de defender el derecho de los palestinos a ocupar el territorio. Sin embargo, finalmente optamos por abordar el tema de manera más amplia, tratando de analizar, a partir de una serie de casos de estudio, las implicaciones políticas (y, por supuesto, religiosas) asociadas a la interpretación de la tradición judía en la Antigüedad.

El resultado final del trabajo llevado a cabo son los siete artículos firmados por los miembros del proyecto, a los que se añaden los dos ensayos que abren el volumen. Dichos trabajos fueron encargados a Joaquín Sanmartín y Emanuel Pfoh, dos autores de referencia en el estudio de Israel y el Próximo Oriente Antiguo, y cuyos textos enmarcan de manera idónea la cuestión planteada.

El artículo de Joaquín Sanmartín reflexiona de forma lúcida acerca de la problemática historiográfica relacionada con el estudio del antiguo Israel a partir de la Biblia Hebrea. Así, según apunta el autor, el concepto “Israel” aplicado al judaísmo en tanto que unidad ideológica y religiosa es, en realidad, una construcción historiográfica postexílica, que surge como respuesta teológico-política a la destrucción

del templo de Jerusalén el 586 aC. y a la deportación de las clases dirigentes del país.

Emanuel Pfoh defiende en su trabajo la necesidad de replantear el estudio de la historia antigua de Israel, estudio que debería substituirse, en su opinión, por una historia antigua de Palestina. Ese nuevo planteamiento precisa, por una parte, que se atienda no únicamente al estudio de Israel, sino también al del resto de pueblos de la región. Asimismo, también requiere que se priorice el uso de fuentes arqueológicas y epigráficas, por encima del propio texto del Antiguo Testamento que, por sus propias características, no puede ser tomado como un manual de la historia antigua de la región. Finalmente, Pfoh reclama que los historiadores ejerzan su oficio de forma profesional, evitando que su posición política respecto al actual conflicto entre Israel y Palestina condicione la producción del conocimiento histórico.

El artículo de Jordi Vidal trata de analizar, a partir de la figura de Santiago Montero Díaz, cómo se abordó el estudio de la historia antigua de Israel y el Próximo Oriente Antiguo por parte del fascismo español. En contra de lo que podría esperarse a priori, la aproximación de Montero a dicha temática se hizo desde una postura explícitamente filosemita, que se explica a partir del pensamiento heterodoxo del autor, caracterizado, entre otros, por el laicismo y el rechazo del racismo biológico.

César Sierra, por su parte, acomete el análisis crítico de la controvertida figura del filósofo judío Leo Strauss y de su conocida metáfora de Atenas y Jerusalén como pilares de Occidente. Sierra entiende dicha metáfora como un intento forzado y poco exitoso por parte de Strauss de incardinar la tradición judía a la historia europea a través de la antigua Grecia, intento de inspiración sionista que parte del problemático encaje de las comunidades judías en el seno de los estados contemporáneos.

Cristina Marcos centra su labor en el estudio de la labor historiográfica de Elias J. Bickerman. En su ensayo, la autora hace especial hincapié en las relaciones existentes entre el estudio de Bickerman sobre los macabeos, los pogromos de los siglos XIX y XX y la situación política de los judíos en la Alemania de los años 30. De esa forma, Bickerman se ocupó de presentar a “sus” macabeos como un modelo de resistencia frente a la opresión, fuera helenística o antisemita / nazi.

Borja Antela ofrece un ensayo en el que se centra en el Israel contemporáneo visto por un especialista en historia antigua. Así, Antela glosa la figura de Victor Davis Hanson, reconocido y polémico especialista en historia militar antigua, al tiempo que asiduo comentarista de la política norteamericana en el Próximo Oriente, quien a menudo recurre a ejemplos del pasado como fuente de legitimación de determinadas prácticas actuales.

A diferencia del resto de trabajos, Isaías Arrayás y Carlos Heredia centran su mirada no en la historiografía actual, sino en la antigua, al analizar cómo las fuentes literarias clásicas retrataron la actuación de Pompeyo Magno en Judea.

La coda del volumen son los artículos de Ariadna Martínez y Jordi Cortadella, sobre el antisemitismo en la escuela española durante el primer franquismo, y de Agnès Garcia-Ventura. En este trabajo la autora ofrece un completísimo estado de la cuestión acerca de las difíciles relaciones entre los estudios de género y la teología bíblica, abordando directamente cuestiones como la posición del feminismo en los estudios bíblicos, la necesidad de adecuar el lenguaje académico a los nuevos planteamientos surgidos desde los estudios de género, o la situación concreta de dichos estudios en Cataluña.

En definitiva, este conjunto de ensayos ofrece al lector la posibilidad de conocer con detalle la cuestión que apuntábamos al principio, es decir, la evidente influencia que las distintas ideologías y posicionamientos políticos han tenido sobre el estudio del antiguo Israel. Hace ya muchos años que Benedetto Croce formuló su conocida expresión “toda la historia es historia contemporánea”. Desde luego, en el caso de la historia antigua de Israel dicha expresión no podría ser más afortunada, pues parece inevitable, a pesar del deseo expresado por Pfoh, que la historiografía del antiguo Israel se escriba, ayer y hoy, con la mirada puesta fijamente sobre circunstancias políticas contemporáneas. Y es que, seguramente, la labor más útil que podemos hacer aquellos que nos dedicamos a la historiografía no es la de denunciar la ausencia de una objetividad quimérica y, tal vez, estéril, sino la de tratar de explicar cómo y de qué forma los historiadores construyen sus narrativas, prestando especial atención a la manera en que la ideología, no siempre honestamente explicitada, determina de forma decisiva los discursos sobre el antiguo Israel.

Jordi Vidal  
Barcelona, 30 de enero de 2017



## Éxodos: Pre-textos de historias

Joaquín Sanmartín – IPOA, Universidad de Barcelona

*I buoni tempi non sono mai esistiti*  
Terence Hill / “Nobody”, en: “*Il mio nome è Nessuno*”  
(T. Valeri [/ S. Leone])

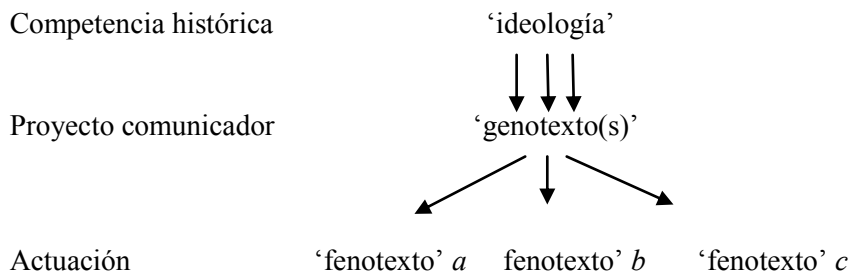
### 1. Fenotextos y genotexto

Llamo ‘genotexto’ al modelo (mental) de un modelo literario responsable primero (*prius naturae*) de la genética de un texto dado –escrito o no– o fenotexto. El genotexto se mueve en el campo de la ‘competencia’ (*competence*, *compétence*, *Kompetenz*; plano de la *langue*) y no es directamente observable. La competencia histórica, mezcla de creencias y afectos (vulgo: ‘ideología’) es una construcción teórica, un sistema propio de cada uno y posiblemente compartido, más o menos, por un grupo. La competencia histórica, que es única (“no se puede servir a dos señores”) aunque modificable, activa los diferentes genotextos, que responden a cuestiones tan generales como “¿qué quiero contar ahora?” (*causa materialis*), “¿cómo quiero contar?” (*causa formalis*), “¿a quién quiero dirigirme y por qué?” (*causa finalis*).

Las actuaciones o expresiones (*performances*) de esos genotextos son los productos lingüísticos concretos (p. e. un artículo periodístico publicado en DIE ZEIT, el *Decameron*, el *Opus deuteronomisticum*) de mayor o menor extensión. Llamé-

moslos ‘fenotextos’. Obviamente, un genotexto puede generar diferentes fenotextos (como una misma ideología puede generar diferentes genotextos). Una competencia histórica determinada (‘progresista’, ‘conservadora’, ‘nacionalista’, etc.) quiere expresarse y genera un ‘genotexto’ (crítica política, propaganda, etc.) que puede plasmarse ‘fenotextualmente’ en chiste de barra, columna periodística, romance de ciego, novela, canción, etc. Estamos en el plano de la *parole*.

Simplificando:



## 2. Fenotexto I. Apocalipsis ambiental

Dicen que el mayor desafío que se le plantea actualmente a la Humanidad es el de la pervivencia de la propia especie. Los expertos en este género de cosas suelen aducir que la destrucción del medio ambiente y sus efectos sobre la calidad de los recursos alimentarios, agua potable y aire respirable se combinan a la perfección con las amenazas epidemológicas y los excesos bélicos. El *cocktail* resultante es garantía absoluta de destrucción. Puestos a buscar la explicación de este comportamiento suicida, hay quienes sostienen que la causa reside en el equipaje genético mismo del *homo sapiens*. Este superdotado de la evolución lleva unos 200.000 años venciendo dificultad tras dificultad, y se ha creado una coraza invencible. El rey del mambo. Vencedor hasta el desastre: una paradoja. Sin embargo, resulta que esa incuestionable superioridad genética es, a la vez, un defecto genético que arroja dudas sobre la probabilidad del *happy end*.

¿Cómo evitar el suicidio evolutivo? Muchos opinan, razonablemente, que la solución está en integrar más el factor ‘futuro’ en el hacer y el pensar humanos. Muchos seres vivos tienen esperanzas de futuro más o menos inmediatas respecto a datos para ellos vitales como el pienso o la bebida, pero solo el hombre es capaz de convertir el futuro en algo íntima y esencialmente unido con el presente, hasta tal punto que el *hic* y el *nunc* se vean reducidos al papel de meros secundarios. De ahí

que los pronósticos (en su sentido más amplio) hayan sido –desde siempre– un factor decisivo en la comprensión del presente.

Los especialistas en estos temas afirman que la conservación del *homo sapiens* sólo puede garantizarse mediante un sistema autocontrolado capaz de actuar los mecanismos de supervivencia, de modo que los individuos se ‘orienten’ de nuevo por sí mismos y se comporten de un modo acorde con la especie. Tal sistema presupone un cambio de rumbo: la conciencia de que las causas de la amenaza están en la culpabilidad individual; de que todos somos individualmente, uno por uno, culpables. A la vez, hay que hacer de la conservación de la especie la meta de la comunidad en su conjunto, que deberá premiar a quienes pongan en práctica y fomenten las nuevas conductas.

Y ¿qué pasaría si no se pusiesen en marcha los mecanismos autorreguladores y nadie hiciese caso de los amenazantes signos de los tiempos? Dicen los expertos que, en ese caso, los pronósticos referentes al *homo sapiens* y todo lo que ha ido realizando –la música, por ejemplo– son muy sencillos de formular: muchos de los que viven actualmente serán testigos del fin de la especie. Y las minorías que se salven del colapso inicial terminarán pereciendo igualmente a su debido tiempo (Rauer 2016).

La sintaxis genotextual de este proceso fenotextual de reflexión es simple y binaria:

(A) Constatación de un hecho negativo: Deterioro creciente de las condiciones medioambientales en las que vive el *homo sapiens*.

(B) Plan B.1: Desaparición del *homo sapiens*.

Plan B.2, alternativo: Se ponen en marcha mecanismos autorreguladores que detengan el deterioro y eviten el suicidio evolutivo de la especie. Básicamente: se impiden todas las acciones y decisiones que se opongan a la conservación de la especie, y se fomentan aquellas que mejoren las perspectivas de pervivencia. Ello afecta tanto a las instancias o poderes rectores cuanto a los individuos. Es más: afecta sobre todo a los individuos, ya que el poder no se concibe como una abstracción nominalista sino un conglomerado de decisiones e intereses individuales. En la contabilidad autorregulada del proceso en el pronóstico B.2, se produce un ‘debe’ cuando un individuo no se comporta adecuadamente a las exigencias de conservación de la especie. Y, al revés, aumenta el ‘haber’ si el individuo cumple con la ley conservacionista.

El plan B.2 exige abandonar los afectos privados y las condiciones de vida convencionales. Es decir: llevar a cabo una *katharsis* personal controlada por la comunidad para ponerse en marcha colectivamente hacia un ‘mundo mejor’.

Hay quien piensa en la posibilidad de un:

Plan B.3: Abandonada toda esperanza, se produce un exilio hacia mundos para-terrestres o extra-terrestres, en un sentido más o menos literal. Aquí entran en juego los planes para el desarrollo de una AL (*artificial life*, análoga a la AI o *artificial intelligence* y propulsada por ésta). O las colonizaciones espaciales propugnadas e.g. por Stephen Hawking, por más que reservadas a una elite de astronautas. No sería la primera vez en la historia que un grupito de selectos huye de la peste, ni que un “resto” (en el lenguaje bíblico: *šʔr*, *šʔryt*) se salva en escenarios escatológicos. Para ejemplo de todo tipo de *pilgrim fathers* y de un sinnúmero de escapistas paranoides.

### 3. Fenotexto II. Florencia 1348

El mismo genotexto ‘salvación = éxodo(s)’ se ha activado múltiples veces, en diversos contextos, produciendo diferentes fenotextos. Peter Sloterdijk nos ofrece un fenotexto diferente generado por ese mismo genotexto. Se trata del *Decameron* de Giovanni Boccaccio (Sloterdijk 2016, 185-208). Es interesante observar, con Sloterdijk, que en el *Decameron*, de manera no menos explícita que en el caso que he descrito más arriba, el tema básico es la incidencia de la historia natural en la historia humana. De un modo análogo al fenotexto anterior, la sociedad se encuentra en un estadio agudo de descomposición debido a la *mortifera pestilenzia*

A cura delle quali infermità né consiglio di medico né virtù di medicina alcuna pareva che valesse o facesse profitto.

*Decameron*, Introduzione (Branca 1956, 6).

Che più s può dire [...] se non che tanta e tal fu la crudeltà del cielo, e forse in parte quella degli uomini, che infra ’l marzo e il prossimo luglio vegnente, tra per la forza della pestifera infermità e per l’esser molti infermi mal serviti o abbandonati né lor bisogni per la paura ch’aveono i sani, oltre a centomilia creature umane si crede per certo dentro alle mura della città di Firenze essere stati di vita tolti, che forse, anzi l’accidente mortifero, non si saria stimato tanti avervene dentro avuti?

*Decameron*, Introduzione (Branca 1956, 13).

Los paralelos macrosintácticos entre el fenotexto decameroniano y el que abría estas reflexiones me parecen evidentes. La ‘muerte negra’ amenaza con descomponer y destruir las estructuras políticas, éticas y culturales de la ciudad.

Elemento A: constatación de un hecho negativo: la *mortifera pestilenzia*.

Plan B.1: Perecer por el contagio irrefrenable



da uno a altro, che non solamente l'uomo all'uomo, ma questo, che è molto più, assai volte visibilmente fece, cioè che la cosa dell'uomo infermo stato, o morto di tale infermità, tocca da un altro animale fuori della spezie dell'uomo, non solamente della infermità il contaminasse ma quello infra brevissimo spazio uccidesse.

*Decameron*, Introduzione (Branca 1956, 6 y s.).

Plan B.2, alternativo: Siete chicas y tres chicos de la buena sociedad florentina preparan un plan en la iglesia Santa María Novella para ponerse a salvo y lo ponen en marcha: a dos millas de la apestada ciudad, en una colina con vistas a la campiña toscana, organizan lo que Sloterdijk, muy acertadamente, denomina un episodio de *counter culture*.

Und sie bewerkstelligen dies, indem sie ein Lebensmittel zur Anwendung bringen, dessen wahre Bedeutung in dieser Szene entdeckt wird: Das einzigartige Lebensmittel heisst erzählen – genauer: Novellen erzählen, novellare (Sloterdijk 2016, 189).

Estamos presenciando el alba del Renacimiento, entendido este como un “sabotaje a la resignación”:

Was sie [die Renaissance: el Renacimiento] im Auge hat, ist immer Zivilisation nach der Pest. Worauf sie zielt, ist Regeneration im allgemeinen [...] Sie umfasst einen kulturevolutionären Wandel,

cuyo fin primordial es eliminar la estupidez

und der Verzweiflung den Wind aus den Segeln zu nehmen – insbesondere der Verzweiflung, die sich mit der devoten Sympathie für das Unheil verbindet (Sloterdijk 2016, 194).

Encuentro aquí ecos de una serie de motivos que Sloterdijk deja de lado por no formar parte del núcleo de su discurso: que el ‘fenotexto’ novela (*Novelle*), tal como se nos aparece en Boccaccio, no es un género literario más, sino “la madre de las noticias”, de la “información” moderna” a partir del principio de la reanimación (*das Prinzip der Re-Animation*). Me interesa más, en el contexto de estas líneas, el papel desempeñado por la narración novelada como *principium salutis*. Se tambaleaba el orden simbólico, y con él el mundo todo. La razón escolástica no encontraba justificaciones lógicas. Dios se mantenía en silencio, y ni siquiera se le podía rezar después de haber decretado la aniquilación, en un año, de la mitad de la población. Ni las piadosas leyendas medievales, ni las *vitae sanctorum*, ni las narraciones bíblicas ni la más sublime homilía podían resistir el asalto

de la realidad pestífera. Cuando fracasan los evangelios canónicos, la novela se convierte en un evangelio paralelo, en un para-evangelio. La ‘buena novela’ de un éxodo.

#### 4. Fenotexto III. La Casa de David

No voy a recordar en este contexto algo que todos tenemos bien presente. Que a finales del s. VIII, el reino de *Šamerīna* / *Šmrwn*, más conocido por ‘Israel’, fue conquistado por los asirios Salmanasar V y Sargón II; su capital, ocupada; las clases dirigentes, deportadas y sustituidas por elementos exógenos, y el territorio, incorporado como provincia al mapa administrativo de los conquistadores. De lo que pasó luego allí, poco es lo que se sabe. Que hubo sucesivas repoblaciones bajo Asardón y Asurbánipal, y que la capital fue reedificada y utilizada como residencia del gobernador asirio. El dato más resaltado por las fuentes es la sustitución de (parte de) la población por extranjeros. Ello comportó, sin duda, una amalgama de creencias y una descomposición del ordenamiento simbólico. Los lamentables ejemplos de las masivas reubicaciones étnicas estalinianas (y los parcialmente abortados proyectos de expansión y *Umsiedlungen* nazis) ilustran el proceso, y las masas de *refugees* que llaman a nuestras fronteras proyectan en color lo que el s. XX sólo pudo transmitirnos en blanco y negro. El reino del norte nunca había sido un ejemplo de monolitismo yahvista, pero indudablemente las nuevas oleadas contribuyeron a crear un paisaje *multiculti* que puso los pelos de punta a los ortodoxos autóctonos y a los del sur judaíta, donde “samaritano” fue un insulto. No se puede caer más bajo.

En el sur, la *byt dwyd*, más conocida por “reino de Judá”, duró un siglo y medio más. La pinza político-militar ejercida por las dinastías mesopotámicas y egipcias alternó períodos de presión y (relativo) respiro, según les iban las cosas a los monarcas en sus respectivas sedes. Hubo un par de episodios que fueron más fuegos artificiales que otra cosa (entre otros, la actividad de Josías, tan del gusto de los deuteronomistas), pero el declive era imparable. El ocaso se hizo tiniebla a finales del s. VII y comienzos del VI. Las tropas del caldeo Nabucodonosor, rey de Babilonia, tomaron Jerusalén y se llevaron de rehén al rey judaíta Jeconías (que, al parecer, fue bien tratado). Dejaron en su lugar a Sedecías, su hijo veiteañero, que quiso enmendarle la plana a su padre en su dorado exiliado y se rebeló contra el rey babilonio. Esta vez Nabucodonosor no lo dudó: puso sitio a Jerusalén y la tomó dieciocho meses más tarde, en 587/86. El mismo guion que ya conocemos por la toma de Samaría se puso de nuevo en acción, cargando más las tintas (por lo que dicen las fuentes): saqueo de la ciudad, confiscación de las riquezas, incendio del templo, murallas desmochadas. Al rey Sedecías le sacaron los ojos tras haberle obligado

contemplar la ejecución de sus allegados. Las clases dirigentes fueron deportadas: algunos lloraron su destino *by the rivers of Babylon*; otros –lo hemos sabido hace poco– hicieron carrera en las finanzas eufráticas y tigridas. Las tierras y bienes de los expropiados se entregaron a los menos favorecidos (lo que les granjeó a los babilonios evidentes simpatías en el país, y fue causa de no pocos dolores de cabeza para los fundamentalistas e inadaptados que retornaron de Mesopotamia).

Como es sabido, los epónimos de la *byt dwyd* se esconden en una nube de leyendas noveladas de exclusiva tradición bíblica. Los sucesivos altibajos de la dinastía se colorean con tintes morales que la tradición bíblica suele resumir someramente en los juicios

*wyśś (... ) hyśr bśyny yhw h (kkl ?śr śśh dwyd ?byw)*  
 Hizo (el rey) lo que Yawé aprueba (igual que había hecho su antepasado David)  
 (II Re 22:2 y *passim*)

O, alternativamente,

*wyśś (... ) hrś bśyny yhw h*  
 Hizo (el rey) lo que Yawé reprueba (II Re 21:20 y *passim*)

El capítulo final se cierra con una frase escueta:

*wygl yhw dh mśl ?dmtw*  
 Y marchó Judá al destierro (II Re 25:21 // Jer 52:27)

El fenotexto III, que hemos abreviado (quizás en extremo) como ‘La Casa de David’, presenta también una estructura binaria.

Elemento A (constatación de un hecho negativo): es la espina dorsal de todos los relatos bíblicos desde el Génesis hasta el final de Reyes / Crónicas. Es la historia de la quiebra de una relación, cuya consecuencia más trágica es la pérdida, no sólo de la propiedad sino del mero derecho a residir en la ‘tierra’ (*?dmh*), el país (*?rś*) que se les había prometido. Fin.

Plan B.1: Disolución nacional.

Plan B.2, alternativo: el ‘Judaísmo’ en cuanto relectura de la historia.

En él se manifiestan varias tendencias. Curiosamente, tiene en común con el fenotexto II (*Decameron*) que la terapia es también literaria, narrativa, novelística.

Nótese sin embargo que, a diferencia de los fenotextos I y II descritos más arriba, que tienen una dimensión sincrónica (la actual preocupación medioambiental, en I; la peste florentina, en II), los fenotextos generados en lo que más o menos benévolamente se ha venido llamando ‘Historia de Israel’ tienen una dimensión

radicalmente diacrónica. No surgen de una vez, ni cristalizan en una sola capa narrativa. Los materiales, si se los estudia desde una perspectiva crítica, nos indican que, lejos de ser espejos literarios de ‘lo ocurrido’, son más bien una construcción artificial motivada por los intereses teológicos y políticos (la competencia histórica) de los autores.

Me gustaría insistir en una serie de principios metodológicos previos. Son, a mi juicio, fundamentalmente tres:

- Sólo pueden considerarse textos bíblicos preexílicos aquellos cuyo origen opuesta por escrito no pueda explicarse de manera más sencilla y convincente situándolos en época exílica o postexílica, es decir en la perspectiva ideológica del judaísmo.
- No todas las tradiciones ni todos los textos preexílicos fueron objeto de recepción literaria o historiográfica por parte del judaísmo. Habría que dilucidar en cada caso qué tradiciones o textos fueron recibidos, y por qué.
- La distinción entre la literatura canónica y la extra-canónica (“apócrifa” o “pseudepigráfica”) del judaísmo antiguo carece de todo interés a la hora de llevar a cabo la interpretación histórico-crítica de tales materiales.

Con estas tres cautelas en la mente, creo poder distinguir en el Plan B.1 (relectura tras la catástrofe) dos tendencias o proyectos de solución, ambos en clave narrativa, ambos de corte teocrático

B.2.1. Una tendencia, línea o escuela teológica del judaísmo postexílico exige la erección de un Israel teocrático. El programa consiste en novelar un *Sistema de Doce Tribus*. Para legitimar esta exigencia se genera el mito originario de un sistema de tribus proyectado en una supuesta época pre-estatal. Nace la ‘Historia Patriarcal’, basada en la orden divina –transmitida por visión profética– de levantar un estado tribal teocrático. En mi opinión, que creo fundada, el modelo del *Sistema de las Doce Tribus* se gestó a partir de tradiciones originarias de Samaría (*aka*. ‘Reino de Israel’).

B.2.2. Otra tendencia, línea o escuela teológica del judaísmo postexílico exige también un Israel teocrático. Pero, esta vez, el programa novelístico consiste en el establecimiento de una *Monarquía* de carácter mixto político-religioso. Para legitimar esta exigencia se genera el mito originario de un estado propio de ‘Israel’, gobernado por un único rey dotado de funciones sacerdotales y perpetuado en una Dinastía de elección divina y duración eterna. El modelo de la monarquía única se

gestó a partir de las tradiciones dinásticas de la *Byt Dwyd* (Jerusalén, *aka.* ‘Reino de Judá’).

La convivencia de ambas tendencias (sistema tribal vs. monarquía) no fue fácil por motivos obvios. En línea con las convulsiones redaccionales a las que he aludido antes, se ponen en marcha motores de tradición destinados a mitigar las contradicciones. Uno de ellos es el denominado *Opus Deuteronomisticum*, responsable, sobre todo, de dar forma literaria a las tradiciones sobre las figuras y papel de los ‘jueces’.

Los redactores del *Opus Chronistae* desconocían la existencia de los ‘jueces’. En este caso, su conciliación entre tribus y monarquía se basó en unas técnicas de fusión. Primero se llevó a cabo un empalme genealógico de la dinastía davídica con uno de los epónimos tribales: Judá (I Cro 2:3-17). Luego se mantuvo el modelo político de las ‘Doce Tribus’ juntamente con el de la ‘Monarquía’ (cf. I Cro 12:1-41; 27:16-22, etc.). Estos intentos de mediación tienen por fin subrayar la unidad religiosa de Samaria y Jerusalén mediante la puesta en común de las tradiciones respectivas.

Se usa con frecuencia el sintagma *Ancient Israel* (y sus diferentes versiones lingüísticas: *Altes Israel*, *Antico Israele*, *Israël Antique*, etc.), un término histórica e historiográficamente borroso. Así, los artículos de la Wikipedia hablan en paralelo de “History of ancient Israel and Judah”,<sup>1</sup> de “Geschichte Israels”,<sup>2</sup> de “Historia del antiguo Israel” respectivamente “Histoire de l’Israël Antique”.<sup>3</sup> En todas estas denominaciones se transparentan diferentes modelos interpretativos, diversos conceptos de ‘historia’ y, en definitiva, diversas ‘historias’, basadas en patrones tan tambaleantes como los de ‘pueblo’, ‘estado’, ‘religión’, ‘cultura’ o ‘clase’. Volveremos más adelante sobre este punto. Convenimos todos, creo yo, en que ‘Israel’ fue originalmente sólo el nombre de un ‘estado’ del norte de Palestina (Samaria). Y en que la denominación ‘Israel’, aplicada al judaísmo entendido como una unidad ideológica y religiosa, no puede haber surgido con anterioridad al Exilio babilónico. Tal extensión semántica necesitaba urgentemente una justificación. Para justificar este nuevo uso lingüístico se retrotrajo la denominación de ‘Israel’ a los dos modelos míticos de la unidad del judaísmo: el ‘Sistema de las Doce Tribus’ y la ‘Monarquía’ davídica.

El judaísmo es, por tanto, la respuesta (elementos B.2.1 / B.2.2) al elemento A: Destrucción y exilio(s). Entre los exiliados, en Mesopotamia y en el Delta del

1. [https://en.wikipedia.org/wiki/History\\_of\\_ancient\\_Israel\\_and\\_Judah](https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_ancient_Israel_and_Judah) (01/10/2016).

2. [https://de.wikipedia.org/wiki/Geschichte\\_Israels](https://de.wikipedia.org/wiki/Geschichte_Israels) (01/10/2016).

3. [https://es.wikipedia.org/wiki/Historia\\_del\\_antiguo\\_Israel](https://es.wikipedia.org/wiki/Historia_del_antiguo_Israel) (01/10/2016); [https://fr.wikipedia.org/wiki/Histoire\\_de\\_l%27Isra%C3%ABl\\_antique](https://fr.wikipedia.org/wiki/Histoire_de_l%27Isra%C3%ABl_antique) (01/10/2016).

Nilo, se abre pronto camino una tendencia, línea o escuela teológico-política que exige el retorno de todos los judíos de las Diásporas al país de origen: Palestina (una especie de proto-sionismo). Tras esta exigencia se esconde la idea de que la única patria de ‘Israel’ es la *ʔrṣ yśrʔl* “tierra de Israel”. Para justificar tal exigencia y animar a los judíos de la Diáspora se generan los prototipos míticos del *Éxodo* y la *Promesa de la Tierra* realizada en fechas remotas a los antepasados.

El tema *Éxodo–Conquista* se desarrolló en dos líneas narrativas que fueron posteriormente concatenadas. Una, con vistas a la diáspora de Egipto. La segunda, con vistas a la diáspora de Mesopotamia.

### 5. *Éxodos como genotexto*

La Historia no consiste, a mi juicio, en expresar el acontecer a partir de los fenotextos (‘fuentes’) como si se tratase de limones que ocultan jugosas verdades bajo su corteza. La única verdad inmediata que se oculta bajo el fenotexto no es un segmento del acontecer sino la competencia histórica del autor de la fuente (Liverani 1973). Friedrich Schleiermacher, en su *Akademievortrag* de 1928 (Rössler 2011) englobó el quehacer histórico en el ámbito general hermenéutico del “arte de comprender” (*Kunst des Verstehens*). El objeto material de tal comprensión es, evidentemente, el fenotexto (la ‘fuente’), pero el aspecto formal de tan comprensión no es otro que el sentido del discurso. Y el sentido del discurso solo aparece cuando se produce la conexión entre la competencia histórica del polo emisor de la fuente y la del polo receptor. La historia no es por lo tanto, y en última instancia, resultado de una actividad meramente filológica o exegética, sino psicológica. Se trata, en resumidas cuentas, de adivinar al autor, de ponerse en su lugar para conseguir entender “el proceso interno” (*innerer Hergang*) del fenotexto; de llevar a cabo un proceso de reconstrucción de la comprensión del responsable de la fuente, de la idea que él tiene de la realidad. El quehacer histórico establece el contacto entre dos subjetividades (o ‘competencias históricas’), de ahí que –a diferencia de las disciplinas que “explican” (*erklären*) la naturaleza (*Naturwissenschaften*)– las humanidades (*Geisteswissenschaften*, desde Wilhelm Dilthey) tengan por meta la comprensión (*Verstehen*) (Bloch 1949; Febvre 1953; Stierle 1973, 530-534).

Dicho de otra manera: la tarea del historiador es acceder al genotexto y, así –a poder ser en combinación con otros– a la competencia histórica (‘ideología’) del emisor de la ‘fuente’. Una vez descrita ésta, puede comenzar su deconstrucción mediante los mecanismos filológicos usuales: crítica textual, crítica de las formas y géneros literarios, crítica de los procesos redaccionales y crítica de los acervos tradicionales.

En los tres fenotextos descritos hasta aquí hemos podido descubrir una estructura binaria:

- A. Constatación de un daño.
- B. Pronósticos para el futuro / planes para su eliminación.

Visto en clave de secuencia temporal: un ‘antes’ y un ‘después’:

- A. Antes: tierra propia.
- B. Después: tierra ajena.

Creo que no es difícil acceder al genotexto responsable del fenotexto III: La Casa de David. En otra sede hemos tenido ocasión de explicitar esta línea de argumentación, que resumiremos así (Sanmartín 1982 y 1985):

1. Una serie de ‘nudos narrativos’ (Samaría, Jerusalén) articulan el proceso que conduce a una catástrofe: la pérdida de la ‘Tierra’.
2. La pérdida se define como la anulación de una promesa y de un pacto.
3. Ello implica la extinción radical del orden social y simbólico recibidos y la restauración del Caos primordial, que adopta las caretas de “Leviatán”, “el Mar”, “las naciones”, “los enemigos” etc. Es el Caos en acto frente al Cosmos efímero del “‘Pueblo’ en su ‘Tierra’” (Ex 15). Los elementos caóticos arquetípicos (aguas del mar y desiertos), *topoi* de la mitología vetero-oriental, se integran en nuevas claves narrativas (‘éxodo’, ‘conquista’), conservando sin embargo todos los sabores de las luchas ancestrales.
4. Los proyectos narrativos, o fenotextos, postexílicos juegan continuamente con una sola idea núcleo. El actante ‘Tierra’ en esta historia, lejos de constituir un bloque semántico compacto, tiene en realidad, como Jano, dos caras que miran en direcciones polarmente opuestas: ‘tierra propia’ vs. ‘tierra ajena’.

Defino el genotexto responsable del fenotexto III como la conciencia de que habitamos en un mundo expropiable, un escenario geográfico, histórico, social del que podemos ser desterrados, y del que, en ocasiones, somos de hecho desterrados.

Un genotexto análogo late bajo la superficie del fenotexto II, *Decameron*. En este caso, el horizonte queda geográfica e históricamente limitado a la Florencia apesada del s. XIV. El fenotexto generado es el proemio de una nueva época en la evolución intelectual europea. Frente al gregarismo y la pasividad medievales, que se habían manifestado incapaces de garantizar no sólo la vida urbana sino la mera pervivencia física, había que movilizarse y buscar alternativas. Estamos, también,

entre un ‘antes’ y un ‘después’ respecto a una ‘tierra’, en este caso, una civilización:

E dopo alcuno spazio, tacendo l’altre, così Pampinea cominciò a parlare:  
‘Donne mie care, voi potete, così come io, molte volte avere udito che a niuna persona fa ingiuria chi onestamente usa la sua ragione.’

La chica no está lejos del *sapere aude* de Horacio retraducido por Immanuel Kant:

Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!  
Kant, *Was ist Aufklärung?* (Weischedel 1964, 53).

La *mortífera pestilenza* ponía al grupo de jóvenes de la *egregia città di Fiorenza, oltre a ogn’altra itálica bellissima* ante la alternativa de perecer en sus muros o exiliarse. Se trataba, nada menos, que poner en práctica un completo programa de regeneración bajo los dictados del sentido común.

Natural ragione è, di ciascuno che nasce, la sua vita quanto può aiutare e conservare e difendere [...]

¿No nos incumbe

[...] a noi e qualunque altro onesto alla conservazione della nostra vita prendere quegli rimedii che noi possiamo?

*Decameron*, Introduzione (Branca 1956, 14 y s.).

E ordinatamente fatta ogni cosa opportuna apparecchiare, [...] la seguente mattina, cioè il mercoledì, in su lo schiarir del giorno, le donne con alquante delle lor fanti e i tre giovani con tre lor famigliari, usciti della città, si missero in via.

*Decameron*, Introduzione (Branca 1956, 20).

El exilio florentino era un limbo literario, como lo fueron, a su manera, el *Opus deuteronimisticum*, el *Opus chronistae* y demás segmentos de la historiografía bíblica que, en el naciente judaísmo, consolaban a los desterrados. Quizás convenga resaltar algunas diferencias: La expatriación transitoria concluyó sin dramas una vez se contaron todas las *novelle*:

E i tre giovani, lasciate le sette donne in Santa Maria Novella, donde con loro partiti s’erano, da essi accommiatatisi, a loro altri piaceri attesero; ed ese, quando tempo lor



parve, se ne tornarono alle loro case.

*Decameron*, Introduzione (Branca 1956, 883).

Pero las relaciones de buena parte del judaísmo actual, y de su versión política –el Estado de Israel– con “su país” siguen hoy en día sin estar resueltas. El trauma de erradicación sigue y sólo queda la “esperanza” (*tqwh*):

<i>Śwd l? ʔbdh tqwtnw:</i>	No se ha perdido aún nuestra esperanza:
<i>htqwh bt šnwt ʔlpym</i>	la esperanza vieja de dos mil años
<i>lhywt śm hwsy b ʔrsnw,</i>	de ser un pueblo libre en nuestro país,
<i>ʔrs sywn w yrwslym</i>	el País de Sión y Jerusalén.

(Letra del himno nacional del Estado de Israel)

En el fenotexto I (Apocalipsis ambiental), el suelo que se halla potencialmente en peligro de perderse no es la civilización burguesa encarnada en una ‘ciudad’, ni una ‘tierra santa’. Aquí, lo que está en juego es la habitabilidad del planeta Tierra en su integridad; la perspectiva es la erradicación de la especie humana.

En todo caso, parece evidente que el ser humano, instalado en la red espacio-tiempo (*spacetime*), conceptualiza con más facilidad el factor espacio que el factor tiempo. Es más: cuando en el milenio XI se comienzan a cultivar las variedades silvestres de trigo y cebada, y un milenio más tarde, a apresar crías de animales salvajes y a domesticar cabras, ovejas y vacuno, se crean fuertes ligámenes con determinados entornos que devienen asentamientos duraderos. Obviamente, el proceso no fue una ‘revolución’ (neolítica) sino una evolución, pero el resultado del proceso (por este orden: sedentarismo, agricultura, ganadería, cerámica) fue en todas partes el mismo: enraizamiento del individuo en una comunidad ligada a un hábitat geográfica y ecológicamente bien definido. No se trató en primer lugar de un proceso tecnológico. La evolución hacia el aumento de producción alimentaria y el sedentarismo pudo deberse, al menos concomitantemente, a motores simbólicos y ‘religiosos’. Los cráneos modelados, los edificios carentes de toda aplicación práctica y otros síntomas nos indican que el ritual y el culto desempeñaron desde el principio un papel decisivo en los umbrales de la sedentarización. Estos fenómenos son coetáneos y, en algunos casos, anteriores a creación de las primeras aldeas. Los asombrosos edificios circulares y columnas talladas de Göbekli Tepe demuestran que existieron imponentes centros simbólicos suprarregionales cuya erección y mantenimiento exigieron una bien meditada planificación.

Vielleicht waren es gewaltige Festmähler, war es gerade diese gemeinsame, ritualisierte Nahrungsaufnahme im grossen Stil, die die Wildbeuter des Nahen Ostens

zum produzierenden Wirtschaften brachte, denn allein durch die Erträge von Jagd und Sammeltätigkeit wären Zeremonien solchen Ausmasses schwerlich zu realisieren gewesen (Parzinger 2014, 707).

Quiero apuntar con todo ello al hecho de que, ya en sus orígenes, el enraizamiento del ser humano sobre un suelo delimitado y socialmente sancionado fue mucho más que una decisión gobernada por la tecnología o la economía primaria. La economía es un aspecto de la vida social; ambas –vida económica y vida social– influyen en la idea que el ser humano se hace de su situación en el mundo, y quedan a su vez influidas por tal idea. Conviene entender la vida material, la vida social y las representaciones simbólicas como tres conjuntos que se influyen mutuamente (Fromm 1965, 228 y ss.). Por eso, el espacio, entendido aquí de un modo naïv como el sitio en el que se vive, es una entidad cargada de connotaciones: existen también los mapas mentales y el espacio conceptual. Es más: todos los mapas son mapas mentales, y el espacio es siempre conceptual; Francisco Suárez definió el espacio (juntamente con el tiempo) como un *ens rationis cum fundamento in re*. Llevamos el espacio en la cabeza como un elemento más de nuestra naturaleza inteligente. *L'histoire est l'intégrale de la géographie* (Bernard 1984, 35).

## 6. *Éxodos y exilios*: Maximal Stress Cooperation

Podría decirse que ‘cultura’ son los habitáculos mentales que el ser humano se ha instalado en el cerebro y en cuyos interiores y recovecos se orienta y mueve. Esos habitáculos disponen de ámbitos de uso común para los partícipes de una determinada cultura (lengua, dietas, normas de tráfico) que se transmiten de generación en generación, de modo que terminen por grabarse en la biología.

Se ha acuñado en los últimos años una abreviatura que ha gozado de cierto eco mediático en la Academia, especialmente del ámbito germánico: MSC. M significa “máximo” (*maximal*) y se refiere a S “estrés” (*Stress*); ‘estrés máximo’ (MS) equivale a aniquilación, a peligro de muerte. C quiere decir “cooperación” (*cooperation*). MSC, por tanto, se da en casos en que el estrés se intensifica hasta el desastre total y, a la vez, actúa como elemento aglutinante de individuos que se agrupan para organizarlo o para ponerle remedio. Un caso: *nine eleven*. Hay más: p. e. Florencia 1348 d.C., Jerusalén 587/86 a.C. (Mühlmann 2005.). Muy frecuentemente, la MSC es el elemento generador de procesos culturales fundacionales. La peste florentina dio nacimiento a la novela renacentista (y moderna); la caída de Jerusalén, al judaísmo y a cierta manera de contar las cosas pasadas. Las batallas ganadas y, muy especialmente, las batallas (supuestamente) perdidas suelen ser acontecimientos que invitan a las culturas a reorganizarse: Cannae (216 a.C.), el Gólgota

(ca. 33 d.C.), la *hiḡrā* (622 d.C.), Kosovo Polje / Amselfeld (1389 d.C.), Barcelona (1714 d.C.). En un marco cronológico más diluido, la ominosa secuencia de síntomas de cambio climático y las 21 conferencias (Kioto, Montreal, Bali, Copenhague, Cancún entre otras) celebradas hasta la fecha para combatirlo parecen sugerir que, tanto en los episodios como en los procesos de larga duración, nos encontramos ante la operatividad de un módulo cognitivo, es decir, de la activación de disposiciones neuronales capaces de generar preferencias y procesos reflejos. Algo así como el miedo a las serpientes o la “folk sociology”, la capacidad de reconocerse como perteneciente a un determinado grupo y de poner en marcha las paranoias xenófobas. Todos los grupos, cenáculos, sectas y naciones desembocan, antes o después, en éxodos y exilios. En el mejor de los casos.

### *Bibliografía*

- Bernard, Ph. J. 1984: *Les trésors de Cérès. Les fondements anthropologiques de l'économie*. París.
- Bloch, M. 1949: *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. París.
- Branca, V. 1956: *Decameron di Giovanni Boccaccio*, a cura di V. Branca. Turín.
- Febvre, L. 1953: *Combats pour l'histoire*. París.
- Fromm, E. 1965: “The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx’s Theory”. En E. Fromm (ed.): *Socialist Humanism. An International Symposium*. Nueva York, pp. 228-245.
- Liverani, M. 1973: “Memorandum on the Approach to Historiographic Texts”, *Orientalia* 42, 1/2: 178-194.
- Mühlmann, H. 2005: *MSC. Die Antriebskraft der Kulturen*. Viena / Nueva York.
- Parzinger, H. 2014: *Die Kinder des Prometheus. Eine Geschichte der Menschheit vor der Erfindung der Schrift*. Múnic.
- Rauer, K.-D. 2016: “Ist es schon zu spät, oder ist der *Homo sapiens* noch zu retten?”, *DIE ZEIT Sonderbeilage* 16. Juni 2016.
- Rössler, M. 2011: “Friedrich Schleiermacher, *Akademievorträge*”. En M. Rössler (ed., unter Mitwirkung von L. Emersleben): *Kritische Gesamtausgabe*, Band I/11. Berlín / Boston.
- Sanmartín, J. 1982: *Las guerras de Josué. Estudio de semiótica narrativa*. Valencia.
- 1985: “Geschichte und Erzählung im Alten Orient (I): Die Landnahme Israels”, *Ugarit Forschungen* 17: 253-282.
- Sloterdijk, P. 2016: “Die permanente Renaissance. Die italienische Novelle und die Nachrichten der Moderne”. En: *Was geschah im 20. Jahrhundert?* Berlín, pp. 185-208.

- Stierle, K. H. 1973: “Geschehen, Geschichte, Text der Geschichte”. En R. Kosellek / D. Stempel (eds.): *Geschichte. Ereignis und Erzählung (Poetik und Hermeneutik V)*. Múnic, pp. 530-534.
- Weischedel, W. 1964: Immanuel Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”. En: *Werke in zehn Bänden (Hrsg. von W. Weischedel), Band 9. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik and Pädagogik*. Darmstadt.

# De la historia del antiguo Israel a una historia de la antigua Palestina

## Aspectos políticos de una reconfiguración historiográfica

*Emanuel Pfoh* – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
(CONICET) / Universidad Nacional de La Plata (UNLP)

### 1. *Preludio*

La historia de la antigua Palestina no ha existido, como género historiográfico autónomo, sino hasta recientemente. Por cierto, existen notables antecedentes de esta orientación que pueden rastrearse por más de un siglo, pero éstos se emplazan antes como una preparación para la historia del antiguo Israel en el marco de la historia general del Próximo Oriente antiguo.<sup>1</sup> La aparición de la *antigua Palestina* como objeto de interés historiográfico puede relacionarse, antes bien, con el propio debate historiográfico en los estudios bíblicos de fines del siglo XX sobre la historicidad de las narrativas bíblicas, pero también debe encuadrarse en un ámbito interpretativo mayor, teniendo en cuenta otros factores, como los desarrollos críticos

1. Por ejemplo, y en tal sentido, no hay demasiada diferencia en la estructura de la presentación pionera que realiza Olmstead (1931) con la de Ahlström (1993) en tiempos mucho más recientes: la Edad del Bronce en Palestina (ca. 3300-1200 a.n.e.) es una preparación para la historia de Israel durante la Edad del Hierro (ca. 1200-600 a.n.e.).

en la epistemología de las ciencias humanas (incluyendo la disciplina histórica) y los procesos políticos en Medio Oriente (cf. al respecto Pfoh 2016a). Para comprender, pues, cómo la historia de la antigua Palestina se está constituyendo aún como historiografía autónoma y cuál es su relación con el conflicto palestino-israelí contemporáneo, debemos primeramente reseñar los cambios fundamentales que tuvieron lugar en los estudios bíblicos relativos a la historia de Israel durante los últimos cuarenta años, y luego exponer la relación entre pasado y política en lo que hace a la práctica de la arqueología y a la historia antigua en Israel/Palestina.<sup>2</sup>

## 2. *La renovación de la historiografía del antiguo Israel*

El período que comprende desde mediados de los años '70 del siglo XX hasta la primera década del siglo XXI ha sido uno de profundos cambios en la historiografía del así llamado “antiguo Israel”.<sup>3</sup> En efecto, la trama narrativa sobre los antiguos israelitas que hallamos en el Antiguo Testamento ha sido desmontada y, tramo a tramo, des-historizada, vale decir, despojada en una gran parte de un referente histórico real, al no existir una mayor confirmación extra-bíblica, cuando remite a personajes, eventos y descripciones particulares, más allá de puntuales corroboraciones.<sup>4</sup> Así pues, y desde las perspectivas más críticas en los estudios de la historia de Israel y del Antiguo Testamento, el período de los patriarcas bíblicos fue el primero en ser seriamente cuestionado en su historicidad a partir de estudios arqueológicos, lingüísticos y literarios, a mediados de los años '70 (cf. Thompson 1974; Van Seters 1975; Ska 2005). Entre fines de los '70 y comienzos de los '80, el turno fue para el éxodo de los israelitas desde Egipto y la conquista de la tierra prometida, junto con un período de los jueces (cf. Miller 1977; Diebner 1984; Na'aman 1994). Las historias standard del antiguo Israel comenzaban a mediados de los '80 con la monarquía unida de David y Salomón como punto de partida seguro de una historiografía crítica (cf. Donner 1984; Soggin 1984; Miller / Hayes 1986). A prin-

2. Utilizamos el término “Israel/Palestina” en este artículo para referirnos esencialmente al territorio que actualmente comprende el Estado de Israel y los territorios palestinos bajo ocupación militar israelí. En un sentido geográfico, dicho término se corresponde también, en términos generales, con “Levante meridional”.

3. Valga aquí el encomillado de este concepto para resaltar su factura más ideológica que propiamente histórica, como argumenta Davies 1992, Cap. 2.

4. Este desarrollo ha sido interpretado en términos negativos por sectores conservadores en los estudios del Antiguo Testamento (i.e., Yamauchi, 1994; Hess 2014), pero también como un momento propio del avance en el entendimiento histórico del pasado de Israel y la Biblia como fuente histórica, por parte de posturas historiográficas más progresivas (i.e., Lemche 1998a; Liverani 1999; Grabbe 2000; Whitelam 2000).

cipios de los '90, sin embargo, ya no era seguro referirse a la historicidad de estos monarcas bíblicos y su reino en el Levante a comienzos de la Edad del Hierro II, en torno a 1000 a.n.e. (cf. Jamieson-Drake 1991; Thompson 1992; Niemann 1993; Finkelstein 1996). Fue, también, durante los '90 que esta progresiva deconstrucción de la historicidad de la narrativa bíblica, del libro de Josué al de Reyes, sentó las bases para repensar el rol del Antiguo Testamento como fuente histórica para la historia de la Edad del Hierro, y asimismo, sobre la naturaleza de la narrativa bíblica de Israel en relación con la literatura próximo-oriental, de la cual ahora también se cuestionaba el rigor histórico del exilio a Babilonia y el retorno a la tierra prometida bajo autorización del imperio persa.<sup>5</sup>

En 1991, N.P. Lemche había analizado en un breve estudio la veracidad de la descripción bíblica de los antiguos cananeos como un referente histórico, cultural y étnico opuesto a los antiguos israelitas (Lemche 1991; cf. también Uehlinger 1999). Su conclusión fue que los cananeos bíblicos no tenían lugar en el pasado histórico de la antigua Palestina, más que como antítesis teológica de los israelitas. El paso siguiente fue, lógicamente, cuestionar la veracidad histórica de los antiguos israelitas, y de su religión, *tal como eran representados en el Antiguo Testamento* (véase Lemche 1998b). Así pues, luego de los debates de los años '90, difícilmente pueda hablarse en la actualidad de los antiguos israelitas como una etnicidad claramente definida a través de la Edad del Hierro en Palestina.<sup>6</sup> Y en tal sentido, ya no sería posible referirse a una historia del “antiguo Israel” sin antes definir los alcances de ese mismo concepto, en sí mismo problemático debido a su construcción dependiente casi exclusivamente de una paráfrasis del esquema bíblico del pasado de Israel antes que de la evidencia externa. Más aún, a partir de estos cuestionamientos, no caben dudas de que la historia de Israel y Judá durante la Edad del Hierro no equivale necesariamente a la historia de Palestina durante ese mismo período; aun cuando la evidencia arqueológica y epigráfica pueda ser la misma, la orientación historiográfica no lo es, así como tampoco los resultados.<sup>7</sup>

La postura deconstructiva sintetizada hasta aquí, y a la que podemos definir bajo el no siempre acertado término de “minimalismo” (cf. Davies 2005), se posicionó como la corriente historiográfica más crítica con respecto a los modos de hacer historia sin la Biblia como guía en la reconstrucción histórica, y privilegiando en cambio los resultados de la arqueología y la epigrafía del Levante, en conjunto con otras disciplinas auxiliares. Al minimalismo, durante los '90, se le opuso una

5. Pueden verse las discusiones y perspectivas reunidas en Grabbe 1997; 1998; 2011.

6. La bibliografía sobre la cuestión de la etnicidad de las sociedades del Hierro I-II en Palestina es abundante. Para una orientación, véase Anfinset 2003; Kletter 2006; 2014.

7. No obstante lo argumentado en Knauf 2014.

historiografía conservadora-evangélica de origen mayormente norteamericano que, básicamente, se negaba a desconsiderar el relato bíblico como un testimonio histórico, referente a un pasado realmente acontecido, y proponía entonces la posibilidad de escribir una “historia bíblica de Israel”, desde el patriarca Abrahám hasta tiempos post-exílicos (cf., por ejemplo, Provan / Long / Longman III 2003). Ubicada entre el minimalismo y el conservadurismo evangélico, se puede encontrar una tercera corriente, autodenominada “centrista” (Liverani 2003; Mazar 2014; Finkelstein 2015), la cual acepta en parte las críticas que el minimalismo propone con respecto al texto bíblico y su referencialidad histórica, pero también cree en la posibilidad de extraer del Antiguo Testamento evidencia histórica del pasado de Palestina que puede ser utilizada en la reconstrucción histórica, aun cuando no exista confirmación extra-bíblica.<sup>8</sup>

Pero, más allá de los resultados históricos sobre el pasado de Israel que estos debates produjeron, lo relevante para la presente discusión son las posibilidades historiográficas que ellos habilitaron. En efecto, como ya observamos, hasta los años '90 la “historia de Palestina” era percibida solamente como un trasfondo histórico, geográfico y cultural para la historia de los antiguos israelitas. La discusión sobre los modos en que se escribe la historia del “antiguo Israel”, y la propuesta de parte de K. W. Whitelam (1996) de que dicho “antiguo Israel” no es más que una figura historiográfica moderna que ha silenciado la historia de la antigua Palestina, resultó en la posibilidad de comenzar a pensar el pasado de la Palestina de la Edad del Hierro sin los eventos e imágenes bíblicos como cuestión exclusiva de interés historiográfico. Ello no significaba, por supuesto, negar la existencia de un Israel histórico, sino un emplazamiento corregido de ese Israel, bajo nuevas coordenadas de producción historiográfica en el marco de una historia regional de la antigua Palestina.

Pero, tal vez, la repercusión más controversial que tuvo este debate y sus resultados fue en el campo de las relaciones entre historia y política. El sionismo como movimiento político, y luego el Estado de Israel, encontraba los orígenes nacionales del pueblo judío en los relatos de la Biblia hebrea. La acción de contes-

8. La aceptación de esta última perspectiva remite también al término de “maximalismo” en el contexto de los debates de los '90; cf., por ejemplo, Na'aman 2003. Por nombrar al arqueólogo más representativo de la corriente centrista, I. Finkelstein (2006; 2013) ha intentado recientemente identificar, por ejemplo, un reino de Saúl, relacionando arqueología y texto bíblico, o de recuperar la geografía política del temprano Hierro I (ca. 1200-1000 a.n.e.) detrás de la narrativa de David. Este proceder, sin embargo, no deja de ser propio tanto de la tradicional “arqueología bíblica”, en el primer caso, como de los estudios histórico-críticos, en el segundo; ambas estrategias de investigación pueden ser cuestionadas tanto en su epistemología como en su metodología: cf. Lemche 2008, 110-163; Pfoh 2016b.



tar, académicamente, la veracidad histórica de dichos relatos implicaba, en cierto modo, reevaluar también la narrativa nacional sosteniendo ideológicamente la ocupación judía y luego israelí del territorio de Palestina, desde fines del siglo XIX hasta la fundación del Estado israelí, y posteriormente, en 1967, la ocupación de la Ribera Occidental y otros territorios palestinos. Asimismo, durante los '90, y coincidentemente con el desarrollo de los debates sobre la historicidad del "antiguo Israel", especialistas de la Autoridad Nacional Palestina resucitaron la noción de "cananeos árabes", que había tenido su aparición durante el Mandato Británico en Palestina (1922-1948), como el elemento civilizador de la Edad del Bronce en la región del cual descendían directamente los palestinos modernos y, por ende, anterior a la aparición de los antiguos israelitas (cf. Litvak 2009, 100-119). Esta proposición intentaba encontrar una primacía nacional palestina en la ocupación del territorio y deslegitimar así, a partir de una apelación a la historia más antigua de la región, al Estado israelí.

Ahora bien, ¿cuál es el origen del entrelazamiento de la historia antigua de Israel/Palestina con su presente político?

### *3. Israel/Palestina, memoria colectiva y los usos políticos del pasado*

Historia y política constituyen, sin duda, factores ineludiblemente interrelacionados. La mirada histórica funda la acción política –en un sentido estratégico, de largo plazo, y no en la inmediatez de la táctica política–, y la praxis política produce, en una gran parte, la historia de un pueblo, de una nación o de un Estado. Estas premisas pueden ser ilustradas de manera paradigmática al contemplar las trayectorias históricas pero también discursivas, intelectuales e ideológicas detrás de la gestación de lo que ha venido a ser llamado conflicto palestino-israelí y en la creación del Estado de Israel. El conflicto es, por cierto, relativamente reciente, si tomamos en cuenta la larga historia de Israel/Palestina. Aun así, los variados elementos que lo han configurado pueden rastrearse por más de dos milenios.<sup>9</sup>

La región de Israel/Palestina es el lugar de nacimiento de un particular culto religioso monoteísta hacia mediados del primer milenio a.n.e. que eventualmente será identificado como judaísmo. Sin embargo, la historia del antiguo Israel tuvo también –y aún tiene– una relevancia singular para la civilización europea desde sus propios orígenes. De hecho, junto con la cultura greco-romana, constituye una parte fundacional de la civilización occidental por ser el prelude necesario para la aparición del cristianismo. Es por ello que, a partir de los escritos de los Padres de

9. He tratado esta cuestión en mayor detalle y extensión en Pfoh (en prensa).

la Iglesia y, en particular, con la proclamación del cristianismo como religión oficial del imperio romano a fines del siglo IV, el territorio de la Palestina histórica se constituyó en un escenario simbólico reclamado por Occidente como propio. En efecto, las Cruzadas para recuperar la llamada Tierra Santa del dominio islámico y su presencia en territorio levantino (1099-1291) podrían explicarse esencialmente de esa manera. En los siglos posteriores a las cruzadas cristianas, y ahora bajo control otomano (1516-1917), Palestina fue igualmente escenario de peregrinaciones cristianas y judías, pero de un carácter relativamente modesto. El cristianismo ya no manifestaba, por ese entonces, la urgencia anterior por recuperar Tierra Santa, y el judaísmo no predicaba un regreso masivo de quienes vivían en la diáspora a la región (cf. Sand 2012, 119-175).

El redescubrimiento geográfico y cultural de Palestina y el interés moderno por dicho territorio fueron efectuados primero por el Occidente cristiano y recién posteriormente por el pensamiento judío de la Europa decimonónica. La ocupación militar de Napoleón Bonaparte de Egipto y su incursión a Siria (1798-1801) pusieron nuevamente la atención de los poderes occidentales en Palestina, aunque ahora ya no de manera exclusivamente religiosa, sino a partir del inicio de la exploración científica, el diseño de cartografías de la región y la investigación arqueológica. La Biblia seguía siendo un documento esencial para la identidad de la Europa cristiana y ahora estaban dadas las condiciones para comenzar a buscar y tratar de descubrir los escenarios históricos del Antiguo Testamento y de los Evangelios (véase, por ejemplo, Halbwachs 1941). Todavía se iba a Palestina en peregrinación religiosa durante el siglo XIX, y cada vez en mayor número debido a la creciente intervención occidental en la región, pero también se comenzó a ir para “desenterrar la Biblia”, para demostrar la verdad histórica de la Sagrada Escritura (Silberman, 1982; Whitelam 1998; Schelhaas / Faehndrich / Goren 2017). Como indica B. Doumani (1992, 7), “la imagen dominante de Palestina era la de ‘Tierra Santa’, esperando a ser reclamada tanto espiritual como físicamente” por parte de Occidente.<sup>10</sup>

El siglo XIX fue también el siglo en el que se configuraron los nacionalismos modernos en Europa. Y, por cierto, no es extraño –como bien documenta Shlomo Sand (2009, 64-107)– que durante la primera mitad de ese siglo historiadores e intelectuales alemanes de origen judío comenzaran a escribir historias nacionales del pueblo judío, de manera similar a las historias nacionales del pueblo alemán o del pueblo francés producidas a partir de ese entonces. Es con las obras de estos intelectuales que la idea de pueblo judío dejó de remitir primariamente a una confesión de fe y pasó a denotar una categoría nacional, que ciertamente incorporaba a aque-

10. Todas las traducciones al castellano son mías (E.P.).

lla fe, pero que también la relegaba a una posición secundaria en tanto que una comunidad nacional, una *nación judía* comenzaba a ser imaginada, se profesara la fe o no, y una memoria colectiva era evocada en términos históricos. Este proto-nacionalismo judío fue el antecesor directo del sionismo político que surgió durante la segunda mitad del siglo XIX. Si bien la fe judía fue un componente válido de aglutinación nacional, el sionismo hizo un uso esencialmente secular de ella en la constitución de un colectivo nacional judío. Y se mantuvo de ese modo hasta bien pasada la primera mitad del siglo XX. En efecto, el Estado de Israel, fundado en 1948, hizo apelaciones antes a la historia, la arqueología y la geografía del nuevo territorio nacional que a la creencia religiosa para crear una conciencia de pertenencia nacional. La arqueología fue considerada durante los años '50 como la “religión civil” del nuevo Estado israelí, el elemento clave que demostraba las hondas raíces del pueblo judío en Palestina y otorgaba, en gran medida, el derecho histórico a “retornar” al territorio del cual había sido expulsado hacía dos mil años (Abu el-Haj 2001, 45-129; Arav 2001). A partir de la Guerra de los Seis Días en 1967 y especialmente durante los años '70, en el ámbito del nacionalismo israelí, otrora secular en todas sus manifestaciones, irrumpieron sectores religiosos, inclusive ortodoxos y fundamentalistas, que reclamaban –y todavía lo hacen– la ocupación total del Gran Israel bíblico, del Israel de los reyes David y Salomón, desde el río Éufrates en Siria hasta la península de Sinaí y algunos territorios transjordanos (cf. Feige 2009, 39-66, 87-111; Masalha 2010, 105-162). Desde esta última perspectiva fundamentalista, la Biblia se transformaba en un documento divino de propiedad de la tierra y todos aquellos que no estaban incluidos en dicho plan divino (notablemente, los palestinos) debían ser formalmente excluidos de la tierra de Israel (*'eretz Isra'el*).

Por supuesto, la percepción religiosa fundamentalista sobre la tierra de Israel, su pasado histórico y los habitantes no judíos en ella, no es ni nunca ha sido mayoritaria en la sociedad israelí. Sin embargo, las perspectivas sionistas seculares coinciden con las posiciones religiosas fundamentalistas en que el pasado bíblico del pueblo judío representa un proceso histórico particular sobre los orígenes mismos del pueblo judío actual y la consecuente legitimación de un Estado judío en Palestina, luego de las persecuciones a las poblaciones judías, especialmente en Europa oriental a fines del siglo XIX, y de los horrores del holocausto al finalizar la Segunda Guerra Mundial.<sup>11</sup> En ese sentido, todavía subsisten en el Estado de Israel percepciones esencialistas, tanto étnicas como culturales, que conectan directamen-

11. Sobre la filosofía de la historia sionista y los conceptos de “exilio” y “retorno a la historia”, bajo los cuales se interpretaba la historia judía de los últimos tres mil años a la luz de la colonización sionista en Palestina y la creación del Estado de Israel, cf. Raz-Krakovitzkin 2013.

te los restos arqueológicos antiguos con modos contemporáneos de existencia. El arqueólogo israelí Avraham Faust (2006), por ejemplo, en una reciente reconstrucción arqueológica e histórica de la organización social de los habitantes de las tierras altas de Palestina a comienzos de la Edad del Hierro I (ca. 1200-1000 a.n.e.), no tiene dudas en considerar el término “Israel”, nombrado en la famosa Estela de la Victoria del faraón Merenptah (ca. 1208 a.n.e.), como refiriéndose también al Israel bíblico, origen étnico y nacional del pueblo judío actual. Faust (2006, 70) caracteriza a la sociedad que compone a este “Israel” como gobernada por un distintivo “*ethos* de simplicidad e igualdad” social. No obstante, el material arqueológico que analiza Faust es demasiado ambiguo como para sostener dicha interpretación, y lo mismo puede decirse de los versículos bíblicos que emplea Faust para sostener su interpretación (cf. al respecto Kletter 2016). En rigor, Faust parece estar sencillamente proyectando, en su interpretación del orden social del Hierro I, una ideología propia de los ideales de la colonización sionista moderna, algo que, por supuesto, no sólo resulta anacrónico sino que también incide en las interpretaciones políticas del pasado antiguo de Israel/Palestina: el pueblo judío extiende sus raíces hasta la Edad del Hierro I en Palestina y el *ethos* igualitario de la colonización sionista en tiempos modernos puede ser identificado ya en el registro arqueológico de hace tres mil años.

Este modo ideológico de interpretar la historia es mucho más explícito en la ideología de los colonos judíos de la Ribera Occidental, la mayoría de ellos pertenecientes al *Gush Emunim* (el “bloque de los fieles”). Según Michael Feige (2009), en su estudio sobre dicha agrupación fundamentalista, los colonos se ven a sí mismos repitiendo la historia del Israel bíblico, especialmente la narrativa del libro de Josué sobre la conquista de la tierra prometida. Los modernos palestinos son percibidos bajo la misma categoría que los cananeos y amalequitas bíblicos: su destino, según la ideología del *Gush Emunim*, es ser combatidos y expulsados de la tierra de Israel para preparar el arribo del mesías. Como ya notamos, esta interpretación fundamentalista de la historia del pueblo de Israel difiere solamente en su aspecto mesiánico con respecto a las concepciones políticas sionistas. El nacionalismo secular del sionismo también percibía la historia del pueblo de Israel en términos teleológicos, cuyo fin era el retorno de todo el pueblo de Israel a Palestina y la conformación de un estado nacional en una tierra nacional. La Biblia hebrea proveía no tanto un bagaje religioso como cultural y nacional desde un pasado antiguo que daba sentido histórico a la empresa sionista (cf. Pappe 2016). En efecto, como ha indicado Yael Zerubavel (1995, 215):

El deseo por recuperar las antiguas raíces de la nación hebrea fue una fuerza mayor de motivación en la construcción de una narrativa maestra sionista de conmemoración.

Pero, en este proceso, la memoria colectiva suprimió la memoria de otros grupos que se encontraban en conflicto con dicha reconstrucción del pasado. El sionismo, especialmente en su vertiente dominante socialista, se esforzó por desacreditar la memoria de los judíos religiosos no sionistas, sosteniendo que ello había conducido al estancamiento cultural, a la inacción política y a la victimización característica del período [diaspórico]... El sionismo suprimió la memoria de siglos de vida en Palestina de los árabes al ignorar su presencia. La memoria sionista representó a la tierra como vacía y desolada, anhelando el retorno de sus antiguos habitantes hebreos.

El análisis de Zerubavel permite también comprender las estrategias intelectuales en el nacionalismo palestino para confrontar la narrativa sionista sobre la relación del pueblo judío con la tierra de Israel/Palestina. En efecto, como respuesta a dicha narrativa, también se generó del lado palestino un reclamo de indigeneidad en el territorio apelando a la historia y la arqueología. De acuerdo con G. Ziadeh-Seely (2007, 342-343), la Autoridad Nacional Palestina consideró –al menos durante la década de los '90– a los cananeos de la Edad del Bronce como antepasados directos de los modernos palestinos en un sentido nacionalista, en un intento por hacer prevalecer la antigüedad de las raíces palestinas por sobre el testimonio bíblico, algo que podía ser probado por la investigación arqueológica y que, a fin de cuentas, emulaba a la arqueología israelí de los años '50 y su interpretación nacionalista del registro arqueológico de la Edad del Hierro. En mayor detalle, Rashid Khalidi (1997, 149), refiriéndose a la variedad ideológica del moderno nacionalismo palestino, indicaba también lo siguiente:

En contradicción con las perspectivas arabistas e islamistas, existe un nacionalismo palestino secular preponderante, cobijado por la Organización para la Liberación de Palestina y representado durante las últimas tres décadas por una variedad de organizaciones, incluyendo Fatah, el Frente Popular para la Liberación de Palestina, y otros. Estos grupos, que probablemente han representado las opiniones de la mayoría de los palestinos desde mediados o fines de los años '60, aparecieron de una relativamente reciente tradición que sostiene que el nacionalismo palestino posee profundas raíces históricas. Al igual que en otros movimientos nacionalistas, defensores extremos de esta opinión van inclusive más allá, y encuentran de manera anacrónica una conciencia y una identidad nacionales, que son de hecho relativamente modernas, en los siglos recientes, e inclusive hace milenios.

Un entendimiento crítico de estas estrategias narrativas nacionales, y en cierto modo su desarticulación por parte de una historiografía crítica, no niega, en absoluto, la legitimidad actual de un colectivo nacional israelí y de un colectivo nacional palestino, configurados históricamente y en parte de modo interrelacionado, ni su respectiva relación con la tierra de Israel/Palestina. De lo que se trata, en rigor, es

de distinguir claramente la configuración que los mitos nacionales hacen de un pasado de la construcción histórica que el historiador puede elaborar a partir de criterios profesionales, teniendo en cuenta distintas fuentes y métodos históricos y, asimismo, los diversos, a veces opuestos, discursos ideológicos sobre lo pasado en una región determinada. La región de Israel/Palestina es particularmente sensible para la tarea actual del historiador, no sólo debido a el enfrentamiento discursivo en el conflicto palestino-israelí, sino también por la presencia del texto bíblico tamizando culturalmente nuestro conocimiento sobre el pasado antiguo de ese territorio e interviniendo en los modos en que damos cuenta de los procesos históricos (véase Pfoh 2013; también Uehlinger 2000, 196-198).

#### 4. *Hacia una historiografía crítica de Palestina*

Como se indicó más arriba, la historia de Palestina estuvo, hasta tiempos relativamente recientes, referida a intereses historiográficos y políticos occidentales. La población local fue, por cierto, reconocida por viajeros, exploradores y diplomáticos europeos a fines del siglo XVIII y durante el XIX pero solamente como habitantes de un Oriente atrasado que debía integrarse a la civilización occidental a través de los beneficios de la colonización y el imperio o simplemente como reliquias etnográficas pertenecientes a un pasado bíblico.<sup>12</sup> Desde el punto de vista nativo o local, la historiografía palestina (vale decir, escrita por historiadores palestinos) es también reciente, producida especialmente durante la segunda mitad del siglo XX y vinculada a la propia conformación de una conciencia nacional palestina a lo largo de esa centuria y en clara relación con el enfrentamiento entre árabes palestinos y británicos, hasta 1948, y con colonos sionistas y luego el Estado de Israel (cf. Khalidi 1981; Sfeir-Khayat 2005). Más allá de los detalles estrictamente políticos del conflicto palestino-israelí, y trascendiendo —aunque sin dejar de reconocer— los constructos más ideológicos de una apelación a un pasado antiguo (como los ya referidos “cananeos árabes”), en la actualidad se puede reconocer el esfuerzo por producir una historia de Palestina, en todos sus períodos, como válido en sí mismo y superador de las distorsiones históricas de las variantes historiográficas

12. Doumani (1992, 8) observa la “falta de interés en la historia de los pueblos que vivieron en esa tierra [Palestina]” por parte de los agentes europeos que arribaban a la región durante el siglo XIX. Más adelante, también sostiene: “Los géneros dominantes en esa época—las guías de viaje y la geografía histórica—se enfocaban primariamente en la relación entre las características físicas de Palestina y los eventos bíblicos descritos en el Antiguo y Nuevo Testamentos”. Véase también Furani y Rabinowitz (2011), sobre los desarrollos más recientes de las descripciones etnográficas en Palestina.

cas occidentales anteriores. En gran medida, se trata de “inscribir a los palestinos en la historia”, como ha sugerido Doumani (1992, 22-24; también Whitelam 2013a, 183-203), en la historia de su territorio y de una manera no necesariamente nacionalista sino apelando antes a la cultura y las tradiciones populares. Una aproximación crítica y honesta a la historia integral de Palestina demuestra que dicha historia debe ser, en efecto, “la historia de todas sus gentes” (Whitelam 2013a, 211), de sus diversas adscripciones étnicas, identitarias y religiosas, y no la de un pueblo único al cual le pertenecería el territorio a perpetuidad (más allá de una promesa divina devenida en legitimación política actual) y tampoco de proyecciones en un pasado lejano de condiciones políticas del presente. En rigor, una historia de Palestina, en donde tanto occidentales como israelíes y palestinos se reconozcan y encuentren puntos de origen de sus tradiciones religiosas y culturales de manera no excluyente, es un objetivo posible de ser alcanzado. En efecto, Ilan Pappé (2004, 1-13) ha llamado a escribir una historia de Palestina moderna atendiendo a una pluralidad de factores (hegemonía y subalternidad, campo y ciudad, género, cultura, modernización tecnológica y política, etc.) y en donde los nacionalismos en disputa constituyen tan solo uno más de los factores intervinientes en los procesos del pasado de esa tierra habitada por dos pueblos.

A tono con esta perspectiva inclusiva del pasado de Israel/Palestina, en 2014 se constituyó el *Palestine's History and Heritage Project*, dirigido por Thomas L. Thompson, Ingrid Hjelm y Mahmoud Issa y con sede en la Facultad de Teología de la Universidad de Copenhague en Dinamarca. La organización de este proyecto colectivo internacional contempla la publicación de una historia general y comprensiva de Palestina, desde tiempos prehistóricos hasta el siglo XX, en varios volúmenes y a cargo de diferentes especialistas, en su mayoría europeos, israelíes y palestinos. El objetivo del proyecto es ofrecer una versión alternativa sobre la manera en que se ha narrado tradicionalmente la historia antigua de Palestina desde Occidente, vale decir, con una preponderancia de la historia de Israel y del registro bíblico por sobre las diferentes realidades históricas que constituyen el pasado de la región, realidades que pueden ser recuperadas de mejor manera a partir de aportes no confesionales ni políticos y propios de una labor multidisciplinar que incluya los resultados de disciplinas como la arqueología, la geografía, la antropología y los estudios culturales, para dar cuenta de los desarrollos locales e ininterrumpidos durante más de cinco milenios de historia.<sup>13</sup>

13. Puede verse más información en <http://teol.ku.dk/pahh/english/> [Acceso: 15/12/2016]. Actualmente, solamente el primer volumen se encuentra en preparación: *A New Critical Approach to the History of Palestine. Methods and Prospects*, con edición a cargo de Ingrid Hjelm, Ilan Pappé y Hamdan Taha.

Como ha sostenido Thompson (2014), sintetizando los objetivos en la conferencia inaugural del proyecto, la orientación historiográfica se debe apartar del etnocentrismo propio de miradas cristianas conservadoras y sionistas de la historia de la región, las cuales fueron dominantes casi en exclusividad hasta años recientes. Palestina, como región geográfica de límites variables a lo largo de su historia, no ha sido un territorio exclusivo de ninguna etnia o pueblo particular a través de las centurias. Por cierto, los reinos de Israel y Judá forman parte de la historia de Palestina en la Edad del Hierro II, pero constituyen solamente dos de las muchas organizaciones sociopolíticas que han surgido y desaparecido en la región a través de los siglos, y la relevancia de su estudio reside en lo que comparten con estas otras manifestaciones históricas antes que en una particularidad de origen bíblico. También, a través de varios de sus períodos, Palestina evidencia una relativa continuidad de asentamientos y patrones demográficos hasta tiempos relativamente recientes. Una comprensión histórica de estos factores estructurales permite también elaborar un patrón geográfico de las distintas sub-regiones de Palestina y de su actividad económica, tanto a escala local como en el nivel de los intercambios comerciales con otras regiones de Asia sudoccidental.<sup>14</sup> Asimismo, no se debe dejar de atender el patrimonio religioso propio de milenios de historia palestina: judaísmo, cristianismo e islam, con sus variantes culturales e históricas, ni tampoco el multiculturalismo y el multilingüismo que caracteriza a la región durante los últimos cinco mil años. En este esquema, entonces, la historia del “antiguo Israel” es solamente una fase más en la serie de procesos históricos de la región durante los últimos milenios.

Así pues, el énfasis, en primer lugar, está puesto en reconocer la continuidad que posee la historia de la región durante los últimos milenios, una continuidad historiográficamente válida en sí misma, a pesar de las múltiples intervenciones imperiales en Palestina a través de los siglos, que la historiografía occidental ha sabido dislocar especialmente luego del fin de la hegemonía romana en la región (siglo IV n.e.), focalizando su atención en los inicios de la Europa cristiana. En ese sentido, se trata de reconocer cómo desde el Occidente cristiano Palestina ha sido percibida como objeto de interés historiográfico pero solamente en particulares momentos centrados en la historia de dicho Occidente cristiano: el antiguo Israel y el surgimiento del cristianismo, las Cruzadas a Tierra Santa, la expedición napoleónica a Egipto y Siria, los intereses europeos y norteamericanos en Palestina, la colonización sionista y el establecimiento del Estado de Israel en la región. Este

14. Un claro antecedente de esta orientación está constituido por Whitelam 2013b, una obra lamentablemente breve pero que demuestra la posibilidad de escribir una historia de la antigua Palestina en donde la narrativa bíblica no domina por completo la escritura histórica.



reconocimiento es el primer paso para lograr una historia de Palestina independiente y centrada en sus propios procesos históricos. En segundo lugar, la historia de Palestina y su patrimonio cultural son de suma relevancia para la población palestina actual, no en un sentido exclusivo de lucha política, sino sencillamente porque son los procesos acontecidos a través de centurias en Palestina los que han conformado a dicha población, particularmente durante el siglo XX bajo la ocupación territorial y el colonialismo, no sólo político sino también cultural (cf. Pfoh [en prensa]). Pero, igualmente, la relevancia de esta historia es también compartida por la población israelí; es también parte de su patrimonio, el cual no es, sin embargo, exclusivo de la tradición judía. En suma, como ha indicado un investigador bíblico en otro contexto, “no podrá haber paz mientras los judíos en Palestina y los árabes en *Eretz Israel* no constituyan una narrativa común, un compromiso de que ‘esta es nuestra Tierra Santa común’” (Knauf 2014, 122).

### 5. *Finale*

La aparición en las últimas tres décadas de un interés por escribir historias de la antigua Palestina, antes que propias historias del antiguo Israel, no significa en absoluto un reemplazo automático ni completo de este último género por parte del primero. En efecto, a la fecha, historias del antiguo Israel siguen siendo publicadas con un esquema histórico y una tabla de contenidos que remiten una y otra vez a eventos, procesos o períodos bíblicos.<sup>15</sup> Ante este último panorama, y como se ilustra en la sección precedente, la historia de la antigua Palestina propiamente dicha representa una reconfiguración historiográfica que apunta a abordar cuestiones y problemas históricos obviados o ignorados por las tradicionales historias sobre el antiguo Israel. La historia de la antigua Palestina como interés historiográfico nos remite a pensar también en el concepto de Israel trascendiendo el sentido de homogeneidad “nacional” presente en la narrativa bíblica e historizando sus variados referentes antiguos: como elemento tribal, como organización sociopolítica, como colectivo etno-religioso, en el contexto regional de la antigua Palestina. Asimismo, este género revierte el orden metodológico de la investigación histórica en los estudios tradicionales del Antiguo Testamento: no se trata, en efecto, de atender primariamente a la Biblia para comprender el registro arqueológico y epigráfico de Palestina, sino que dicho registro es el que, en verdad, ofrece las pautas

15. Inclusive, historias que siguen una metodología crítica y que no son en absoluto apologéticas: cf. Liverani, 2003; Frevel 2016; Knauf / Guillaume 2016.

fundamentales para comprender tanto la propia historia de la región como lo evocado posteriormente en la narrativa bíblica.

Ya notábamos que esta reconfiguración historiográfica habilita lecturas políticas contemporáneas que pueden intervenir en aspectos del conflicto palestino-israelí; inclusive, se ha llegado a argumentar también que dicho conflicto ha teñido con posturas ideológicas parte de la nueva representación histórica del pasado antiguo de Israel/Palestina.<sup>16</sup> Un tratamiento profesional de la cuestión, sin embargo, debería controlar la aparición de argumentos configurados a partir de un mero juicio político sobre situaciones históricas antiguas, argumentos que se valen utilitariamente de interpretaciones de lo pasado para sus propios fines del presente. Este, tal vez, sea el principal desafío para los historiadores de Israel/Palestina en todos sus períodos: mantener una actitud crítica sobre las condiciones de producción del conocimiento histórico y su incidencia en ámbitos extra-académicos.

### *Bibliografía*

- Abu el-Haj, N. 2001: *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israel*. Chicago.
- Ahlström, G. W. 1993: *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, (ed. por D. V. Edelman). Sheffield.
- Anfinset, N. 2003: "A Passion for Cultural Difference: Archaeology and Ethnicity of the Southern Levant", *Norwegian Archaeological Review* 36: 45-63.
- Arav, R. 2001: "Archaeology in the Service of Ideology in Israel". En L. J. Green- spon / R. A. Simkins (eds.): *"A Land Flowing with Milk and Honey": Visions of Israel from Biblical to Modern Times*. Omaha, pp. 95-104.
- Davies, P. R. 1992: *In Search of 'Ancient Israel'*. Sheffield.
- 2005: "What Is 'Minimalism' and Why Do So Many People Dislike It?". En M. Müller / T. L. Thompson (eds.): *Historie og konstruktion. Festschrift til Niels Peter Lemche i anledning af 60 års fødselsdagen den 6. september 2005*. Copenhagen, pp. 76-86.
- Dever, W. G. 1998: "Archaeology, Ideology, and the Quest for an 'Ancient' or 'Biblical Israel'", *Near Eastern Archaeology* 61: 39-52.
- Diebner, B. J. 1984: "Erwägungen zum Thema 'Exodus'". En H. Altenmüller / D. Wildung (eds.): *Festschrift Wolfgang Helck zum 70. Geburtstag*. Hamburgo, pp. 595-630.

16. Cf. Dever 1998; Fenton / Oded 2003; Grabbe 2016; véanse también las respuestas en Whitelam 2002; 2016.

- Donner, H. 1984: *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit*. Gotinga.
- Doumani, B. B. 1992: "Rediscovering Ottoman Palestine: Writing Palestinians into History", *Journal of Palestine Studies* 21: 5-28.
- Feige, M. 2009: *Settling in the Hearts: Jewish Fundamentalism in the Occupied Territories*. Detroit.
- Finkelstein, I. 1996: "The Archaeology of the United Monarchy: An Alternative View", *Levant* XXVIII: 177-187.
- 2006: "The Last Labayu: King Saul and the Expansion of the First North Israelite Territorial Entity". En Y. Amit / E. Ben Zvi / I. Finkelstein / O. Lipschits (eds.): *Essays on Ancient Israel in Its Near Eastern Context: A Tribute to Nadav Na'aman*. Winona Lake, pp. 171-187.
- 2013: "Geographical and Historical Realities behind the Earliest Layer in the David Story", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 27: 131-150.
- 2015: "History of Ancient Israel: Archaeology and the Biblical Record – The View from 2015", *Rivista Biblica* LXVIII: 371-392.
- Faust, A. 2006: *Israel's Ethnogenesis: Settlement, Interaction, Expansion and Resistance*. Londres.
- Fenton, T. / Oded, B. 2003: "The Invention of 'Ancient Palestinians': Silencing of the History of Israel", *Jewish History* 17: 77-96.
- Frevel, C. 2016: *Geschichte Israels*. Stuttgart.
- Furani, K. / Rabinowitz, D. 2011: "The Ethnographic Arriving of Palestine", *Annual Review of Anthropology* 40: 475-491.
- Grabbe, L. L. (ed.) 1997: *Can a 'History of Israel' Be Written?* Sheffield.
- (ed.) 1998: *Leading Captivity Captive: 'The Exile' as History and Ideology*. Sheffield.
- 2000: "Writing Israel's History at the End of the Twentieth Century". A. Le-maire / M. Sæbø (eds.): *IOSOT Congress Volume – Oslo 1998*. Leiden, pp. 203-218.
- (ed.) 2011: *Enquire of the Former Age: Ancient Historiography and Writing the History of Israel*. Londres: T&T Clark International.
- 2016: "The Manipulation of History for Ideology: Pro-Palestinian and Pro-Zionist Examples". M. J. Sanford (ed.): *The Bible, Zionism and Palestine: The Bible's Role in Conflict and Liberation in Israel-Palestine*. Dunedin, pp. 137-151.
- Halbawchs, M. 1941: *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte: Étude de mémoire collective*. Paris.

- Hess, R. S. 2014: "Introduction: Foundations for a History of Israel". En B. T. Arnold / R. S. Hess (eds.): *Ancient Israel's History: An Introduction to Issues and Sources*. Grand Rapids, pp. 1-22.
- Jamieson-Drake, D. W. 1991: *Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Socio-Archaeological Approach*. Sheffield.
- Khalidi, R. 1997: *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. Nueva York.
- Khalidi, T. 1981: "Palestinian Historiography: 1900-1948", *Journal of Palestine Studies* 10: 59-76.
- Knauf, E. A. 2014: "Can a 'History of Palestine' Be Written?". En M. L. Chaney / U. Y. Kim / A. Schellenberg (eds.): *Reading a Tendentious Bible: Essays in Honor of Robert B. Coote*. Sheffield, pp. 114-124.
- Knauf, E. A. / Guillaume, P. 2016: *A History of Biblical Israel: The Fate of the Tribes and Kingdoms from Merenptah to Bar Kochba*. Sheffield.
- Kletter, R. 2006: "Can a Proto-Israelite Please Stand Up? Notes on the Ethnicity of Iron Age Israel and Judah". En A. M. Maeir / P. de Miroschedji (eds.): *'I Will Speak the Riddles of Ancient Times': Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*. Winona Lake, pp. 573-586.
- 2014: "In the Footsteps of Bagira: Ethnicity, Archaeology, and 'Iron I Ethnic Israel'", *Approaching Religion* 4: 2-15.
- 2016: "Water from a Rock: Archaeology, Ideology, and the Bible", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 30: 161-184.
- Lemche, N. P. 1991: *The Canaanites and Their Land: The Tradition of the Canaanites*. Sheffield.
- 1998a: "New Perspectives on the History of Israel". F. García Martínez / E. Noort (eds.): *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism. A Symposium in Honour of Adam S. van der Woude on the Occasion of His 70<sup>th</sup> Birthday*. Leiden, pp. 42-60.
- 1998b: *The Israelites in History and Tradition*. Louisville.
- 2008: *The Old Testament between Theology and History*. Louisville.
- Litvak, M. 2009: "Constructing a National Past: The Palestinian Case". En M. Litvak (ed.): *Palestinian Collective Memory and National Identity*. Nueva York, pp. 97-133.
- Liverani, M. 1999: "Nuovi sviluppi nello studio della storia dell'Israele biblico", *Biblica* 80: 488-505.
- 2003: *Oltre la Bibbia: Storia antica di Israele*. Bari / Roma.
- Masalha, N. 2010: *Imperial Israel and the Palestinians: The Politics of Expansion*. Londres.

- Mazar, A. 2014: "Archaeology and the Bible: Reflections on Historical Memory in the Deuteronomistic History". En C. M. Maier (ed.): *International Organization for the Study of the Old Testament - Congress Volume Munich 2013*. Leiden, pp. 347-369.
- Miller, J. M. 1977: "The Israelite Occupation of Canaan". En J. H. Hayes / J. M. Miller (eds.): *Israelite and Judaeon History*. Filadelfia, pp. 213-284.
- Miller, J. M. / Hayes, J. H. 1986: *A History of Ancient Israel and Judah*. Filadelfia.
- Na'aman, N. 1994: "The 'Conquest of Canaan' in the Book of Joshua and in History". En I. Finkelstein / N. Na'aman (eds.): *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*. Jerusalén, pp. 218-281.
- 2003: "La Bible à la croisée de sources", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* novembre-décembre 2003/6: 1321-1346.
- Niemann, H. M. 1993: *Herrschaft, Königtum und Staat: Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel*. Tubinga.
- Olmstead, A. T. 1931: *History of Palestine and Syria to the Macedonian Conquest*. Nueva York.
- Pappe, I. 2004: *A History of Modern Palestine: One Land, Two Peoples*. Cambridge.
- 2016: "The Bible in the Service of Zionism: 'We do not Believe in God, but he Nonetheless Promised us Palestine'". En M. J. Sanford (ed.): *The Bible, Zionism and Palestine: The Bible's Role in Conflict and Liberation in Israel-Palestine*. Dunedin, pp. 7-19.
- Pfoh, E. 2013: "Some Reflections on the Politics of Ancient History, Archaeological Practice and Nation-Building in Israel/Palestine". En E. Pfoh / K. W. Whitelam (eds.): *The Politics of Israel's Past: The Bible, Archaeology and Nation-Building*. Sheffield, pp. 1-17.
- 2016a: "From the Search for Ancient Israel to the History of Ancient Palestine". En I. Hjelm / T. L. Thompson (eds.): *History, Archaeology and the Bible Forty Years after "Historicity": Changing Perspectives 6*. Londres, pp. 143-158.
- 2016b: "On Finding Myth and History in the Bible: Epistemological and Methodological Observations". En Ł. Niesiołowski-Spanò / C. Peri / J. E. West (eds.): *Finding Myth and History in the Bible: Scholarship, Scholars and Errors*. Sheffield, pp. 196-208.
- (en prensa): "Reflexiones sobre la narrativa bíblica como antecedente histórico y político en el conflicto palestino-israelí", *Claroscuro: Revista del Centro de Estudios de la Diversidad Cultural* 15.
- Provan, I. W. / Long, V. P. / Longman III, T. 2003: *A Biblical History of Israel*. Louisville.

- Raz-Krakotzkin, A. 2013: "Exile, History, and the Nationalization of Jewish Memory: Some Reflections on the Zionist Notion of History and Return", *Journal of Levantine Studies* 3: 37-70.
- Sand, S. 2009: *The Invention of the Jewish People*. Londres.
- 2012: *The Invention of the Land of Israel: From Holy Land to Homeland*. Londres.
- Schelhaas, B. / Faehndrich, J. / Goren, H. 2017: *Mapping the Holy Land: The Origins of Cartography in Palestine*. Londres.
- Sfeir-Khayat, J. 2005: "Historiographie palestinienne: La construction d'une identité nationale", *Annales: Histoire, Sciences Sociales* janvier-février 2005/1: 35-52.
- Silberman, N. A. 1982: *Digging for God and Country: Exploration, Archaeology, and the Secret Struggle for the Holy Land, 1799-1917*. Nueva York.
- Ska, J.-L. 2005: "Story-Telling and History Writing in the Patriarchal Narratives". En M. Liverani (ed.): *Recenti Tendenze nella Ricostruzione della Storia Antica d'Israele*. Roma, pp. 51-62.
- Soggin, J. A. 1984: *A History of Israel: From the Beginnings to the Bar Kochba Revolt, AD 135*. Londres.
- Thompson, T. L. 1974: *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*. Berlín.
- 1992: *Early History of the Israelite History: From the Written and Archaeological Sources*. Leiden.
- 2014: "Can a History of Palestine Be Written?", conferencia inaugural del primer encuentro del *Palestine's History and Heritage Project*, Ramallah (Palestina), 4-6 de Septiembre de 2014 (texto inédito, gentileza del autor).
- Uehlinger, C. 1999/2000: "«Canaanites» and Other <Pre-Israelite> Peoples in Story and History, Parts I-II", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 46: 546-578 + 47: 173-198.
- Van Seters, J. 1975: *Abraham in History and Tradition*. New Haven.
- Whitelam, K. W. 1996: *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*. Londres.
- 1998: "Western Scholarship and the Silencing of Palestinian History". En M. Prior (ed.): *Western Scholarship and the History of Palestine*. Londres, pp. 9-21.
- 2000: "The History of Israel: Foundations of Israel". En A. D. H. Mayes (ed.): *Text in Context: Essays by Members of the Society for Old Testament Study*. Oxford, pp. 376-402.

- 2002: “Representing Minimalism: The Rhetoric and Reality of Revisionism”. En A. G. Hunter / P. R. Davies (eds.): *Sense and Sensitivity: Essays on Reading the Bible in Memory of Robert Carroll*. Sheffield, pp. 194-223.
  - 2013a: “Shaping the History of Palestine: Nationalism and Exclusivity”. En E. Pfoh / K. W. Whitelam (eds.): *The Politics of Israel’s Past: The Bible, Archaeology and Nation-Building*. Sheffield, pp. 183-211.
  - 2013b: *Rhythms of Time: Reconnecting Palestine’s Past*. Sheffield [ebook].
  - 2016: “On the Manipulation of History for Ideology: A Response to Lester Grabbe”. En M. J. Sanford (ed.): *The Bible, Zionism and Palestine: The Bible’s Role in Conflict and Liberation in Israel-Palestine*. Dunedin, pp. 152-164.
- Yamauchi, E. 1994: “The Current State of Old Testament Historiography”. En A. R. Millard / J. K. Hoffmeier / D. W. Baker (eds.): *Faith, Tradition, and History: Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*. Winona Lake, pp. 1-36.
- Zerubavel, Y. 1995: *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of the Israeli National Tradition*. Chicago.
- Ziadeh-Seely, G. 2007: “An Archaeology of Palestine: Mourning a Dream”. En P. L. Kohl / M. Kozelsky / N. Ben-Yehuda (eds.): *Selective Remembrances: Archaeology in the Construction, Commemoration, and Consecration of National Pasts*. Chicago, pp. 326-345.





# Israel, Mesopotamia y Egipto en la obra de Santiago Montero Díaz

*Jordi Vidal* – Universitat Autònoma de Barcelona

## 1. *Introducción*

La idea que se sitúa en el origen del presente artículo es el intento de analizar cómo la ideología fascista en España abordó el estudio de la historia del Antiguo Israel y de su entorno cultural más inmediato (Egipto, Mesopotamia). Teniendo en cuenta este punto de partida, optamos por centrar nuestro trabajo en la obra de Santiago Montero Díaz (Ferrol 1911-Madrid 1985).<sup>1</sup> La elección de nuestro protagonista fue fácil por tres motivos. En primer lugar, porque Montero fue el decano de los estudios de Historia Antigua en España.<sup>2</sup> En segundo lugar, por su bien conocida militancia política fascista. Y finalmente, y es triste reconocerlo, el subdesarrollo del Orientalismo Antiguo en España tampoco nos ofrecía muchas más opciones donde elegir.<sup>3</sup>

1. Por desgracia, este trabajo no ha podido beneficiarse del estudio de la documentación personal de Santiago Montero Díaz, depositada en la Real Academia de la Historia de Madrid. La familia del autor desestimó nuestra solicitud, presentada en junio de 2015, para la consulta de la misma. Esperemos poder acceder al estudio de dichos fondos en un futuro.

2. Sobre la institucionalización de la historia antigua en España véase Wulff 2001.

3. Acerca de esta cuestión véanse, entre otros, del Olmo 2012; Vidal 2013 y Vilar 2015, 111.

No obstante, está claro que Israel, y el Próximo Oriente Antiguo en general, ocupan un lugar marginal en la obra de Montero, que siempre se mantuvo especialmente centrado en el mundo clásico. No obstante, sus breves aproximaciones a la materia presentan algunos rasgos muy característicos, llegando a construir una (breve) narrativa original y arriesgada sobre el Oriente Antiguo. Y es que, en contra de lo que podría esperarse, la imagen que Montero transmitió del Antiguo Israel (y, en general, del mundo semítico) fue esencialmente positiva, laudatoria incluso, desmarcándose así del antisemitismo racial propio de buena parte de la historiografía fascista. Y es que la obra de Montero, por su complejidad y originalidad, escapa a menudo a nuestros intentos por circunscribirla a unos parámetros predeterminados.

## 2. Santiago Montero Díaz, breves apuntes biográficos

Con justicia, la historiografía reciente reconoce de manera unánime a Santiago Montero Díaz un papel protagonista en el origen y desarrollo de la Historia Antigua en España como disciplina académica. Licenciado en Filosofía y Letras en la Universidad de Santiago (1929), ingresó por oposición en el Cuerpo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos en 1931. En 1933 la propia Universidad de Santiago le otorgó una beca de investigación en la Universidad de Berlín, lo que le permitió asistir al *Historische Seminar* de E. Caspar y al *Romanische Seminar* de E. Gamillscheg. Más tarde, ejerció su labor docente de forma sucesiva en las cátedras de Historia Universal de la Edad Media en la Universidad de Murcia (1936), de Historia Universal Antigua y Media en la Universidad de Madrid (1941), y de Historia Universal de la Edad Antigua en esa misma universidad (1946). Desde allí, dirigió casi medio centenar de tesis doctorales de historia, filología clásica y filosofía, incluyendo las de figuras tan señeras dentro de la historia antigua española como son Domingo Plácido (1972) y Jorge Martínez-Pinna (1980).

Por lo que se refiere a su producción bibliográfica,<sup>4</sup> destaca especialmente su dedicación al estudio de grandes personalidades del mundo antiguo, así como su interés recurrente por la formulación y concreción de la idea de imperio en la antigüedad y su pervivencia durante la Edad Media. Mucho más controvertida resulta su ideología política, una ideología perfectamente analizada en una biografía reciente (Núñez 2012) y que, como veremos, determinó en buena medida su discurso historiográfico. Si bien durante su juventud, a finales de los años 20 y principios de

4. Para un elenco de los trabajos publicados por Montero, véanse las recopilaciones de Montero Herrero 1989 y Duplá 2004, LXXXVss.

los 30, estuvo próximo a la esfera del PSOE y del PCE (donde llegó a militar en 1931-1932), en 1933 consolidó su transición hacia el fascismo. Tal y como apuntaba Núñez, a principios de los años 30 Montero experimentaba una evidente tensión intelectual entre su acusada conciencia social y su firme creencia en los valores espirituales, su encendido nacionalismo español, su fe en la necesidad de líderes excepcionales que actuaran como fuerza motriz de la sociedad, su exaltación de la violencia como elemento purificador y su anhelo de imperio (Núñez 2012, 51ss.). Finalmente se impusieron esos últimos factores y en 1933 culminó una rápida conversión fascista afiliándose a las Juntas de Ofensiva Nacional-Sindicalista (JONS), profesando hasta su muerte una sincera admiración hacia su líder, Ramiro Ledesma Ramos. Fue precisamente desde ese momento y hasta mediados de los años 50 cuando Montero produjo sus principales trabajos historiográficos, profundamente influidos por su credo fascista del momento. Con posterioridad, es cierto, experimentó un nuevo cambio de rumbo ideológico, que lo llevó a simpatizar otra vez con la izquierda radical, la oposición antifranquista y el galleguismo cultural, aunque manteniendo siempre su inquebrantable fidelidad hacia la figura de Ledesma Ramos. De hecho, su apoyo a las protestas estudiantiles de 1965 le valió una condena de suspensión de empleo y sueldo de la universidad durante dos años. Su producción historiográfica sobre el Orientalismo Antiguo de aquellos momentos, como veremos, también deja entrever aquella particular evolución ideológica.

### *3. Un discurso historiográfico heterodoxo*

Existen hasta la fecha dos tipos de análisis historiográficos de la figura de Montero. El primero es el realizado por antiguos colaboradores y discípulos suyos (Blázquez 1988; Bravo 1988; Blázquez / Martínez-Pinna 1989; Martínez-Pinna 1997). Se trata de unos trabajos que coinciden en destacar el papel pionero de Montero en la introducción de la historia antigua en la universidad española, su interés en la filosofía de la historia, su concepto geográfica y culturalmente amplio de la historia antigua (desde Egipto hasta la Antigüedad Tardía, pasando por las antiguas culturas de India y China), su preferencia por las grandes síntesis antes que por el estudio directo y de detalle de las fuentes primarias, su desarrollo de la idea de imperio y el individualismo político, su notable conocimiento de la bibliografía especializada, etc. Pero, curiosamente, todos ellos coinciden también en la omisión sistemática de cualquier referencia a los vínculos de Montero con el fas-

cismo,<sup>5</sup> vínculos que, como veremos, determinaron en buena medida su propuesta historiográfica.

El segundo tipo de aproximación a la figura de Montero se caracteriza, entre otros, por el hecho de abordar sin complejos la relación de nuestro protagonista con el fascismo (Hernanz 1994, 107ss.; Duplá 2004; Núñez 2012). La exposición que sigue acerca de las coincidencias y divergencias existentes entre Montero y la historiografía fascista se basa en estos últimos trabajos.

A grandes rasgos, podemos calificar el pensamiento historiográfico de Montero como heterodoxo. Y es que, mientras que algunos de los rasgos definitorios de sus escritos encajan perfectamente con el ideario fascista, otros se alejan de manera substancial del mismo.

Los vínculos entre Montero y el fascismo se expresan a partir de una serie de elementos recurrentes: interpretación individualista y voluntarista de la historia, reivindicación del imperialismo y el caudillaje, rechazo a la democracia y el materialismo histórico, necesidad de revisión del papel histórico de España, etc. (Duplá 2004, LV). No es este el lugar para analizar en profundidad la historiografía fascista dedicada al estudio de la Antigüedad.<sup>6</sup> Nuestro propósito con las líneas que siguen es mucho más modesto y se limita a evidenciar, a partir de un ejemplo concreto, la sintonía existente entre dicha historiografía fascista y Montero. El ejemplo al que nos referimos, tomado de Duplá (2004, XXXIXs.), se centra en la figura de Helmut Berve (1896-1979).<sup>7</sup> Catedrático de Historia Antigua de las universidades de Leipzig (1927) (donde también ocupó los puestos de decano de la Facultad de Filosofía [1933] y rector [1940]), Múnich (1943) y Erlangen (1954), Berve fue miembro del *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei* (NSDAP) desde 1933, año en el que también suscribió la famosa declaración de apoyo a Adolf Hitler y el estado nacionalsocialista por parte de los profesores e investigadores alemanes (Christ 1990, 125ss.). La práctica historiográfica de Berve se basaba en cuatro ejes fundamentales, los dos primeros situados dentro de la más estricta ortodoxia nazi y los dos segundos, en cambio, alejados de ella: (1) la prioridad de la historia política por delante de la historia socioeconómica; (2) la consideración del individuo como eje fundamental de la historia (en especial, de las grandes personalidades), (3) la

5. Así, resulta interesante como Martínez-Pinna hacía referencia a la breve militancia Montero en el PCE a principios de los años 30 (Martínez-Pinna 1997, 224), obviando en cambio su papel en las JONS.

6. La bibliografía sobre la cuestión es abundantísima. Véanse, por ejemplo, Losemann 1977 y 1999; Perelli 1977; Mazza 1978; Christ 1982 y 1993; Canfora 1991; Duplá 1999 y 2015; Näf 2001; Wulff / Álvarez 2003; Rebenich 2005; Chapoutot 2013; Mas 2014 y 2015.

7. Véase también Rebenich 2001.

reivindicación del papel central de la historia grecorromana en detrimento de la arqueología prehistórica germana, prioritaria en determinados cenáculos nazis vinculados con *Das Ahnenerbe*;<sup>8</sup> y (4) el rechazo a considerar el elemento racial como argumento de relevancia histórica.

La coincidencia entre el ideario historiográfico de Berve y el de Montero, salvo algunos matices, es prácticamente total, tanto en aquello que los vinculaba con la ortodoxia fascista (preeminencia de la historia política frente a la perspectiva socioeconómica; el protagonismo de las grandes personalidades por encima de una masa siempre percibida en términos pasivos), como en aquello que los alejaba de ella (rechazo a la integración del argumento racial en el discurso histórico).

En el caso de Montero, el interés por la historia política no era exclusivista en absoluto, sino que iba acompañado por una atención prioritaria hacia cuestiones de tipo religioso, cultural y, sobre todo, filosófico. Sí se aprecia en Montero un rechazo rotundo del materialismo histórico, percibido como un marco teórico “objetivista e inhumano”, que entraba en contradicción directa con el papel prioritario que, en su opinión, correspondía al individuo y su capacidad creadora, auténticos motores de la historia:

El más alarmante síntoma de ese peligro gravísimo que en estos años amenaza a los valores humanos, radicados en la entraña de la personalidad y del individuo es – en el orden teórico – el reiterado esfuerzo por formular explicaciones de la historia que excluyan en absoluto al factor “hombre”, con sus inalienables y supremas calidades: albedrío, espiritualidad, creatividad, intimidad.

De ahí ese cortejo siniestro de teorías objetivistas e inhumanas de la Historia: materialismo histórico, o sea, la Historia explicada por las relaciones económicas; naturalismo, interpretaciones fatalistas o interpretaciones biológicas de la Historia (Montero 1940, 69s.).

Para Montero, el materialismo histórico, con sus enunciados de pretendida validez universal, no servía para comprender el sentido profundo de la historia, que no se basa en condiciones objetivas, sino que depende del “fluir del espíritu”, de la “creatividad” del hombre (de los grandes hombres), una creatividad siempre imprevisiblemente móvil y, en consecuencia, imposible de reducir a leyes concretas (Montero 1948, 10s.).

8. Aunque, es cierto, desde determinados sectores del nazismo (empezando por el propio Hitler) se buscó explicitar una vinculación de Alemania con el pasado clásico (Chapoutot 2013, 67ss.; Mas 2015).

A medio camino entre la historia política y la historia de las ideas, encontramos el concepto de imperio, desarrollado (y celebrado) por Montero en diversos de sus trabajos (véase, sobre todo, Montero 1943b). Para Montero el imperio era la forma política superior, asentada sobre dos principios básicos e irrenunciables: a) una expansión territorial sin límites preestablecidos (a menudo posible gracias al comportamiento militar heroico de sus caudillos); b) eticidad. Y es que para Montero, un imperio no era (o no debía ser) una estructura política depredadora, creada con la única voluntad de explotar los recursos de las periferias. Por el contrario, la primera obligación del estado imperial era la de extender un orden de valores e ideales universales. En este sentido, veía en la Antigua Roma uno de los ejemplos históricos más sobresalientes de esa idea de imperio. Por una parte, Roma había logrado, por la fuerza de las armas, una extensión territorial sublime, llegando a ocupar todos aquellos territorios que para el hombre romano tenían algún interés. Por otra, Roma se preocupó de extender una eticidad, basada en la aplicación de un programa coherente de unidad, ciudadanía y derecho. Ello permitió el surgimiento de algo que Montero celebraba como uno de sus logros más destacables: la proliferación de un verdadero “patriotismo imperial”, consistente en la adherencia intelectual y emotiva del hombre antiguo a la obra de Roma.

Otra de las constantes en la obra de Montero es su concepción profundamente elitista de la historia. Montero creía de manera firme que la capacidad transformadora de las sociedades residía en minorías cultas y activas que, en consecuencia, debían ser las encargadas de regir los destinos de la sociedad. Ese elitismo se concretaba en la exaltación de grandes personalidades que, en su opinión, encarnaban las más altas virtudes de sus respectivas sociedades. Como paradigma de aquellas virtudes destacaba a Alejandro Magno, Filipo V, Julio César, Trajano, Juliano, Diego Gelmírez, Mussolini, etc., a los que dedicó diversos trabajos a lo largo de su carrera.

Es cierto que muchos de estos conceptos no son originariamente fascistas. Así, por ejemplo, como apuntaba Martínez-Pinna, ya Hegel formulaba la idea de los *welthistorische Individuen* (“individuos históricos universales”), concepto que aplicaba a aquellos hombres excepcionales, cuyas acciones no repiten esquemas tradicionales, sino que crean nuevos paradigmas a partir de los cuales operan las grandes transformaciones de la historia (Martínez-Pinna 1997, 223s.). Duplá, por su parte, vincula con el neohumanismo de Werner Jaeger ese gusto por la historia eminentemente política y elitista, así como el rechazo a una aproximación basada en las perspectivas económica y social (Duplá 2004, XXXVIII). No obstante, es igualmente cierto que el conjunto de esas ideas fue integrado y desarrollado por el fascismo europeo y aplicado de forma sistemática al estudio del mundo antiguo. El propio Montero adoptó, desde luego, la idea de los *welthistorische Individuen* de

Hegel, incluso antes de su militancia política en las filas del fascismo, pero posteriormente la impregnó de elementos con evidentes connotaciones fascistas, como el elogio de la irracionalidad, de los sentimientos intensos, del fanatismo asociados a la figura del líder, elementos que pueden apreciarse, por ejemplo, en su aproximación a la figura de Alejandro Magno. En este sentido, Montero destacaba la representación de Alejandro como un héroe violento, batallador y colérico, rasgos de su personalidad que lo vinculaban con el mismo Aquiles, el héroe griego por antonomasia, y que le había transmitido Olimpia, caracterizada igualmente como una heroína trágica y emocional (Montero 1944, 7s.).

Al margen del fascismo, y sobre todo muy lejos del nazismo, se situaba su rechazo absoluto al elemento racial como factor de relevancia histórica. En el apartado dedicado a Israel desarrollaremos más este punto.

El resultado de todos estos elementos es la imagen de un pensador original, que partiendo de posiciones radicales propias del fascismo, construyó un edificio historiográfico muy personal, con un discurso propio, donde descartaba sin complejos elementos determinantes del dogma fascista.

Con todo, cabe notar que Montero experimentó una interesante evolución historiográfica, sobre todo a partir de mediados de la década de 1950. Fruto de dicha evolución, enriqueció notablemente su discurso, adoptando incluso algunas perspectivas propias del previamente vilipendiado materialismo histórico, al tiempo que mitigaba varias de sus viejas obsesiones (sobre todo la relacionada con el papel fundamental que tradicionalmente había atribuido a los grandes hombres). Como veremos a continuación, todas esas características, tanto las típicas de su etapa más genuinamente fascista, como las que reflejan su posterior evolución historiográfica, aparecen perfectamente representadas en su aproximación al estudio de Israel, Mesopotamia y Egipto.

#### 4. *Israel*

Para poder entender la particular narrativa de Montero sobre el Antiguo Israel debemos empezar recordando un elemento esencial sobre esta cuestión. Él, al igual que Berve, rechazaba de plano cualquier intento de explicar la historia a partir de argumentos raciales:

No; la Historia no se explica desde fuera (...), desde supuestas calidades residentes en la sangre o los caracteres étnicos de los hombres (Montero 1940, 71).

Eso no significa que rechazase la idea de “raza”. Simplemente, la despojaba de sus connotaciones biológicas, utilizando el concepto con un significado estricto.

tamente cultural. En este sentido, Montero, ya en un artículo periodístico de juventud, manifestó una sincera admiración por la historia del Antiguo Israel, y por el pueblo judío en general. De él valoraba especialmente su nacionalismo irreductible, su capacidad inagotable de resistir las adversidades de la historia que sí liquidaron al resto de pueblos del Próximo Oriente Antiguo. Estas valoraciones confirman una vez más la importancia de la cuestión nacional en el ideario político e historiográfico de Montero:

Difícilmente se encontrará en el decurso de la Historia, un pueblo grande como fue grande el pueblo hebreo. (...) Baste citar como grandeza de sangre, como grandeza de raza, esa tenacidad vigorosa que le conserva unido a pesar de los mazazos del tiempo y de los obstáculos del espacio. (...) Es un pueblo irreductible. Es un pueblo grande (Montero 1927, 9).

De la misma manera, otra de las constantes en la obra de Montero a la que aludíamos antes, la admiración hacia los *welthistorische Individuen*, reaparece también en su aproximación al antiguo Israel. En esta ocasión su interés se centraba en la figura de Moisés, que interpretaba como el personaje clave de la tradición judía.<sup>9</sup> Con todo, resulta muy significativo que de él no valorase especialmente su papel como legislador. Por el contrario, de Moisés destacaba su liderazgo carismático (emocional, irracional) ejercido durante la gran epopeya nacional del pueblo hebreo, el Éxodo:

(...) aquel formidable pastor de razas, capaz de llevar a su pueblo, como rebaños de tempestades y de conquistas, a través de los desiertos huraños y ardientes, hasta una tierra de promisión, hasta un Chanaán de ilusiones y promesas... (Montero 1927, 9).

Aunque no todo era panegírico. Siempre preocupado por trazar una imagen de conjunto que permitiera contextualizar correctamente los diversos particularismos, Montero destacaba el carácter históricamente marginal de Israel, cuya relevancia circunscribía al ámbito estrictamente religioso. La historia antigua de Israel era una historia desde luego heroica y admirable, pero no dejaba de ocupar un lugar secundario en el gran relato de la historia del mundo antiguo:

9. Como es obvio, tienen en cuenta el momento en el que escribe Montero, todavía estamos muy lejos del cuestionamiento de Moisés como figura histórica. Sobre la construcción literaria del personaje de Moisés véase, entre otros, Van Seters 1994.



El interés del pueblo de Israel, históricamente, como depositario de la Revelación, es incalculable. Pero en el orden meramente humano –político, artístico, cultural–, no es posible hacer de los judíos el eje de la historia universal (Montero 1943a, 28).

Por supuesto, y a consecuencia de su lejanía profesional respecto a la historia del Antiguo Israel, Montero no abordó sutilezas propias de especialistas. No cuestionó en ningún momento la validez de la Biblia Hebrea como fuente histórica o el papel que debía jugar la arqueología en la confirmación, matización o rechazo de los datos bíblicos.<sup>10</sup> Simplemente, basó sus interpretaciones en la lectura literal del relato bíblico, considerado como esencialmente histórico.

En cualquier caso, y teniendo en cuenta la mirada amable de Montero hacia el antiguo Israel y la tradición judía, no es de extrañar que durante el tardofranquismo mantuviera contactos con la comunidad hebrea de Madrid y la asociación *Amistad Judeo-Cristiana* (Núñez 2012, 149 n. 415), colectivo fundado por un grupo de sacerdotes (y apoyado por eminentes hebraístas como Josep Maria Millàs Vallicrosa o Francisco Cantera Burgos) que pretendían, entre otros, combatir el antijudaísmo cristiano, tan arraigado en el catolicismo español (Álvarez 2002, 445ss.). De forma creo que acertada, Núñez (2012, 149; véase también Duplá 2004, XL) explica el rechazo de Montero de las ideas antisemitas a partir de dos conceptos concretos. Por una parte, por el laicismo de su discurso, elemento que lo alejaba del tradicional antisemitismo católico. Por otra, por el hecho, ya comentado antes, de la irrelevancia que para Montero tenía el concepto de raza (entendida desde un punto de vista biológico) como factor histórico relevante.

### 5. *Deconstruyendo el paraíso egipcio*

En su breve aproximación a la historia del Antiguo Egipto, publicada como parte de sus *Conceptos fundamentales* de historia antigua y medieval (Montero 1943a, 21ss.), Montero mostraba su faceta historiográfica más original e iconoclasta. Allí, en lugar de esbozar de forma rutinaria los caracteres básicos de la historia egipcia, se enzarzaba en una denuncia de lo que él consideraba como una imagen romántica e idealizada del antiguo Egipto, creada por la Ilustración y la burguesía europea, y parcialmente vigente todavía hoy. Según Montero, aquella ficción del Antiguo Egipto se estructuraba a partir de tres pilares básicos: (1) la particular vocación espiritual de una civilización más preocupada por cultos, fiestas religiosas, especulaciones teológicas y la vida en el más allá que por los elementos cotidianos

10. Para una discusión sobre el tema, con abundante bibliografía, véase el artículo de Pfoh publicado en este mismo volumen.

más inmediatos; (2) la existencia de un buen gobierno, previsor y redistribuidor, basado en la figura omnipresente, inmutable, autoritaria y paternal del faraón; (3) el tradicional aislamiento de Egipto respecto a su entorno, a menudo percibido como corrupto y amenazador del orden ideal, casi paradisíaco, construido a orillas del Nilo.

Por lo que se refiere al primer punto, Montero descartaba de plano la posibilidad de que Egipto fuese un pueblo especialmente religioso, capaz de reflexiones teológicas originales y superiores. En su opinión, no solo la intensidad de la religiosidad egipcia no era especialmente notable, sino que la complejidad teológica de su pensamiento quedaba lejos de la alcanzada en Israel o en Grecia:

(...) la religiosidad [egipcia] no era, en modo alguno, más elevada que la de los otros grandes pueblos de la Antigüedad.

El Egipto se nos muestra hoy como un pueblo realista, pragmático, nación de burócratas y de trabajadores, ni provista de gran fantasía ni entregada a los éxtasis religiosos.

(...) su idea del “más allá” (...) no puede compararse con la doctrina griega o hebrea sobre la inmortalidad del alma (...). El *más allá* está concebido pobremente, como algo estructuralmente idéntico al *más acá* (Montero 1943a, 23).

Como era de prever, también en el caso egipcio celebraba la existencia de grandes líderes, capaces de creaciones geniales que, por sí mismas, suponían verdaderos puntos de inflexión en la historia. En este caso la figura que destacaba era la de Ajenatón y su revolución religiosa durante el periodo de Amarna. No obstante, el genio creador de aquel líder fue ahogado por una inercia religiosa de matriz conservadora, incapaz de comprender las aportaciones formuladas por un Ajenatón al que Montero imaginaba más próximo al ámbito semítico que al propiamente egipcio:

Cuando por excepción surgieron en el Egipto concepciones de muy elevada religiosidad –la de Ekhnaton, verdadera revolución religiosa–, fueron ahogadas por el peso de la tradición. Y se debieron, además, a influencias semíticas (Montero 1943a, 23).

El segundo punto, como veíamos, afectaba a la esfera estrictamente política. También aquí Montero rechazaba la idea decimonónica que representaba a la monarquía faraónica como un modelo de buen gobierno, estable, autoritario pero paternal, sinceramente preocupado por el bienestar material y espiritual de unos súbditos esforzados, dóciles, obedientes y temerosos de las divinidades. En su lugar, subrayaba el rosario de convulsiones políticas identificado a lo largo de la historia

egipcia y concretado en la sucesión de “períodos intermedios”. En este punto Montero explicitaba otra de sus obsesiones historiográficas (y políticas): la denuncia del peligro que supone la irrupción de las masas populares en las esferas de gobierno, atribuyendo a dicha irrupción la crisis de la autoridad central y la descomposición del estado que con regular insistencia salpicaba la historia egipcia:

el Egipto es precisamente el país de las subversiones, los movimientos revolucionarios y los cambios violentos (...) toda profunda evolución va acompañada de subversiones populares, terribles agitaciones de los siervos, del hampa o de los aventureros huídos a las montañas del sur (Montero 1943a, 23s.).

De esta forma, el antiguo Egipto no sólo se demostró incapaz de reconocer a algunos de sus más grandes genios creadores (Ajenatón), sino que revelaba una preocupante tendencia a cometer una de las mayores torpezas políticas, desde el punto de vista de Montero: el cuestionamiento del liderazgo de las élites intelectuales por parte de las masas populares.

El tercer y último punto, dentro del particular combate librado por Montero, hacía referencia a la imagen de un Egipto aislado de todo entorno corrupto, buscadamente solo, sin contactos con los espacios inmediatos, ensimismado en sus propias realizaciones culturales y espirituales. En este sentido Montero apuntaba:

No fué jamás un país aislado. La historia de las relaciones exteriores egipcias es activísima: judíos, hetitas, babilonios, urartios, asirios, cretenses, aqueos, etíopes, fenicios, griegos... (Montero 1943a, 24).

Asimismo, aprovechaba esta oportunidad para introducir otra de sus constantes historiográficas: la idea de imperio. Egipto no sólo no estuvo aislado sino que con frecuencia demostró verdadera vocación imperial. Con todo, me parece muy significativo el hecho de que Montero, al referirse al imperialismo egipcio, en ningún momento destacó aquellos elementos positivos que siempre asociaba a otros grandes imperios de la historia (universalidad, heroísmo, eticidad), seguramente debido al carácter geográficamente limitado del expansionismo egipcio:

Y en determinados momentos, el Egipto poseyó su Imperio, que llega a su máximo en los tiempos de Tutmés III: del alto Nilo al Eufrates. No siempre se soñó en Menfis o en Tebas con la frontera en el Eufrates, pero desde los más remotos tiempos, el “imperialismo” egipcio tuvo –como mínimo– dos objetivos a los que no se renunció: el Punt y el Sinaí (Montero 1943a, 25).

A pesar de la brevedad del espacio dedicado a Egipto, Montero condensó allí un interesante (y convincente) ejercicio de deconstrucción sistemática de lo que él percibía como un mito historiográfico. De esta forma el “concepto fundamental” que quiso destacar en relación con Egipto no era ningún vestigio monumental, expansión política, logro administrativo o desarrollo teológico; el “concepto fundamental” era la invención occidental de un Egipto romántico, paradisíaco, espiritual y conservador. En su opinión, aquella imagen irreal se había construido a partir de la información que nos proporcionaban las fuentes clásicas sobre el Antiguo Egipto, por lo que la moderna Egiptología, basada ya en el estudio de la documentación escrita y de los datos arqueológicos propiamente egipcios, sería la encargada de destruirlo. Solo era cuestión de tiempo.

Sin embargo, recientemente Juan Carlos Moreno ha demostrado que ni aquel Egipto se construyó exclusivamente a partir de los autores clásicos, ni la Egiptología profesional ha tenido demasiado interés en destruirlo (Moreno 2015).<sup>11</sup> En realidad, apunta Moreno, la imagen romántica del Antiguo Egipto fue una creación europea de la segunda mitad del s. XIX. Los responsables fueron unas clases dirigentes conservadoras que, inquietas ante las incertidumbres económicas y el imparable (y temido) desarrollo del movimiento obrero, convirtieron el Egipto faraónico en un mito/refugio paradisíaco y escapista, plagado de todas aquellas características que ya no encontraban en el mundo real: gobierno autoritario, población laboriosa y sumisa, profunda religiosidad... Los egiptólogos profesionales, por su parte, no solo no trabajaron por la destrucción del mito (como Montero imaginó que iban a hacer), sino que lo potenciaron al concentrar sus investigaciones en todos los elementos que reforzaban aquella idea: excavaciones de tumbas y templos (en detrimento de los asentamientos), búsqueda obsesiva de tesoros (que permitían potenciar la imagen popular de la disciplina), dedicación prioritaria al estudio de textos religiosos, etc. Así, a la luz del brillante ensayo de Moreno, necesariamente debemos concluir que Montero en *Conceptos fundamentales* identificó muy bien tanto la existencia como las características de ese mito historiográfico relacionado con el antiguo Egipto, pero falló a la hora de diagnosticar una solución que él confiaba exclusivamente al buen hacer de los egiptólogos profesionales.

11. Cada vez son más las reflexiones publicadas acerca de los condicionantes ideológicos presentes en la construcción de la Egiptología como disciplina académica. Véanse, entre otros, Jeffreys 2003; Sedra 2004; Colla 2007; Redford 2008; Nicholson 2010; Schneider 2012; Vernus 2013; Moreno 2014.

6. *Gilgameš y Sargón (o el tránsito desde el Übermensch hasta Lenin)*

También en *Conceptos fundamentales* Montero dedicó también un espacio al mundo mesopotámico. Aunque, en este caso, su aproximación a la cultura mesopotámica tuvo un tono muy distinto al utilizado para Egipto. Aquí no sentía ninguna necesidad de desmontar un mito historiográfico, por lo que se dedicó a glosar los que él consideraba como los dos aspectos más destacables del mundo mesopotámico: por una parte, el elemento cultural, focalizado en una Babilonia capaz de sintetizar de forma magistral la venerable tradición sumero-acadia; por otra, el elemento político, encarnado por la tradición militarista asiria.

En el ámbito cultural, Montero utilizaba un lenguaje muy connotado, típico del fascismo europeo, al clasificar las diferentes culturas en dos categorías jerárquicas: “superiores” (Babilonia) e “inferiores” (asirios, hititas, hurritas, urarteos), sin atender en ningún momento, es cierto, a criterios raciales (nótese, por ejemplo, que los hititas indoeuropeos aparecen como ejemplo de cultura inferior, frente a los babilonios semitas) (Montero 1943a, 26). Más allá de ese léxico particular, las palabras de Montero demuestran una sincera admiración por la cultura babilónica, que situaba por encima de la egipcia, al tiempo que la presentaba como el preludio necesario para los posteriores logros griegos en el campo de la metafísica:

Una poderosa inquietud metafísica sacude el alma babilónica. Ni siquiera los egipcios, entre los pueblos del Próximo Oriente, experimentaron tan hondos apremios, tan ardientes exigencias éticas. El babilonio percibe la realidad del mal, su presencia en el mundo, su vigencia sobre la realidad física (...). Alborean en Babilonia ciertos anhelos cuyo mediodía resplandecerá en Grecia (Montero 1943a, 27).

De acuerdo con su visión elitista de la historia, Montero individualizó en una figura excepcional aquellos conceptos culturales. El escogido en este caso fue Gilgameš, el legendario rey de Uruk ya que, en su opinión, encarnaba mejor que nadie la espiritualidad babilónica, definida como “un alarde de acción y energía (...). Avidez, vida interior, anhelo vigoroso de definirse, de establecer el exacto lugar del hombre en el universo” (Montero 1943a, 27).

Pero, si la “cultura superior” babilónica pudo salir de los estrechos márgenes de Mesopotamia fue gracias a los asirios, receptores pasivos de aquella cultura, pero capaces de propagarla mediante “geniales empresas militares” que confirmaban una vocación imperialista, universalista y guerrera de la que carecía Babilonia, como mínimo con aquella misma intensidad (Montero 1943a, 26).

De esta forma, en las “páginas mesopotámicas” de *Conceptos fundamentales* encontramos, condensados, todos los temas indispensables de la historiografía de

Montero durante su etapa de activa militancia ideológica fascista: elitismo, individualismo, espiritualidad, imperialismo, heroísmo militar / caudillaje.

No obstante, resulta muy sintomático comparar aquellas páginas de 1943 con las que dedicó al imperialismo mesopotámico doce años más tarde, en la introducción a su trabajo sobre “El estado universal de Trajano” (Montero 1955). En esa ocasión Montero se concentraba, otra vez, en la figura de un gran personaje, que no había sido mentado en *Conceptos fundamentales*, Sargón de Akkad.<sup>12</sup> Sin embargo, ahora la personalidad excepcional escogida para la ocasión compartía protagonismo con un elemento nuevo, también ausente en *Conceptos fundamentales*, la economía: “Todo estado universal arranca de una previa infraestructura económica” (Montero 1955, 10). Los conceptos metafísicos, omnipresentes en 1943, cedían ahora su lugar a nuevas ideas como la demanda de materias primas, el dominio de zonas productivas o el control de rutas comerciales. El imperio acadio de Sargón, por supuesto, se forjó de manera violenta, mediante la fuerza de las armas, pero su aparición no dependió (o como mínimo ese no fue el elemento capital) de la superior voluntad de Sargón, de su genio militar y político, de su carácter heroico, o de su creatividad, sino que se subordinaba a una circunstancia que Montero, en la década de 1940, habría descartado (y despreciado), por considerarla objetivista e inhumana: la previa unificación de las condiciones económicas en la Baja Mesopotamia a finales del Dinástico Antiguo (Montero 1955, 11). Es más, el imperio acadio no sólo se forjó a partir de la existencia de unas condiciones económicas concretas, sino que perseguía también objetivos esencialmente económicos: la protección de los mercaderes mesopotámicos en la periferia y el control de la producción de materias primas (sobre todo la madera del Líbano), sin que Montero lo condenara por ello (Montero 1955, 11). Concluía nuestro autor afirmando que la experiencia acadia tuvo una importancia histórica capital, al prefigurar el resto de grandes imperios orientales (babilonio, asirio, hitita), hasta llegar al imperio persa, capaz “de construir una fabulosa unidad política sobre el ámbito de una economía mundial cada vez más expansiva y poderosa” (Montero 1955, 11). De manera también significativa, cabe notar que, a propósito del imperialismo acadio, Montero citaba como fuente bibliográfica de autoridad un trabajo de Vere Gordon Childe (Childe 1942),<sup>13</sup> uno de los mayores exponentes del marxismo aplicado a la arqueología.<sup>14</sup>

12. Por supuesto, Montero escribió aquellas palabras muchos años antes de que se cuestionara la misma existencia de un verdadero imperio acadio (Michalowski 1993). Para un estado de la cuestión actualizado véase Foster 2015.

13. Montero cita una edición de 1952.

14. Sobre la figura de Childe véanse, entre muchos otros, Trigger 1980; Green 1981; Harris 1994; Lull 2007 y Vidal 2014.

Está claro que el Montero de 1955 era distinto al de 1943. Con el tiempo su fe en el valor histórico esencial de las grandes personalidades perdió parte de su antiguo vigor, llegando a reconocer que los “grandes acontecimientos sólo mediatamente son suyos, y la duración de la vida individual en ningún caso basta para los grandes desarrollos” (Montero 1962, 14). Todavía más significativa resulta su evidente aproximación a los postulados marxistas. Así, no solo renunció a sus viejas diatribas contra el materialismo histórico, sino que ahora aceptaba la validez de (algunos de) sus principios para explicar uno de sus conceptos preferidos, el imperialismo.

Para comprender esos cambios, es necesario volver la vista hacia la biografía de Montero. En este sentido, ya comentábamos al principio que a mediados de la década de 1950 sus ímpetus fascistas se fueron enfriando, hasta el punto de revisar viejas ideas de juventud, relacionadas con el marxismo y el galleguismo. Como señalaba Núñez, en una afortunada expresión, en aquella época Montero hizo “las paces intelectualmente con el marxismo” (Núñez 2012, 182). Así se aprecia, por ejemplo, en una conferencia dictada en 1961, en el marco de un curso sobre *Humanidades y problemas contemporáneos*, donde ensalzaba las teorías marxistas de la cultura, la aspiración soviética a integrar técnica, ciencia y pensamiento o la teoría del conocimiento de Lenin (que vinculaba con el tomismo) (Montero 1962, 19s.). De manera similar, en un texto inédito, titulado *La evolución ideológica del mundo comunista*, fechado entre 1963 y 1965, volvía a reivindicar la figura de Lenin y del comunismo ruso, del que afirmaba que “hunde sus raíces y se nutre de la misma savia cultural que cualquiera de las grandes creaciones del Occidente” (citado en Núñez 2012, 182).

Es esta información sobre la trayectoria intelectual de Montero la que nos permite comprender por qué en 1955 ya no describía el mundo mesopotámico como un crisol de culturas superiores e inferiores, de reyes legendarios que sintetizaban la espiritualidad de un pueblo, de estados militaristas liderados por caudillos heroicos que forjaban grandes imperios universales, buscando extender a gran escala supuestos valores éticos. Su lugar, en buena medida, estaba ocupado ahora por la economía, y por procesos de larga duración anteriormente negligidos. En 1955 la imagen “fascistizada” de la historia antigua de Mesopotamia prácticamente había desaparecido de la mirada de Montero.

## 7. Conclusiones

José María Blázquez, al glosar la figura de su maestro Montero, recurría a una anécdota para destacar la extraordinaria amplitud de sus conocimientos (Blázquez 1988, 7s.). Así, durante el franquismo, cuando alguna empresa editorial se proponía

tratar algún tema “exótico” dentro de las humanidades hispánicas, como podían ser la filosofía china o la literatura sánscrita, la solución siempre era recurrir a Montero, el único por aquel entonces capaz de abordar con solvencia semejantes desafíos. Esa amplitud de horizontes intelectuales es una característica fundamental para comprender al personaje, y para entender también por qué, en diversas ocasiones, abordó cuestiones relacionadas con el Próximo Oriente Antiguo, aunque ese fuera un ámbito que quedase lejos de sus temas preferidos de investigación.

Ciertamente, Montero no disponía de una formación especializada que le permitiera enfrentarse directamente al Antiguo Testamento, los textos cuneiformes o los jeroglíficos egipcios, por lo que sus aproximaciones a la materia tan solo podían tener forma de síntesis. Pero Montero era un historiador singular, incapaz de abordar un tema sin dejarle su impronta, sin impregnarlo con sus ideas, con su particular visión de la historia. De ahí que merezca la pena el análisis realizado en estas páginas, puesto que la imagen que Montero transmitió de Israel, Egipto y Mesopotamia no era un simple refrito de los trabajos de otros. La suya era una visión muy personal, única, poseedora de un verdadero valor historiográfico, testimonio de una trayectoria intelectual y de un tiempo histórico.

En *Conceptos fundamentales* esa imagen del antiguo Oriente denotaba el fervor fascista de Montero en aquellos momentos. Líderes geniales y heroicos, masas omitidas o secundarias, voluntades imperiales, exclusión de la historia económica, culturas superiores e inferiores, espiritualidades exacerbadas, exaltación del militarismo... Todos esos elementos convivían de forma explícita a lo largo de aquellas páginas.

No obstante, como veíamos, *Conceptos fundamentales* no fue su última palabra al respecto. Su visión de Mesopotamia expuesta en 1943 no se convirtió en dogma. Evolucionó de manera evidente, y lo hizo por unos caminos aparentemente imprevistos, siguiendo los pasos que marcaba la propia trayectoria intelectual de nuestro protagonista. Reconciliado con sus propios fantasmas, Montero redefinió al héroe en 1955. Un Gilgameš espiritual, heroico, culmen de una venerable tradición cultural, dio paso a un Sargón mucho más complejo, también excepcional, pero incapaz de moldear el mundo de acuerdo con su voluntad, condicionado como estaba por factores económicos y estructurales que iban más allá de su propia capacidad de intervención, de su propia iniciativa y creatividad. El héroe seguía presente en su obra, pero ya no era un superhombre, forjador de nuevas y originales síntesis. Personaje de leyenda. El héroe de Montero se había convertido en un ser de carne y huesos.



*Bibliografía*

- Álvarez, A. 2002: *El Antisemitismo en España. La imagen del judío (1812-2002)*. Madrid.
- Blázquez, J. M. 1988: “Introducción”. En S. Montero Díaz: *Estudios de historia antigua y medieval*. Madrid, pp. 7-11.
- Blázquez, J. M. / Martínez-Pinna, J. 1989: “Introducción”. En J. M. Blázquez / J. Martínez-Pinna (eds.): *Estudios sobre la antigüedad en homenaje al profesor Santiago Montero Díaz*. Madrid, pp. 11-13.
- Bravo, G. 1988: “Introducción”. En S. Montero: *Estudios sobre pensamiento antiguo e historiografía*. Lleida, pp. 9-26.
- Canfora, L. 1991: *Ideología de los estudios clásicos*. Madrid.
- Chapoutot, J. 2013: *El nacionalsocialismo y la antigüedad*. Madrid.
- Childe, V. G. 1942: *What happened in history*. Harmondsworth.
- Christ, K. 1982: *Römische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft*. Múnic.
- 1990: *Neue Profile der Alten Geschichte*. Darmstadt.
- 1993: *Zum Caesarbild der faschistischen Epoche*. Berlín.
- Colla, E. 2007: *Conflicted Antiquities: Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity*. Durham.
- Del Olmo, G. 2012: “Descubrimiento del Oriente Antiguo y su impacto cultural en Occidente”. En A. Agud et al. (eds.): *Séptimo Centenario de los Estudios Orientales en Salamanca*. Salamanca, pp. 139-151.
- Duplá, A. 1999: “Clasicismo y fascismo: líneas de interpretación”. En M. Consuelo / A. Morán / R. M. Iglesias (eds.): *Contemporaneidad de los clásicos en el umbral del tercer milenio: actas del congreso internacional de los clásicos*. Murcia, pp. 351-359.
- 2004: “Santiago Montero Díaz. Un itinerario historiográfico singular”. En S. Montero: *De Caliclés a Trajano. Estudios sobre historia política del mundo antiguo*. Pamplona, pp. IX-XC.
- 2015: “La Roma del fascismo”. En L. Sancho (ed.): *La antigüedad como paradigma: espejismos, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos*. Zaragoza, pp. 137-160.
- Foster, B. R. 2015: *The Age of Agade. Inventing Empire in Ancient Mesopotamia*. Londres / Nueva York.
- Green, S. 1981: *Prehistorian: A Biography of V. Gordon Childe*. Wiltshire.
- Harris, D. R. (ed.) 1994: *The Archaeology of V. Gordon Childe*. Londres.
- Herranz, L. 1994: *Edad Media e Imperio. El pasado hispánico y la ideología* (Tesis de licenciatura inédita). Universidad de Málaga.

- Jeffreys, D. G. 2003: *Views of Ancient Egypt Since Napoleon Bonaparte: Imperialism, Colonialism and Modern Appropriations*. Londres.
- Losemann, V. 1977: *Nationalsozialismus und Antike*. Hamburgo.
- 1999: “The nazi concept of Rome”. En C. Edwards (ed.): *Roman Presences. Receptions of Rome in European Culture, 1789-1945*. Cambridge, pp. 221-235.
- Lull, V. 2007: “En l’estela de V. Gordon Childe (1892-1957)”, *Cota Zero* 22: 22-31.
- Martínez-Pinna, J. 1980: *Los orígenes del ejército romano: estudios de las formas premilitares en su relación con las estructuras sociales de la Roma más primitiva*. Madrid.
- 1997: “Santiago Montero Díaz: Una aproximación historiográfica”. En V. Alonso Troncoso (ed.): *Ferrolterra galaico-romana*. Ferrol, pp. 221-232.
- Mas, S. 2014: *Alemania y el mundo clásico (1896-1945)*. Madrid / México D.F.
- 2015: “Roma nacionalsocialista”. En L. Sancho (ed.): *La antigüedad como paradigma: espejismos, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos*. Zaragoza, pp. 161-186.
- Mazza, M. 1978: “Nazionalismo e storia antica”, *Studi Romani* XXVI/2: 145-160.
- Michalowski, P. 1993: “Memory and Deed: The Historiography of the Political Expansion of the Akkad State”. En M. Liverani (ed.): *Akkad, the first world empire*. Padua, pp. 69-90.
- Montero Díaz, S. 1927: “Colón y Judea”, *Vida gallega* 20/05/1927: 8-10.
- 1940: *La Universidad y los orígenes del Nacional-Sindicalismo*. Murcia.
- 1943a: *Historia Universal Antigua y Media. Conceptos fundamentales*. Madrid.
- 1943b: *Idea del imperio*. Madrid.
- 1944: *Alejandro Magno*. Madrid.
- 1948: *Historiografía*. Madrid.
- 1955: “El Estado Universal de Trajano”, *Estudios Clásicos* 14: 10-24.
- 1962: *El concepto de cultura y su crisis actual*. Santander.
- Montero Herrero, S. 1989: “Publicaciones del profesor Santiago Montero Díaz”. En J. M. Blázquez / J. Martínez-Pinna (eds.): *Estudios sobre la antigüedad en homenaje al profesor Santiago Montero Díaz*. Madrid, pp. 15-21.
- Moreno, J. C. 2014: “The cursed discipline? The peculiarities of Egyptology at the turn of the 21st century”. En W. Carruthers (ed.): *Histories of Egyptology: Interdisciplinary Measures*. Londres, pp. 50-63.
- 2015: “Un mito tenaz: el Egipto antiguo o el paraíso perdido en la obra de los egiptólogos de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX”. En R. Da Ri-

- va / J. Vidal (eds.): *Descubriendo el Antiguo Oriente. Pioneros y arqueólogos de Mesopotamia y Egipto a finales del s. XIX y principios del s. XX*. Barcelona, pp. 103-122.
- Nicholson, P. T. 2010: "'Other than'—Egyptology as Science? A Selective History". En J. Cockitt / R. David (eds.): *Pharmacy and Medicine in Ancient Egypt*. Oxford, pp. 122-126.
- Núñez, X. M. 2012: *La sombra del César. Santiago Montero Díaz, una biografía entre la nación y la revolución*. Granada.
- Perelli, L. 1977: "Sul culto fascista della 'romanità'", *Quaderni di Storia* 5: 197-224.
- Plácido, D. 1972: *La polis en el pensamiento de Protágoras*. Universidad Complutense de Madrid.
- Rebenich, S. 2001: "Alte Geschichte in Demokratie und Diktatur: Der Fall Helmut Berve", *Chiron* 31: 457-496.
- 2005: "Nationalsozialismus und Alte Geschichte". En I. Stark (ed.): *Elisabeth Charlotte Welskopf und die Alte Geschichte in der DDR*. Stuttgart, pp. 42-64.
- Redford, D. B. 2008: "History and Egyptology". En R. H. Wilkinson (ed.): *Egyptology Today*. Cambridge, pp. 23-35.
- Schneider, T. (ed.) 2012: *Egyptology from the First World War to the Third Reich: Ideology, Scholarship, and Individual Biographies*. Leiden / Boston.
- Sedra, P. 2004: "Imagining an imperial race: Egyptology in the service of Empire", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24: 249-259.
- Trigger, B. G. 1980: *Gordon Childe. Revolutions in Archaeology*. Londres.
- Van Seters, J. 1994: *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*. Louisville.
- Vernus, P. 2013: "Égyptologie: une discipline aux prises avec l'exceptionnelle valorisation sociétale de son objet". En S. Bickel et al. (eds.): *Ägyptologen und Ägyptologien zwischen Kaiserreich und Gründung der beiden deutschen Staaten*. Berlin, pp. 457-480.
- Vidal, J. 2013: *Diccionario biográfico del Orientalismo Antiguo en España*. La Coruña.
- 2014: "Bosch Gimpera y Gordon Childe: una controversia ideológica", *Revista d'Arqueologia de Ponent* 24: 75-80.
- Vilar, V. 2015: "Informe y espíritu de la Casa de Santiago". En J. M. Sánchez / J. A. Calvo (eds.): *La Casa de Santiago en Jerusalén. El Instituto Español Bíblico y Arqueológico en Tierra Santa*. Estella, pp. 111-122.
- Wulff, F. 2001: "La creación de la historia antigua en España en los años sesenta. Un proyecto de investigación". En: *Homenaje al profesor Montenegro*. Valladolid, pp. 185-189.

Wulff Alonso, F. / Álvarez Martí-Aguilar, M. (eds.) 2003: *Antigüedad y franquismo (1936-1975)*. Málaga.

# Jerusalén y Atenas en el pensamiento político de Leo Strauss

César Sierra Martín\* – Università della Calabria

## 1. Breve introducción biográfica

Con ocasión de la presente reflexión sobre el conflicto árabe-israelí y la justificación del estado de Israel en la historia antigua, tenemos intención de abordar la conocida metáfora de Leo Strauss: Atenas y Jerusalén como pilares de Occidente. Sin embargo, consideramos necesario proporcionar algún dato biográfico antes de entrar en materia.<sup>1</sup> El filósofo Leo Strauss (1899-1973) nació en la villa de Kirchhain en Hesse (Alemania) en el seno de una familia judía ortodoxa.<sup>2</sup> Sabemos que Strauss comenzó su educación en el *Gymnasium Philippinum* cerca de Marburgo, tras el cual ingresó en la universidad de esa misma ciudad y posteriormente en Hamburgo donde entró en contacto con Ernst Cassirer, quien será su director de

\* Quisiera agradecer la amable invitación del prof. Jordi Vidal a formar parte de este interesante proyecto (2015RICIP00003). Asimismo, la investigación se ha llevado a cabo gracias al programa de ayudas posdoctorales Beatriu de Pinós de la Generalitat de Catalunya (2014 BP-A 00034).

1. Utilizaremos principalmente la biografía propuesta por Steven B. Smith (Smith 2009) y los interesantes apuntes de Tanguay 2003 y Armon 2010, 174.

2. El judaísmo de Strauss partía de una aceptación de la ley divina que le confirió una espiritualidad particular (Momigliano 1977 (1980), 842).

tesis.<sup>3</sup> Tras obtener el grado de doctor, en 1922 pasó un año en Friburgo donde conoció a Edmun Husserl y su asistente en aquel entonces, Martin Heidegger. En este periodo Strauss se dedicó a temas vinculados al judaísmo, que despertaron el interés de Julius Guttman, quien le propuso como asistente de investigación en la Academia para la ciencia del judaísmo en Berlín. Aquí entabló relación con el también filósofo Gershom Scholem y trabajó sobre el pensamiento de Spinoza.<sup>4</sup> A partir de octubre de 1932 dejará Alemania gracias a una beca de la fundación Rockefeller para continuar sus estudios en París donde conocerá al arabista Louis Massignon.<sup>5</sup> En este inicio de los años treinta Strauss tenía intención de trasladarse a Jerusalén, donde enseñaba su amigo Scholem. Quizás por ello comenzó a estudiar al pensador judío Maimónides, publicando un volumen con título: *Philosophy and Law. Essays Toward the Understanding of Maimonides and His Predecessors* (1935).<sup>6</sup> Pese a los intentos de Scholem, Strauss no consigue incorporarse como profesor en la Universidad de Jerusalén y en 1934 se traslada a Inglaterra. Un año después es aceptado en el Sidney College de Cambridge donde estudiará a Hobbes, publicando en 1936 el volumen: *The Political Philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*; que tendrá una notable aceptación.<sup>7</sup> En 1938 la persecución contra la población judía se recrudece y Strauss emigra a Estados Unidos donde desarrollará su magisterio en la New School for Social Research de Nueva York.<sup>8</sup> A partir de aquí Strauss comienza a estudiar el esoterismo y la escritura bajo censura, lo cual cristaliza en un artículo titulado *Persecution and the Art of Writing*, que décadas más adelante inspirará un volumen homónimo. En este trabajo, el filósofo profundiza sobre la forma esotérica de escritura de los autores antiguos que debían esconder sus auténticos pensamientos e ideas. En esta línea recupera los estudios sobre Sócrates. La etapa en Estados Unidos es fecunda en trabajos que establecen un

3. Pero no su inspiración intelectual. La influencia de pensadores como Hermann Cohen o Martin Heidegger marcaron decisivamente sus años de juventud; véase Smith 2009, 14 y López Barja 2015, 192.

4. La relación con Scholem se interrumpe en 1923 cuando éste parte hacia Israel para enseñar misticismo judío (Smith 1993, 209). También tuvo relación con otros pensadores influyentes como Walter Benjamin, véase Esposito 1998, x. No tenemos muchos detalles sobre esta etapa en la vida de Strauss, la información más completa quizás la proporcione Smith 2009, 16-17.

5. Su hermanastro Paul Kraus también era arabista. Todo ello condujo a un interés por la filosofía árabe de época medieval (Smith 2009, 18).

6. Donde Strauss desarrolla una línea contraria a la propuesta por Guttman. En el texto anotamos la traducción inglesa del original alemán de 1935 (Strauss 1935 (1987)).

7. El pensamiento de Hobbes supondrá la ruptura definitiva entre antigüedad y modernidad, más detalles en Smith 2009, 22.

8. Más detalles en Bloom 1974, 373.

diálogo entre antigüedad y modernidad. Un buen ejemplo de ello es el libro *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero* de 1948, donde Strauss propone que la perversidad del totalitarismo moderno superó ampliamente la alcanzada por las formas de gobierno unipersonales de la antigüedad.<sup>9</sup> Desde 1949 hasta 1968 (año de su jubilación) enseñará Filosofía política en la Universidad de Chicago. Finalmente, cierra su etapa académica una breve estancia en California (Claremont McKenna College) y los tres años de magisterio en el St. Johns College de Annapolis (1970-1973), que finalizan abruptamente con su fallecimiento en 1973.<sup>10</sup>

## 2. Breve introducción al pensamiento de Leo Strauss

Para definir el pensamiento de Strauss la crítica moderna ha utilizado epítetos como esotérico, radical o extremo, pedante, reaccionario, anti-liberal, retrógrado, sionista...<sup>11</sup> No cabe duda de que las obras de Strauss no dejan indiferente al lector, especialmente por sus argumentos tortuosos y complejos. Para lo que aquí nos ocupa, destacamos que uno de los pilares fundamentales de su pensamiento político es el rechazo al liberalismo y la defensa del sionismo. Este punto de partida descansa sobre una premisa que nos parece acertada: los estados liberales modernos no son neutrales respecto a la religión, aunque se definan como laicos.<sup>12</sup> Este dilema teológico-político acaparó la atención de Strauss desde su juventud, abordándolo desde su condición de judío alemán y conectando dicha problemática con los atroces sucesos de la Europa del siglo XX. Para Strauss, la solución al problema de la integración de los judíos en los estados liberales pasaba por la creación de un espacio político donde expresar libremente su religión y costumbres. No obstante, Strauss no entendió el sionismo como un movimiento exclusivamente de emancipación política sino como una tendencia cultural cuyo objetivo era restaurar el honor del pueblo judío.<sup>13</sup> Bajo esta premisa interpretó el sionismo como un retorno hacia la tradición que los judíos habían abandonado al sumergirse en la moderni-

9. Seguimos en este punto a Smith 2009, 28.

10. Este breve esbozo se debe ampliar con los datos recogidos en Bloom 1974; Momigliano 1977 (1980); Tanguay 2003; Smith 2009 y López Barja 2015, con bibliografía actualizada.

11. Véase el desarrollo de estos y similares apelativos en Bloom 1974, 379; Momigliano 1977 (1980), 120; Smith 1993, 210; Bague 1998, 248; Esposito 1998, vii; Batnitzky 2005, 106 y López Barja 2015, 193-196.

12. Más detalles en Morgan 1981, 349.

13. El filósofo entendía que los estados liberales modernos eran incapaces de eliminar o frenar la discriminación contra la población judía que vivía humillada (Tanguay 2003, 32).

dad. El sionismo era renovación a través de la tradición.<sup>14</sup> Una tradición religiosa entendida según una serie de conocidos axiomas: 1) Dios creó el mundo y es fuente de todo tipo de prodigios, 2) Dios creó las especies y al ser humano (primero Adán y después Eva), 3) Moisés creó la *Torah* por inspiración divina, 4) el alma es inmortal y 5) la resurrección de los cuerpos tendrá lugar tras el fin de los tiempos.<sup>15</sup> Por tanto, Strauss pensaba que el judaísmo debía reencontrarse consigo mismo y recuperar la *Torah*. Dicha tradición había sido asediada y, en parte, derrotada por el pensamiento científico nacido de la Ilustración. Un pensamiento abrazado por gran cantidad de judíos no ortodoxos que se habían decantado por la razón y abandonado la fe. Por este motivo Strauss abordó de forma recurrente el estudio y relectura de la Biblia como fuente para renovar la espiritualidad judía.<sup>16</sup> En este sentido, el texto bíblico queda definido como una fuente de sabiduría que posee una dinámica propia y a menudo interpretada desde el escepticismo. Por poner un ejemplo, la distinción entre mito e historia es un elemento común entre la crítica moderna pero artificial y ajeno a la Biblia, según Strauss.<sup>17</sup> De igual manera, abordó la cuestión de los milagros bíblicos, jamás considerados como ‘milagros’ en la Biblia y tajantemente rechazados por la intelectualidad moderna. En consecuencia, los intelectuales debían aprender a leer la Biblia y desentrañar su sabiduría. Lo anterior nos devuelve al análisis de la escritura esotérica o, dicho de otra forma, el arte de descubrir las ideas que no podían ser expresadas abiertamente. Es el tema de su libro: *Persecution and the Art of Writing*. Dicha técnica se aplica a la lectura de la Biblia, Spinoza, Maimónides, Platón o Jenofonte entre otros, confiriendo a Strauss una percepción mística de tales autores y textos.<sup>18</sup> Se trata de un conocimiento al alcance de pocas personas y que confiere al intelectual un papel social dominante y arcano, que parte del presupuesto que la filosofía no es algo que pueda socializarse.

Por tanto, en el universo straussiano, la Biblia era un texto incomprendido y atacado por un racionalismo concebido como un conocimiento espurio. En el centro de esta cuestión estaban los cambios acaecidos en el siglo XVII que desembocaron en la aparición de la ciencia natural y el racionalismo. Para estos pensadores

14. En cambio rechazaba el sionismo de raíz romántica y liberal, que consideraba una deformación de la tradición (Tanguay 2003, 36-37).

15. Por supuesto, proponemos una sencilla glosa para definir sucintamente dicha tradición. Más detalles en Tanguay 2003, 37.

16. Lo cual puede seguirse en Luz 2005.

17. Strauss 1967 (1983), 150-151.

18. El filósofo capta el conocimiento que los escritores no reflejan directamente pero con algún objetivo concreto: desenmascarar a Spinoza o aprender a leer la Biblia; véase Sales / Montserrat 1991, 40-41.



racionalistas la tradición debía ser revisada y, por qué no, criticada. Para Strauss, uno de los detractores más acérrimos de la Biblia fue Baruch Spinoza, quien dedicó toda su obra a censurar abiertamente todas las formas de teología bíblica ortodoxa.<sup>19</sup> Predecesores de Spinoza fueron Niccolò Maquiavelo y Thomas Hobbes que completarían la tríada de ateos combatida intelectualmente por Leo Strauss.<sup>20</sup> Por todo ello, Strauss rechazó a estos filósofos (y al ateísmo en general) así como la tradición derivada de la Ilustración, particularmente la filosofía política.<sup>21</sup> De esta última concepción surge la tendencia straussiana a confrontar la Ilustración con el pensamiento antiguo y medieval, considerando siempre superiores a estos últimos.<sup>22</sup> Siempre según el autor, la idea de progreso derivada de la Ilustración constituye el ‘problema de la modernidad’, que parte de la decepción de Strauss y muchos intelectuales con el progreso técnico.<sup>23</sup> Se configura así la tríada religión, política y ciencia que acapara el pensamiento de Strauss.

Con el ánimo de profundizar sobre el ‘problema de la modernidad’, Strauss toma el pensamiento medieval como paradigma. Siguiendo este esquema cobra protagonismo el estudio de la recepción de pensadores clásicos como Aristóteles en el mundo árabe, notablemente en Avicena, al-Razi y Farabi.<sup>24</sup> A su vez estos pensadores constituirían el fundamento del que partirá Maimónides.<sup>25</sup> El filósofo cordobés centra los esfuerzos de Strauss desde el inicio, tomando forma en el temprano volumen: *Philosophy and Law. Essays Toward the Understanding of Maimonides and His Predecessors*. Desde nuestro punto de vista, se trata de un libro

19. Al respecto véase Sales / Montserrat 1991, 29.

20. Momigliano 1967 (1969), 124-125.

21. Momigliano 1967 (1969), 117.

22. La idea de superioridad o inferioridad entre mundo antiguo y moderno no fue una peculiaridad de Leo Strauss. Sobre este particular, recordamos el interesante debate iniciado por Benedetto Croce en 1931 acerca de la libertad de los antiguos y los modernos, con título: *Constant e Jellinek: intorno a la differenza tra la libertà degli antichi e quella dei moderni*, que recupera opiniones de autores del siglo XIX. El trabajo de Croce generará una interesante discusión en la escuela del historiador romano Gaetano De Sanctis. Véanse más detalles en Tessitore 2000, 26ss. y Sierra 2016, 18ss.

23. La decepción de una parte de la intelectualidad europea hacia el progreso y la ciencia tras las guerras del siglo XX es una cuestión bien conocida. En España, Miguel de Unamuno lo glosó en su famoso: “¡Qué inventen ellos!”, sentencia contenida en un diálogo entre dos personajes (Román y Sabino) que se puede seguir en el artículo *El pórtico del templo* de 1906; véanse referencias y comentario en Baños 2007. Todo ello es expresión de un pensamiento retrógrado cimentado en una dura experiencia vital.

24. Bague 1998, 239.

25. El estudio del pensamiento árabe busca recuperar el pensamiento judío medieval (Batnitzky 2005, 114).

determinado por la dicotomía entre religión (o revelación) y razón. Aquí Strauss parte de una tradición judaica-ortodoxa basada en la Biblia y la inmutabilidad de las leyes divinas para abordar velozmente la pugna entre ciencia y religión por apoderarse de la verdad.<sup>26</sup> La ciencia es atea y alcanza tal estado en virtud de un proceso que tiene su origen en el epicureísmo antiguo y su búsqueda de la felicidad; dicho estado de ánimo deviene idealismo en los siglos XVI y XVII. Finalmente, esta deformación radical del epicureísmo termina rechazando a Dios y la revelación.<sup>27</sup> El argumento se cierra asegurando que el ateísmo sólo es válido desde la aceptación de la Biblia, que permite el creer o no creer en Dios.<sup>28</sup> De esta forma, el pensador sitúa en el centro del debate la cuestión de la revelación como eje vertebral de la tradición judía. Según Strauss, para acercarse desde la filosofía moderna a la Biblia no era necesario renunciar a la revelación ni a la idea del origen del universo. Ahora bien, la interpretación que se alcanza sería errónea si dicho acercamiento se produce desde una óptica que prejuzga la superioridad del pensamiento moderno sobre el antiguo.

La idea de revelación toma muchas direcciones en el pensamiento de Leo Strauss y no se reduce a distanciar el pensamiento científico y el religioso. En este sentido la revelación conecta a Maimónides con el pensamiento griego clásico a través de la interpretación que hicieron de Aristóteles los pensadores árabes.<sup>29</sup> Los aristotélicos árabes, los *Falāsifa*, pensaban que la profecía conformaba la perfección intelectual y de la naturaleza humana. Un proceso que para los *Falāsifa* y Maimónides provenía del aristotelismo y apuntaba hacia las cualidades sobrehumanas del intelecto.<sup>30</sup> El destinatario del mensaje divino transmitido mediante la revelación es el profeta, que gracias al poder de su imaginación podía percibir el futuro. Esta capacidad imaginativa presentaba tres funciones básicas: 1) proteger las impresiones de las cosas de los sentidos, 2) combinar estas impresiones y 3) reproducir las cosas de los sentidos.<sup>31</sup> El profeta y la revelación es el nexo entre el pensamiento judío, el árabe y pagano-griego. El profeta es un maestro de moral perfecta, un líder cuya acción política conduce al establecimiento de una legislación.

26. Strauss 1935 (1987), 7.

27. Adquiere la ciencia (= Ilustración) en el esquema straussiano una fuerte esencia epicureista (Strauss 1935 (1987), 16).

28. Strauss 1935 (1987), 19.

29. Véase Strauss 1935 (1987), 83, donde se insiste en la conexión entre revelación y la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

30. Más detalles Strauss 1935 (1987), 84-85.

31. Seguimos el argumento de forma literal (Strauss 1935 (1987), 92).

Por tanto, en el esquema straussiano, Maimónides constituye la fuente del racionalismo judío porque respeta las más profundas creencias del pueblo judío basadas en la revelación. Pero la cuestión no estriba en exaltar una feliz comunión entre mundo árabe y judío sino en denunciar que fue el cristianismo quien se apartó del pensamiento medieval y avanzó hacia el secularismo. En otras palabras, desde el mundo cristiano se llegó al racionalismo, al ateísmo y la Ilustración.<sup>32</sup> Todas estas ideas que sucintamente hemos ido desgranando tomarán forma en la metáfora Jerusalén y Atenas, que abordaremos en el siguiente apartado.

No quisiéramos cerrar este breve repaso al pensamiento de Strauss sin abordar la importancia del autor como inspiración del movimiento denominado neoconservadurismo. Curiosamente, Strauss en vida no era tan conocido como tras su muerte y ello es debido a la influencia de sus ideas en los sectores neoconservadores estadounidenses (o neocon).<sup>33</sup> Los neocon son un grupo afín a la ideología conservadora propia de los gobiernos de Reagan o Bush hijo, cuyas ideas alcanzan la política, la cultura y los valores morales. Definir a este grupo es una tarea complicada porque no se trata de un colectivo con principios programáticos sino, más bien, de un grupo de presión o lobby.<sup>34</sup> Los inicios de los neocon deben situarse en el City College de Nueva York sobre los años treinta del pasado siglo pero no fue hasta el ascenso del presidente Reagan cuando cobraron importancia.<sup>35</sup> Como todos sabemos, la ideología neocon fue el pilar de la administración Bush y su idea moralista (y agresiva) de la política exterior.<sup>36</sup> Con todo, la influencia ideológica de Leo Strauss en los neocon se produce a través de sus discípulos. Destacan Allan Bloom y Paul Wolfowitz pero otros alumnos están muy bien posicionados en el sistema universitario de Estados Unidos. Obviamente, la defensa de Strauss de los valores de Occidente (incluyendo la Biblia), la educación y el retorno a la tradición (y la familia) son pilares sobre los que descansa el movimiento neocon. Aunque hay otros factores de su pensamiento, como la crítica al liberalismo o incluso una visión concendeciente con el mundo árabe, que no coinciden con los de dicho movimiento.<sup>37</sup> Por tanto, es posible que la influencia de Strauss en los neocon se haya magni-

32. Cuestión bien advertida y trabajada en Batnitzky 2005, 116ss.

33. Al respecto véase por ejemplo Zuckert 2009, Armon 2010 y López Barja 2015.

34. Los neocons dirigen diarios, organizan congresos y seminarios donde participan importantes personajes de la política estadounidense; véase López Barja 2015, 190.

35. En esta definición seguimos como referencia el trabajo de López Barja 2015, 185-192.

36. Está por ver cuál será su papel en la nueva administración Trump. Sobre el auge de los 'strausians' en los años previos a la guerra de Irak (2003), véase Zuckert 2009, 263.

37. Recordamos que el pensamiento de Strauss podría identificarse con un retorno a la filosofía premoderna (Pippin 1992, 449-450).

ficado.<sup>38</sup> En cualquier caso la etiqueta de ‘straussians’, muy utilizada para designar a los seguidores académicos de Strauss, es tan difusa o más que la de neocon.<sup>39</sup> En consecuencia, pensamos que tales categorías deben tomarse con precaución así como la herencia straussiana del movimiento neocon.<sup>40</sup>

### 3. Conclusión: Jerusalén, Atenas y el legado de Strauss

La metáfora de Atenas y Jerusalén en época moderna se remonta hasta el trabajo de Lev Shestov, que incluso la utilizó como título de su libro; *Athènes et Jérusalem* de 1938.<sup>41</sup> Las dos ciudades representan dos culturas y, por tanto, sendas formas de ver el mundo. En el caso de Leo Strauss, documentamos la primera utilización de esta metáfora en una carta escrita a Karl Löwith el 15 de agosto de 1948. Allí comunica a su amigo la intención de preparar una conferencia bajo el título *Jerusalén y Atenas*, de cuyo contenido no tenemos constancia escrita.<sup>42</sup> No será hasta 1954 cuando retome el asunto, en una comunicación que tuvo lugar en Jerusalén, aunque la versión escrita de esta idea no verá la luz hasta 1967 en un artículo titulado: *Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections*.<sup>43</sup> Al inicio de esta reflexión, Strauss sugiere que todas las esperanzas modernas (positivas y negativas) están fundadas en la experiencia del pasado. Para los hombres occidentales, continúa Strauss, dichas expectativas están determinadas por dos ciudades: Jerusalén y Atenas.<sup>44</sup> Por tanto, el hombre moderno es producto del pensamiento griego y de la Biblia, motivo por el cual propone un estudio combinado de ambas culturas. Según Strauss, la peculiaridad de los griegos fue su búsqueda de la supremacía, la excelencia y la distinción. Mientras que la particularidad de los hebreos era la devoción y protección de la familia.<sup>45</sup> Obviamente, nos parece una metáfora forzada desde la modernidad puesto que Jerusalén y Atenas no tienen sentido sin Occidente. Se trata entonces de una alianza simbólica con la intención de presentar a los

38. Coincidimos en este punto con Armon 2010, 174.

39. Como ha demostrado Zuckert 2009.

40. La influencia del pensamiento de Strauss en el movimiento neocon es patente pero al entrar en los detalles de la misma hay que actuar con prudencia.

41. Esposito 1998, xvii. Por otro lado, algunos críticos modernos sostienen que la dicotomía entre Atenas y Jerusalén se remonta a Tertuliano en el siglo II d.C.; véase Brague 1998, 235. En cambio Strauss se inspiró en Hermann Cohen (Strauss 1967 (1983), 167).

42. Más detalles en Tanguay 2003, 223-224.

43. Ahora recogido en el volumen póstumo *Studies in Platonic Political Philosophy*. Más información sobre esta trayectoria en Brague 1998, 236 y Tanguay 2003, 224.

44. Strauss 1967 (1983), 147.

45. De ahí la prohibición del incesto (Strauss 1967 (1983), 148).

hebreos como parte de Occidente. En esta ecuación, el punto de unión entre el judaísmo y el mundo Occidental es la Biblia y por ello Strauss arremete de nuevo contra aquellos intelectuales críticos con las sagradas escrituras.<sup>46</sup> Desde la óptica straussiana, la Biblia es un texto accesible al creyente y al profano pero siempre con un sentido propio de lo que significa sabiduría.<sup>47</sup> Las parábolas bíblicas no son mitos sino parte de la memoria del pueblo de Israel que esconde un conocimiento arcano. Por ejemplo, Strauss aborda el famoso relato sobre la torre de Babel (*Génesis* 11) que representa a la humanidad unida en la construcción de una torre que alcanzara el cielo.<sup>48</sup> Ahora bien, como todo ello le pareció a Dios un acto de soberbia confirió a los humanos distintos idiomas para crear la confusión y desbaratar el proyecto. Para Strauss esta parábola esconde una enseñanza sobre la diversidad política donde cada pueblo se definía por su idioma. Estaríamos entonces ante una metáfora sobre el origen de las naciones. De entre todas estas naciones sólo el pueblo de Israel fue escogido por Dios para ser bendecido con la tierra prometida, Canaán.<sup>49</sup> Como es sabido, el pacto de Dios con el pueblo de Israel parte del compromiso de Abraham, quien demostró su fe cuando Yahvé le pidió sacrificar a su hijo Isaac. Este es el origen de la nación escogida.<sup>50</sup> Por tanto, el conocimiento contenido en la parábola de Babel nos devuelve a la relación entre religión y estado, dibujando incluso el perfil político de Dios. El pueblo de Israel era la nación elegida con acceso legítimo y divino a un territorio. Todo ello proclamado en 1967 tenía una lectura política muy concreta dentro del conflicto que mantenía el estado de Israel con sus vecinos árabes.<sup>51</sup> Política, religión e historia antigua se dan la mano para fundamentar las acciones de Israel desde la óptica sionista.

Una vez definida la esencia del pueblo judío a través del conocimiento bíblico, el autor modifica el rumbo hacia la tradición griega. Cabe mencionar que la relación que Strauss teje entre la Biblia y la tradición judía con el pensamiento griego es muy abstracta. Comienza abruptamente analizando la *Teogonía* de Hesíodo para razonar encubiertamente sobre el creacionismo en la cultura griega. Como en los autores arcaicos e incluso entre los pensadores presocráticos no encuentra un

46. Partiendo nuevamente de Spinoza (Strauss 1967 (1983), 150).

47. De nuevo Strauss introduce al lector en la mística de la Biblia que se entiende como memoria de memorias (Strauss 1967 (1983), 151).

48. La Torre de Babel es un símbolo universal de amplísimo recorrido histórico; v. Montero-Fenollós 2008.

49. Strauss 1967 (1983), 159-160.

50. Strauss 1967 (1983), 162.

51. Recordamos la Guerra de los Seis Días entre Israel y sus vecinos de Jordania, Siria y Egipto.

vínculo claro, traslada su análisis a Platón.<sup>52</sup> Para reforzar esta conexión destaca un pasaje de *Leyes* que habla del cielo y la tierra (*Leyes* 905 a4-b2) en términos similares a como se aborda en los Salmos bíblicos (*Salmos* 139: 7-10).<sup>53</sup> Conexión fugaz y forzada donde se orienta al lector hacia la intuición de un único Dios creador del cielo y la tierra.<sup>54</sup> Cualquiera que se tome la molestia de revisar ambas referencias se percatará de que al inicio del pasaje de *Leyes* se concreta la existencia de una ley divina (o justicia divina); pero los dioses son varios y se anotan en plural. En los versículos de *Salmos* se aborda la omnipresencia de Dios en el cielo y en la tierra (incluido el inframundo). Se trata desde nuestro punto de vista de acercar ley o providencia divina griega y omnipresencia divina bíblica.<sup>55</sup> Todo ello aboca al lector a desentrañar un conocimiento que los textos no reflejan y, a la sazón, dicha lección sólo tiene valor desde el mundo moderno.<sup>56</sup> Como anotábamos anteriormente, pensamos que la metáfora entre Atenas y Jerusalén no tiene vigencia en la antigüedad.<sup>57</sup>

Strauss dejó la metáfora como una cuestión abierta e inconclusa, una reflexión sobre el conflicto teológico-político<sup>58</sup> y el problema de la ‘cuestión judía’. A modo de síntesis, podríamos decir que el problema del encaje judío en el mundo moderno descansa para Strauss en dos niveles: 1) territorial o falta de un espacio político donde poder desarrollar y poner en práctica la tradición heredada de la *Torah* y 2) la ausencia de una defensa intelectual bien articulada contra las tendencias que critican la ortodoxia judía y que en muchos casos provienen del propio judaísmo.<sup>59</sup> El mundo moderno straussiano parte de la victoria de la Razón (Atenas) frente a la Fe (Jerusalén) pero ello no obsta para que el autor dibuje un escenario donde no se

52. Según Strauss era el pensador griego más cercano a los postulados bíblicos (Strauss 1967 (1983), 165).

53. Bajo nuestro punto de vista la analogía es remota (Strauss 1967 (1983), 165).

54. Otro ejemplo de conexión poco concreta entre cultura griega y bíblica sería la relación de Zeus y Métis, parangonada al vínculo entre Biblia y sabiduría (Strauss 1967 (1983), 164).

55. No obstante se deja todo a la interpretación de lector. La divina providencia (τοῦ θεοῦ ἡ προνοία) en Platón y otros autores es una cuestión estudiada (en relación al *Protágoras* platónico véase Demont 1994) pero el vínculo con la teología bíblica es poco evidente desde nuestro punto de vista. De aquí el esoterismo con que a menudo se define el pensamiento de Strauss.

56. Se trata de una conjugación entre la verdad revelada de la Biblia y la verdad descubierta de los griegos; véase Esposito 1998, xvii.

57. O por lo menos no presenta un simbolismo tan enérgico como en la actualidad.

58. Coincidimos en este punto con la opinión de Lastra 2000, 185 y Altini 2010, 7.

59. Seguimos en este punto a Morgan 1981, 361.

debe elegir entre ambas ciudades.<sup>60</sup> En este sentido, el autor propone que el pensamiento premoderno es también racional y, a la vez, respetuoso con la tradición.<sup>61</sup> Obviamente en los estados liberales modernos domina la opinión contraria y progresista científicamente hablando, es decir, el mundo moderno ha optado por Atenas. Pero ello no conduce a que el autor enfoque sus escritos desde la denuncia de la pérdida de espiritualidad de Occidente. Al respecto, baste señalar que Strauss siempre arremetió contra la Ilustración y los mencionados pensadores ateos, esto es, Spinoza, Hobbes y Maquiavelo. La clave desde nuestro punto de vista era la necesidad de aliados que la causa sionista necesitaba (y necesita) para mantener su aspiración territorial en Oriente Próximo. Jerusalén y Atenas son los pilares de Occidente, luego el judaísmo es parte de Occidente y aliado suyo en el complejo panorama palestino. De este modo el autor confiere al judaísmo un valor histórico de bisagra entre el mundo cristiano y el mundo árabe. Si en época medieval los pensadores judíos ayudaron a los árabes a alcanzar su cénit como cultura, ahora podían hacer lo propio con el mundo occidental.<sup>62</sup>

Por consiguiente, el legado de Leo Strauss depositado en esta metáfora tiene una lectura política clara y favorable en lo esencial a las tesis sionistas. En cambio, la presentación del problema dentro de la conflictiva ecuación entre política, religión y ciencia deriva hacia el debate sobre la modernidad y su idea de progreso. Ciertamente, el decantarnos por Atenas conlleva la pérdida de un conocimiento, por ejemplo el bíblico, que cada vez nos resulta más distante y ajeno. En este sentido, un poco de Jerusalén en la actual Atenas ayudaría a percibir y comprender el problema árabe-israelí bajo otra óptica.

### *Bibliografía*

- Altini, C. 2010: “Il futuro degli antichi. Filosofia e politica in Leo Strauss”. En L. Strauss: *La città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone, Tucidide*. Génova / Milán, pp. 7-30.
- Armon, A. 2010: “Just before the ‘Straussians’: The Development of Leo Strauss’s Political Thought from the Weimar Republic to America”, *New German Critique*, 111 (3): 173-198.
- Baños, J. E. 2007: “Cien años de ¡Que inventen ellos! Una aproximación a la visión unamuniana de la ciencia y la técnica”, *Quark* 39-40: 93-99.

60. En otras palabras, Strauss rechaza que exista una oposición entre hebraísmo (Biblia) y Helenismo (Filosofía griega); véase Brague 1998, 236 y Tanguay 2003, 224.

61. Se trata de una idea de racionalismo bastante peculiar, como ha sugerido Smith 1993, 213.

62. Tesis bien defendida en Batnitzky 2005, 109-110.

- Batnitzky, L. 2005: “Leo Strauss’s Disenchantment with secular Society”, *New German Critique* 94(1): 106-126.
- Bloom, A. 1974: “Leo Strauss: September 20, 1899 – October 18, 1973”, *Political Theory* 2(4): 372-392.
- Brague, R. 1998: “Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss’s ‘Muslim’ understanding of Greek Philosophy”, *Poetics Today* 19 (2): 235-259.
- Demont, P. 1994: “Le Protagoras de Platon, Hérodote et la Providence”. En: *Actas del VIII congreso español de estudios clásicos, Madrid 23-28 de septiembre de 1991*. Madrid, pp. 145-158.
- Esposito, R. 1998: “Introduzione”. En: *Leo Strauss. Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell’occidente*. Turín, pp. vii-xliv.
- Lastra, A. 2000: *La naturaleza de la filosofía política, un ensayo sobre Leo Strauss*. Murcia.
- López Barja, P. 2015: “Leo Strauss y la Antigüedad Neocon”. En L. Sancho Rocher (coord.): *La Antigüedad como paradigma. Espejismos, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos*. Zaragoza, pp. 187-210.
- Luz, E. 2005: “How to Read the Bible According to Leo Strauss”, *Modern Judaism* 25(3): 264-284.
- Momigliano, A. 1967 (1969): “Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss”. En: *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, pp. 117-128.
- 1977 (1980): “In Memoriam- Leo Strauss”. En: *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, pp. 841-842.
- Montero Fenollós, J. L. 2008: “La Torre de Babel, Heródoto y los primeros viajeros europeos por tierras mesopotámicas”, *Historiae* 5: 27-50.
- Morgan, M. L. 1981: “The Curse of Historicity: The Role of History in Leo Strauss’s Jewish Thought”, *The Journal of Religion* 61(4): 345-363.
- Pippin, R. B. 1992: “The Modern World of Leo Strauss”, *Political Theory* 20 (3): 448-472.
- Sales, J. R. / Montserrat, J. 1991: *Introducció a la lectura de Leo Strauss. Jerusalem i Atenes*. Barcelona.
- Sierra, C. 2016: “Lo que se perdió en Queronea: la libertad política en Arnaldo Momigliano”, *QS* 84: 5-25.
- Smith, S. B. 1993: “Gershom Scholem and Leo Strauss: Notes toward a German-Jewish Dialogue”, *Modern Judaism* 13(3): 209-229.
- 2009: “Leo Strauss. The Outlines of a Life”. En S. B. Smith (ed.): *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge, pp. 13-40.



- Strauss, L. 1935 (1987): *Philosophy and Law. Essays Toward the Understanding of Maimonides and His Predecessors*. Filadelfia / Nueva York.
- 1967 (1983): “Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections”. En: *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago, pp. 147-173.
- Tanguay, D. 2003: *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*. París.
- Tessitore, F. 2000: *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, v. 5. Roma.
- Zuckert, M. 2009: “Straussians”. En S. B. Smith (ed.): *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge, pp. 263-286.



## Bickerman, el judaísmo y la historia antigua

*Cristina Marcos Sánchez* – Universitat Autònoma de Barcelona

La visión positiva adoptada por Arnaldo Momigliano (2012) de expatriación en la Antigüedad Clásica como condición para la creatividad –comparada por Moshe Idel<sup>1</sup> (2007, 324-325) con la visión de George Steiner–, podría aceptar como posible modelo la figura y carrera académica de Elias J. Bickerman (1897-1981). Este historiador nació en Kishinev, actualmente Chisináu (Moldavia), bajo el gobierno del emperador Nicolás II. Pese a nacer en una familia judía, fue poco dado a la observancia de su religión. Salvando las distancias, Bickerman, como Momigliano y otros muchos académicos judíos exiliados de la primera mitad del siglo XX, vivió lejos de su patria y aprendió diferentes lenguas con las que se manejaría hasta el final de sus días.

El contexto histórico en el que se desarrolló determinó su interés por la Historia de los judíos en la Antigüedad. Concretamente, la experiencia de la Segunda Guerra Mundial le suscitó un compromiso más profundo con las cuestiones a las que se había enfrentado previamente, el judaísmo y el helenismo. Es precisamente en Berlín, en 1937, donde publicó su obra más controvertida, *Der Gott der Mak-*

1. Profesor Emérito Max Cooper en Pensamiento Judaico en la Universidad Hebrea de Jerusalén, especializado en misticismo judío.

*kabäer*,<sup>2</sup> estudio histórico sobre la persecución de los judíos bajo el reinado de Antíoco IV (175 a.C.-164 a.C.), esto es, la revuelta macabea. Según Bickerman, los judíos reformistas o helenizados de Jerusalén fueron los instigadores de los decretos del rey seléucida contra la comunidad judía de Judea, tesis que ya había discutido anteriormente en *Die Makkabäer* (1935). Pese a que su interpretación de los macabeos generó muchas críticas, él permaneció fiel a las conclusiones de su obra durante toda su vida. En consecuencia, merece la pena resaltar las palabras de Albert Baumgarten,<sup>3</sup> alumno y biógrafo de Bickerman, “few scholars are ever blessed with such glorious ‘failures’” (Baumgarten 2015, 178); “fracaso” académico que reveló un nuevo mundo de los judíos de la Antigüedad y que sirve como punto de partida para la “new and powerful way of studying it”.

En este sentido, conviene analizar qué factores determinaron el estudio de Bickerman y qué lo llevó a exponer unas conclusiones tan contundentes en su obra, calificada de pedante incluso por el propio autor: “Nevertheless I was surprised that my academic and even pedantic book (published by Schocken, Jüdischer Buchverlag) could offer some consolation to the persecuted Jews in Germany, as several letters I received from my readers told me” (Bickerman 2007, 1030). Según Baumgarten, “the dogmatic certainty exhibited in the preface to *Der Gott der Makkabäer* as opposed to *Institutions des Séleucides*, all suggest that something deeply personal and a matter of intense individual commitment was at stake in *Der Gott der Makkabäer*” (Baumgarten 2015, 172). En palabras de Bermejo, siguiendo la línea de Momigliano, cuando se escribe acerca de la Historia de la historiografía suele ser frecuente aludir a dos tipos de particularidades que pueden contribuir positivamente a explicar la génesis de las ideas de los grandes historiadores: por una parte, se analizan sus circunstancias biográficas y, por otra, sus ideas políticas, que a veces configuran lo esencial del pensamiento de los grandes historiadores (Bermejo 2004, 175).

Son tres los factores que pretendemos analizar para comprender la reflexión que Bickerman desarrolló en su obra, según la cual los judíos helenizados se postulan como villanos del momento: a) el contexto histórico que determinó no sólo las consideraciones que propuso en *Der Gott der Makkabäer*, sino que condicionó

2. Para el presente texto se ha utilizado la versión inglesa de la obra (Bickerman 2007). En 1938 publicó su segunda obra más influyente en París con la colaboración de su amigo Louis Robert (1904-1985) –epigrafista francés y pionero del uso de la geografía histórica en los Clásicos–: *Institutions des Séleucides*.

3. Profesor Emérito de Historia judía en la Universidad Bar-Ilan. Autor del estudio biográfico de Bickerman; expone las conexiones entre la escolaridad del autor de *Der Gott der Makkabäer*, su vida y el contexto (Baumgarten 2010).

también el destino de su vida; b) las múltiples identidades de su persona, que configuraron la personalidad del autor y su forma de abordar algunas cuestiones académicas; y por último, c) algunos aspectos referentes a su modo de hacer historia – Historia antigua–.

### 1. *Vicisitudes de un académico judeo-ruso en el siglo XX*

Elias J. Bickerman fue educado en San Petersburgo, donde comenzó estudiando Historia antigua con Mijaíl Rostovtzeff (1870-1952) en 1915, pionero en Historia interdisciplinaria, que le enseñó a combinar la arqueología con la evidencia histórica (Grafton 2010). Tal como explica Morton Smith en la necrológica dedicada a su colega, Bickerman tuvo que interrumpir sus estudios para entrar en la Escuela de Formación de Oficiales del Ejército Ruso en Peterhof (Smith 1983, XV). Antes del estallido de la Revolución bolchevique, fue enviado como oficial a un regimiento cerca de la frontera turca y cuando éste fue disuelto, participó en el genocidio armenio de 1918, resultando herido en Baku. Ya en San Petersburgo y recuperado del tifus del que fue tratado en un hospital de Nikolaev, retomó sus estudios universitarios en 1921 (Smith 1983, XVI).

Su padre, Joseph Bickerman, contrario a los bolcheviques, decidió trasladarse a Berlín en 1922 junto con sus hijos. Elias ingresó rápidamente en la Universidad Humboldt, y Jacob comenzó a disfrutar de su plaza en el *Kaiser-Wilhelm-Institute*. Gracias a los contactos de Rostovtzeff, Bickerman recibió el favor del papirólogo Ulrich Wilcken y del filólogo y helenista Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.<sup>4</sup> Asesorado por el historiador y latinista judeo-alemán Eduard Norden<sup>5</sup> y también por Wilcken, presentó su tesis doctoral<sup>6</sup> en 1926, pero no corrió la misma suerte con la Habilitación,<sup>7</sup> prueba que debía aprobar para ser docente en una universidad alemana. De todas formas, resulta llamativo que Bickerman, judío de origen ruso

4. Fue lector junto con Werner Jaeger de la tesis doctoral de Hans Yohanan Lewy, gran amigo con el que Bickerman se carteó hasta su temprano fallecimiento en 1945. Poco convencidos con las conclusiones de la tesis de Lewy, decidieron calificarla con *idoneum*.

5. Con los Nazis en el poder, Norden sufrió una crisis de identidad que lo llevó a intentar desesperadamente ser alemán. Resulta interesante el estudio que Baumgarten hace en torno a la amistad infundada entre Bickerman y Hans Lewy tras las dificultades vividas durante su estancia en Berlín (Baumgarten 2013).

6. Promoción: *Das Edikt des Kaisers Caracalla in P. Giss 40*.

7. En un intento de encubrir su fracaso, Bickerman fingió estar a punto de ser profesor en Alemania cuando sucedió la toma Nazi, lo que provocó su segundo exilio (Grafton 2010).

residente en la República de Weimar,<sup>8</sup> pudiese presentarse de nuevo a esta prueba tras su primer fracaso. El reconocimiento de sus artículos sobre tradición judeo-cristiana por parte de la academia alemana y la visita de su mentor Rostovtzeff a Berlín a causa de los descubrimientos de Dura-Europos<sup>9</sup> en 1929, pudieron ayudar a la consolidación académica del joven Bickerman. Finalmente, por una serie de circunstancias que nos son difíciles de aseverar categóricamente, adquirió el puesto de *Privatdozent* en 1930 en el *Institut für Altertumskunde* de la Universidad de Berlín. Interactuó con académicos como Eduard Meyer, Werner Jaeger o Paul Maas. Tres años más tarde, tras la victoria nazi en las elecciones parlamentarias de Alemania en el mes de marzo, se produjo su segundo exilio: una Francia<sup>10</sup> fragmentada por la crisis de los años treinta lo estaba esperando.

Aunque su estancia en Francia fue muy productiva, su integración al sistema académico no fue fácil. La *Habilitation* no era suficiente calificación para convertirse en profesor, necesitaba el “*doctorat ès lettres*”. Además, tal y como señala Pierre Briant, Bickerman pidió ayuda a diversos colegas, entre los que destacan nombres como el de Franz Cumont, Jérôme Carcopino, Pierre Jouguet, el historiador inglés Edmund Bevan o William L. Westermann, académico estadounidense (Briant 2015, 18). No obstante, en este período Bickerman podía contar con el *Emergency Committee in Aid of Displaced Foreign Scholars*,<sup>11</sup> un comité americano activo en asistir a académicos y profesores perseguidos por el nazismo. En contraste con otros emigrantes intelectuales, Bickerman había logrado integrarse en la academia francesa. Recibió ayuda de los directores de la *Bibliothèque Archéologique et Historique* del servicio arqueológico de Siria y Líbano, que aceptó *Institutions des Séleucides* para su serie de publicaciones. Al mismo tiempo, fue capaz de

8. La “Cuestión Judía”, debate relativo a la situación y tratamiento de los judíos de las sociedades europeas, aparentemente resuelta con la creación del II Reich en 1871, resurgió durante la I Guerra Mundial y cobró más fuerza durante la *Weimarer Republik*. En la academia alemana de este período, a menudo se consideraba que los judíos eran aceptables si se convertían al Protestantismo y, en el caso de los académicos, si se dedicaban a campos genuinamente occidentales como los clásicos o si no exhibían su condición de judíos (Domingo 2015, 77).

9. Emplazamiento helenístico y romano en Siria descubierto en 1920 por soldados británicos que operaban sobre Abu Kemal en el Eúfrates. La misión inicial fue dirigida por el arqueólogo belga Franz Cumont entre 1922-1923. *La Académie des Inscriptions et Belles Lettres* en París firmó un acuerdo en colaboración con Yale, lo que permitió a Rostovtzeff dirigir las excavaciones entre 1926 y 1936-1937 (Briant 2015, 16).

10. Decide ir a París y no a Milán, porque había más y mejores ofertas de trabajo en Francia (Domingo 2015, 74).

11. Creado en junio de 1940 en Nueva York. Varian Fry se proclamó como el representante francés del comité, quien se encargaba de realizar operaciones en Marsella. Por ejemplo, Claude-Lévi Strauss pudo escapar gracias a Fry del yugo Nazi (Briant 2015, 19).

preservar sus conexiones con su editor alemán –Paul Siebeck–. En un intento de proteger académicamente a su discípulo, Rostovtzeff decidió intervenir de nuevo, ahora con respecto a la posición laboral de Bickerman. Tras escribir en varias ocasiones al presidente de la Fundación Rockefeller, finalmente consiguió un puesto de trabajo como *Chargé de conférences* en la *École Pratique des Hautes Études* en París. El 60% de su salario fue pagado por la Fundación Rockefeller, del 40% restante se encargó el *Sylvain Lévi Committee*.<sup>12</sup>

Lo que nos interesa destacar de la estancia de Bickerman en Francia para el presente estudio es la publicación de *Der Gott der Makkabäer* dos años después de la promulgación de las Leyes de Núremberg. A petición de la editorial Schocken Verlag, Hans Lewy corrigió y mejoró el alemán de Bickerman (Baumgarten 2011, 95). Por tanto, lo que les sucedió a los judíos de Palestina bajo el gobierno de Epifanos, descrito a veces como la primera persecución religiosa, se convirtió tal y como sugiere Daniel J. Harrington en una atractiva idea, “one that puts these events in the realm of modern experience with respect to the Nazi Holocaust or other horrors” (Harrington 2009, 93). En palabras de Martha Himmelfarb, “one can only sympathize with Bickerman’s response to the horror of the events through which he lived (1998, 208), pero no necesariamente estar de acuerdo con el análisis académico que deriva de estas experiencias.

En cuanto al contexto histórico que Bickerman expuso en su obra, conviene señalar la sucesión de los hechos del siglo II a.C. para lograr una mejor comprensión de la hipótesis del propio autor. Seleuco IV fue asesinado y le sucedió su hermano Antíoco IV, que había sido uno de los rehenes que su padre entregó a Roma (1 Mac 1, 10-11) después de la paz de Apamea. El reino tenía abiertos varios frentes: sus provincias del Este eran amenazadas por los partos, y en el sur Egipto reclamaba Palestina y Fenicia, dando inicio así a la Sexta Guerra Siria (170 a.C.-168 a.C.). Roma, que se posicionaba como potencia en el Mediterráneo, estaba interesada por el Este. Antíoco sintió una desesperada necesidad por unificar a su pueblo para la defensa del reino, mientras que sus apuros financieros hacían que codiciase todas las fuentes de ingresos que pudiera encontrar, incluido en el Templo de Jerusalén. Con la esperanza de fomentar la unidad cultural de su pueblo, mantuvo hasta límites insospechados todo lo helénico. Su política provocó fuerte oposición entre los judíos fieles a las leyes ancestrales, entre los que existían tensiones por cuestio-

12. La comunidad judía francesa no era muy generosa en su apoyo a los refugiados judeo-alemanes, que los veía como extranjeros que no se mostraban interesados en formar parte de la cultura francesa (Briant 2015, 18). Bickerman fue asistido por el comité por cuatro factores que Briant expone en su estudio: a) su distinción académica; b) su origen ruso y no alemán; c) su conservatismo político; d) su antisionismo (Baumgarten 2010, 124).

nes relacionadas con la aceptación de la cultura griega y el cuestionamiento de la identidad judía. Todas las facciones políticas pretendían obtener el favor de la corte y Antíoco escuchaba al que prometía mayor condescendencia con sus deseos y mayor suma de dinero. Jasón, hermano del sumo sacerdote de Jerusalén, Onías III, ofreció a Epífanés una gran suma de dinero a cambio del cargo de sumo sacerdote (2 Mac 4, 7-10), añadiendo a la propuesta la promesa de completa cooperación con la política real, es decir, la helenizadora (2 Mac 4, 10-11).<sup>13</sup> Los judíos más conservadores, asimilaron los cambios de la vida cotidiana como una abierta apostasía. Tres años más tarde, Menelao asumió el sumo sacerdocio, e incapaz de conseguir la suma que había prometido al rey, comenzó a robar los vasos del Templo y a enviárselos (2 Mac 4, 23-32). Había llegado a Palestina el rumor de que Antíoco había perdido la vida en Egipto, lo que motivó a Jasón a marchar sobre Jerusalén y tomarla (2 Mac 5, 5). El rey seléucida interpretó estos hechos como una rebelión contra su gobierno, y mientras restablecía a Menelao en el cargo, estimó como justa represalia el saqueo del Templo. Antíoco acababa de convertirse en enemigo de los judíos fieles de Jerusalén. A su vuelta a Egipto, colocó en Jerusalén un comisario real para ayudar al sumo sacerdote a proseguir su política de helenización, pero la oposición era tal que Antíoco decidió enviar al jefe de los mercenarios misioneros a la ciudad, Apolonio (1 Mac 3, 10). La ciudad fue atacada y el Templo pasó a convertirse en el santuario de la *polis*. La resistencia de estos judíos fue lo que incitó a Antíoco a promulgar un edicto anulando las concesiones hechas por su padre y prohibiendo la práctica del judaísmo en todas sus manifestaciones (1 Mac 1, 57). El castigo de Antíoco resultó ser desproporcionado, puesto que la resistencia de los judíos se incrementó y se transformó en una rebelión armada (1 Mac 3, 44). Matusías asumiría el mando entre los judíos fieles, que sintieron que había llegado la hora de luchar. Murió en el año 166 a.C., y su tercer hijo, Judas Macabeo, siguió los pasos de su padre (1 Mac 3, 1-9). Aprovechando la ausencia de Antíoco, Judas marchó triunfalmente a Jerusalén en el 165 a.C. Los sacerdotes que habían permanecido fieles fueron instalados en sus oficios y se consiguió un nuevo surtido de vasos sagrados. En diciembre del 164 a.C., tres años a contar desde el mes de su profanación, fue nuevamente dedicado el Templo, con grandes fiestas y alegría.

13. “El rey le concedió lo que pedía, y desde que Jasón tomó posesión del cargo, fomentó entre sus compatriotas la manera griega de vivir”. Este último concepto, “manera griega de vivir”, hace clara referencia a la política helenizadora. Para Honigman, “helenismo” es el orden social ilegítimo impuesto por Jasón cuando implantó el gimnasio en Jerusalén. (Zollschan 2015). Referencias al gimnasio: 1 Mac 1, 14-15; 2 Mac 4, 9; 2 Mac 4, 12.



Los judíos han celebrado desde entonces la fiesta de la *Hanukká* en memoria de este acontecimiento.<sup>14</sup>

Según Bickerman, la persecución bajo Antíoco IV tiene sus raíces en una disputa judía sobre religión; el movimiento macabeo fue parte de una guerra civil o revuelta religiosa entre reformistas y ortodoxos. En pocas palabras, las conclusiones de la obra de Bickerman sugieren que la resistencia de los macabeos estaba asociada con el destino de los judíos bajo el régimen Nazi:

Through the blood witness of the martyrs, through the service in the rededicated temple, the one truth was saved which mankind during its wanderings of a thousand years has found unchangeable and eternal. Man has been deceived and disappointed by innumerable alleged truths –but never by the one truth of the uniqueness of God. Thus, those men and women and children who sacrificed their lives during the persecutions under Epiphanes in order to remain faithful to the Eternal One, remain forever and for all peoples examples of true heroism. “May men learn from them to die for the truth”, says Augustine (P.L. 38, 1379) (Bickerman 2007, 1126).

El mensaje contemporáneo de lealtad al judaísmo “in the face of the impending necessity for martyrdom was stated in the clearest possible terms in the concluding sentences of the book, in a manner that no reader could miss” (Baumgarten 2010, 17). Jasón y Menelao, que pretendieron hacer del judaísmo una religión menos particularista, fueron comparados también por el autor con los pioneros del movimiento reformista de 1840,<sup>15</sup> durante el reinado de Nicolás I (1825-1855): “the reformers under Epiphanes remind us of the Jewish reform movement during the forties of the nineteenth century, when men like G. Riesser, A. Geiger, and I. Einhorn proposed the abolition of the dietary laws and declared circumcision not to be binding; they, too, were fascinated by the non-Jewish world around them and were impressed by the hypotheses of (Protestant) scholarship concerning the origin of the Pentateuch” (Bickerman 2007, 1121).

14. Hemos sintetizado los sucesos relativos a Antíoco y a los judíos de Judá tomando como referencia los libros de los Macabeos (1 y 2) y la obra de Bright (1970).

15. Baumgarten supone que los círculos personales de Joseph Bickerman podrían haber permitido a Elias Bickerman, por su estrecha relación con su padre, conocer los sucesos acontecidos a mediados del siglo XIX. Por una parte, Mikhail Morgulis (1837-1912), amigo de su padre, publicó una monografía sobre la Historia de la educación judía en Rusia bajo el reinado de los zares, y citó frecuentemente el intento forzoso del gobierno de reformar la educación judía en 1840. Por otra parte, Daniel S. Pasmanik, colaborador de Joseph Bickerman, mencionó “la vieja asimilación política de Nicolás I” en un ensayo del volumen editado por Bickerman padre, *Ten Years of Bolshevich Domination* (Baumgarten 2010; 2012).

A finales del siglo XVIII y a lo largo del XIX se desarrolló la *Haskalá* o Ilustración judía, pero en la primera mitad del siglo XIX fue considerada demasiado débil como para ser efectiva en la comunidad judía de Rusia. La presión de algunos como Riesser, Geiger y Einhorn por una alianza real derivó en la reforma que Bickerman mencionó, llevada a cabo por el Ministro de Educación zarista, Uvarov.<sup>16</sup> Con el apoyo de los *maskilim*,<sup>17</sup> el gobierno trató de eliminar el oscurantismo judío promovido por los rabinos jasídicos. En resumidas cuentas, la cooperación gubernamental permitió a una pequeña minoría imponerse sobre una mayoría. Los judíos ocupaban entonces el escalón más bajo en la jerarquía étnica y pasaron a concentrarse en las ciudades de una Zona de Residencia obligatoria comprendida entre Cracovia y Vitebsk, entre Kovno y Odesa (Culla 2004, 20). Pronto sufrieron las consecuencias, y los pogromos de 1881-1882 fueron continuados por las Leyes de Mayo de Alejandro III de 1882, prohibiendo nuevos asentamientos judíos en áreas rurales y limitándoles el acceso al Servicio Civil y a la educación (Baumgarten 2012, 87). También es conocido por su violencia extrema el pogromo de Kishinev de 1903; quizás aquel ambiente hostil pudo ser uno de los motivos que llevó a la familia Bickerman a trasladarse a Odesa antes de instalarse en San Petersburgo.

Pero Elias J. Bickerman no sólo consideró las consecuencias de la Ilustración judía o la represión del régimen Nazi para elaborar sus argumentos sobre la revuelta macabea. El bolchevismo judío era patente mientras Bickerman escribía *Der Gott der Makkabäer*, considerado por su padre y por él mismo como el origen de todos los males. Por esta razón, Baumgarten propone que “Bickerman saw the Jewish communists as the contemporary source of the misfortune from within and believed that it was the ‘Patriotic Union’<sup>18</sup> that would be in the vanguard of the salvation from within conditioned on repentance, uniting Jews of Russia and the whole world in the battle against the Bolsheviks, thus providing a concrete alternative to the disastrous impression created by the Jewish communists” (2007, 176).

La ocupación alemana de Francia en 1940 obligó a Bickerman a desplazarse a Marsella con su esposa judeo-alemana, Anita Suzanne Bernstein.<sup>19</sup> Su tercer exilio

16. Raisin recoge en su obra, *The Haskalah Movement in Russia*, la concepción que Uvarov tenía sobre los judeo-rusos y que compartió con Moses Montefiore, judeo-italiano que interfirió en el desarrollo del protosionismo: “The Russian Jews are different from other Jews; they are orthodox, and believe in the Talmud’ – a reason for persecution in Holy Russia!” (1913, 155).

17. Seguidores o adherentes de la Ilustración judía.

18. *Patriotic Union of Russian Jews Abroad*, fundada por Joseph Bickerman, entre otros, en apoyo a la restauración del Zarismo, a cambio de la obtención de derechos civiles (Baumgarten 2007, 171).

19. Se casaron en 1936. Se separaron durante su estancia en los Estados Unidos. Elias Bickerman inició en 1959 una relación con Maria Altman, compañera judía de origen ruso que lo acompañó hasta su muerte (Domingo 2015, 74). Grafton, alumno de Bickerman, expresa que le gustaba contar

estaba a punto de producirse: Bickerman partiría hacia Estados Unidos durante la caída del gobierno de Vichy. Rostovtzeff, afincado en la Universidad de Yale, fue otra vez clave en construir el destino de su discípulo judeo-ruso. Tras persuadir de nuevo a la Fundación Rockefeller y obtener un visado en abril de 1942, logró trasladar a Bickerman a Estados Unidos. Desde el principio, recibió subvenciones por parte del *Jewish Theological Seminary* de Nueva York, lo que le permitió mantener buenos lazos con diversos eruditos y el académico, entonces canciller del centro, Louis Finkelstein. Ellos le ayudaron a conseguir una plaza en la Universidad de Judaísmo de Los Ángeles (1950-1952) y en la Universidad de Columbia en 1952. Consiguió una plaza en la *New School for Social Research*,<sup>20</sup> institución prestigiosa fundada en 1919 por un grupo de profesores de Columbia que se opusieron a la guerra y que recibían a profesores europeos. Finalmente, encontró una plaza fija en el *Jewish Theological Seminary* en 1967, lo que le permitió, por un lado, seguir publicando sus trabajos,<sup>21</sup> y por otro, continuar relacionándose con los miembros del centro académico y espiritual afiliado al judaísmo conservador. Quizás por estos nuevos contactos,<sup>22</sup> de una ideología determinada, la actitud de Bickerman hacia el judaísmo cambió, pasando a ser un académico de edad avanzada moderadamente dado a la observancia religiosa. Falleció en 1981, a la edad de ochenta y cuatro años, durante sus vacaciones veraniegas en Israel –Bat Yam, Tel Aviv–, tierra que comenzó a visitar a partir de la década de los sesenta. El hecho de que muriese en Israel, es para Collins “his ultimate recognition of the claims of his local, eastern tradition over against the universalizing culture of the West” (2015, 70).

## 2. Tres identidades: Bikerman, Bi(c)kermann y Bickerman

En términos de Marc Domingo, las identidades motivan acciones, y los individuos actúan de acuerdo a sus identidades o sus percepciones de otras identidades

historias sobre su vida, algunas veces falsas. Así, contaba su dramática huida de Europa en avión, acompañado de una “amiga” por la que tuvo que luchar para llevarla consigo. En realidad cruzó el Atlántico en barco con su esposa (Grafton 2010).

20. Según la necrológica de Morton Smith dedicada a su amigo, “Bickerman worked first at the *École Libre* and the New School for Social Research, and was given a research fellowship at JTS in 1946. This was succeeded by a Guggenheim fellowship in 1960” (1983, XVII). Es importante considerar que Smith fue el ejecutor literario que Bickerman eligió para destruir, una vez fallecido, todos los documentos referentes a su vida personal.

21. Por ejemplo, *The Jews in The Greek Age* (1988), obra cuya publicación fue financiada por el Seminario siete años después de la muerte de su autor.

22. Briant define las ideas políticas de Bickerman como las de un liberal conservador (Briant 2015). En cambio, Baumgarten lo describe como un poscolonialista *avant la lettre* (2015, 30).

(2015, 71). Siguiendo la línea de este autor, que además proporciona un meticuloso estudio sobre las múltiples identidades de Elias J. Bickerman, se observan tres en la personalidad del autor del libro *Der Gott der Makkabäer*: la rusa –identidad cultural–, la judía –identidad étnica y religiosa– y la alemana –identidad académica–.

En cuanto a la primera, el componente ruso predominaba en la educación que recibieron él y su hermano Jacob. Su padre decidió ingresarlos en un *gymnasium* o instituto privado donde aprendieron literatura rusa e historia, francés, alemán, griego y latín. Tal y como apuntó Momigliano, Bickerman, con el que compartió cincuenta años de amistad, fue el mayor discípulo de Joseph Bickerman, “the father and his two sons lived together as a real family and shared longterm political and religious beliefs” (Baumgarten 2012, 93). Entre las creencias políticas que transmitió el padre a sus hijos, se encuentra su fuerte oposición a los judíos comunistas e iniciadores de la Revolución bolchevique, oposición que era evidente por la fundación de *Patriotic Union of Russian Jews Abroad* en Berlín. Tal y como Baumgarten señala en el estudio biográfico de Bickerman, Joseph Bickerman se consideraba ruso y patriota, y estaba profundamente convencido de la absoluta y posible integración de los judíos a la vida y cultura rusa, “even if at the expense of their Jewish knowledge or religious practise” (2010, 52). Es precisamente ese integracionismo<sup>23</sup> radical el que inculcó a sus hijos.

A partir de sus años universitarios, Rostovtzeff, con el que tenía muchas similitudes, también se convirtió en una figura clave para preservar su identidad cultural rusa. La condición de exiliados les convirtió en políglotas. Pero la condición rusa de Bickerman y sus dificultades con el aprendizaje de otras lenguas, le obligó a tomar la decisión de armarse de un equipo de asesores para la revisión de cada uno de sus trabajos producidos, sobre todo a partir de la obtención de la plaza en Columbia. La condición rusa lo llevó a rechazar la ciudadanía alemana, ofrecida por el ya mencionado historiador antisemita alemán Eduard Meyer, que quedó impresionado por su tesis doctoral en 1926 (Baumgarten 2012, 80). De hecho, la única ciudadanía que obtuvo como exiliado fue la estadounidense, a pesar de que

23. Fue uno de los aspectos de la concepción de Bickerman sobre el lugar de los judíos en la sociedad: “new civilization adds rather than displaces” (Domingo 2010, 80). El integracionismo era un aspecto más en la personalidad de Elias Bickerman. Intentó integrarse tanto en la cultura alemana como en la francesa. De hecho, él era muy consciente de que cuanto más integrado estuviese en la sociedad con la que convivía, antes mejoraría su situación personal. En Berlín, publicó más de 80 trabajos en alemán. En 1938, un año después de la publicación de *Der Gott der Makabäer*, escribió a Rostovtzeff esperando por la posible mejoría de su situación laboral al “ser más francés” (Domingo 2010, 79).

para Bickerman fuese difícil integrarse en la academia norteamericana, tan diferente de la europea.

En cuanto a su identidad judía, resulta complejo entender su posición debido a que nunca fue dado a la observancia religiosa, excepto a partir de la década de los sesenta. Quizás, como ya hemos sugerido, los contactos iniciados con los miembros judeo-conservadores del Seminario de Nueva York influyeron en que Bickerman se sensibilizase con la tradición judía. Joseph Bickerman también tuvo mucho que ver en la percepción de Bickerman de sí mismo: “Bickerman was more or less loyal to the anti-Zionist position taken by his father [...] Despite having moderated his views over the years, in his conversation with me, only days before his death, in August 1981, Elias Bickerman lamented the narrow horizons of the Zionist enterprise” (Baumgarten 2011, 5).<sup>24</sup> No obstante, resulta curioso que Elias Bickerman, de fuertes opiniones anticomunistas y antisionistas, publicase en 1965 una reseña del libro de Yigael Yadin *The Art of Warfare in Biblical Lands*, en el XXVII volumen de la *Conference on Jewish Social Studies*. Yigael Yadin fue segundo comandante en jefe en la historia de las Fuerzas de Defensa Israelíes, al servicio de David Ben-Gurión, primer ministro de Israel. Una década después de la declaración de independencia del Estado de Israel, Ben-Gurión lanzó una pregunta en una carta enviada a cincuenta líderes y pensadores judíos de todo el mundo: “¿Quién es judío?”. Todos respondieron, excepto Abba Hillel Silver, rabino reformista y líder sionista estadounidense. Silver explicó en su congregación de Cleveland por qué él no pensaba que era asunto de Israel o cualquier estado dar respuesta a la pregunta de Ben-Gurión. Según el rabino reformista, no es competencia del estado, sino de los poderes espirituales definir quién es judío, pues al Estado sólo le corresponde definir quién es israelí. Más allá de esta reflexión, Silver explicó que los macabeos tuvieron que enfrentarse a una situación similar; la pregunta difería, los macabeos dieron respuesta a quién era un auténtico judío leal a las leyes ancestrales. “These Jews [judíos helenizados], nominally Jews, were destroying Judaism. And the Maccabees, zealous for the law, rose and waged war not only upon the Syrian who ruled the country but upon the Jews within Palestine, who cooperated

24. El comentario que Bickerman hizo a Baumgarten evidencia el ambiente bélico que se respiraba en Oriente Próximo y en las regiones vecinas a inicios de la década de los ochenta. En un intento por intuir qué sucesos fueron noticia para Bickerman en su conversación con Baumgarten, cabe apuntar que el 24 de julio de 1981, tras el bombardeo de las fuerzas israelíes en Beirut, se produjo el alto el fuego palestino-israelí en el sur del Líbano. El 10 de agosto de ese mismo año, terroristas palestinos lanzaron dos bombas a la embajada israelí en Viena.

with these rulers”.<sup>25</sup> Los macabeos, heroizados por Bickerman en su obra, también fueron admirados y lo siguen siendo por los sionistas. En definitiva, es plausible sugerir que Bickerman apreciaba la tradición judía, pues estaba relacionada con diferentes sucesos de su vida. Desde su huida tanto de Rusia, Alemania o Francia hasta su llegada a los Estados Unidos en 1942, esta apreciación se observa durante toda su carrera académica.

Su tercera identidad, la académica, hace referencia a la asumida por el autor durante la estancia en Alemania. En términos generales, la actividad académica de Bickerman estaba profundamente conectada con su identidad étnica. Por ello, Domingo concluye que “in the field of scholarship Bickerman had multiple identities” (Domingo 2015, 85). Es importante observar, como hace Baumgarten, los términos que Bickerman empleó para identificarse a sí mismo como judío en el *Lebenslauf* –currículum vitae– de su disertación en Berlín: *ich bin jüdischer Abstammung und bekenne mich zum mosaischen Glauben* (“soy de origen judío y profeso la fe mosaica”). “As Brenner has shown at length the term *Abstammung* (origin, descent) was particularly in vogue in the Weimar era as a self designation for Jews; Elias was therefore defining his Jewishness in a manner pregnant with meaning (ambiguity) for the discourse of his time; his choice of terms indicates one important way in which he was a participant in the discourse of contemporary German Jewish society” (Baumgarten 2007, 1964). El integracionismo radical inculcado por su padre es visible incluso en la forma de escribir que Bickerman adoptó para su apellido: pasó de firmar como Bickerman a presentarse como Bickermann durante los años en Berlín. Domingo concluye que se convirtió en un académico alemán<sup>26</sup> por diversas circunstancias además de las ideas transmitidas por su padre; la difusión del marxismo, el acercamiento estructuralista y científico social a la Historia comprendido a partir de la segunda mitad del siglo XX –aproximaciones que Bickerman detestaba– “surely helped maintain his strong identification with German scholarship, not only because his training in Berlin had been so different, but because positivism<sup>27</sup> remained more vital in Germany and such approaches had less influence there” (2015, 79). En Estados Unidos, Bickerman mantuvo una fuerte

25. Sermón descubierto por el Profesor Ofer Schiff de la Universidad Ben-Gurión, en los Archivos Abba Hillel Silver, en el *Western Reserve Historical Society* de Cleveland.

26. Bickerman recibió en 1977 el Premio *Dr Leopold Lucas* en Tübingen. En su comunicación resaltó la importancia de su estancia en el *Institut für Altertumskunde* de la *Friedrich Wilhem Universität* de Berlín (Domingo 2015, 77).

27. Como su profesor Rostovtzeff, Bickerman creyó en la necesidad de los historiadores por integrar la arqueología, papirología y la epigrafía al escribir Historia. Más adelante se profundizará en esta cuestión.

identidad europea, aunque no en la forma de deletrear su apellido, ahora americanizado. Mientras que la forma de integración en la sociedad adoptada por el autor era prácticamente la misma en Rusia, Francia y Alemania, cuyas culturas nacionales eran homogéneas, Estados Unidos fue a sus ojos la tierra de la diversidad cultural.

En resumen, sería acertado distinguir al menos tres posibles identidades de Bickerman, pues aunque éstas no son inmutables, están en un estado de cambio perpetuo (Domingo 2015, 86). Siguiendo la definición expuesta por Gilberto Giménez, la identidad está relacionada con la idea que un individuo tiene acerca de sí mismo, de quién es y quiénes son los otros, es decir, de la representación de cada individuo en relación con los demás (Giménez 2009, 11). Las identidades que configuran la personalidad de Bickerman derivan en una identidad híbrida que antepone, según las circunstancias personales, la cultura, la etnia y religión o la academia.

### 3. *El uso de la Historia antigua*

Bickerman se describía como un historiador de la Antigüedad, especialista en la interpretación de fuentes griegas y latinas y experto en Historia del paganismo antiguo (Grafton 2010). Pero es más que notoria su contribución académica a la Historia de los judíos de la Antigüedad. Distinguido por sus estudios en el mundo grecorromano, Bickerman trató de reemplazar el tradicional enfoque vertical que conectaba los judíos antiguos con el pasado bíblico: “he placed the ancient Jews firmly in the Mediterranean world of antiquity, insisting on a vital, active, fruitful, and creative relationship between Jews and Greek culture, both in the Land of Israel and the ancient diaspora, Bickerman reached conclusions about ancient Jews that remain standard even today” (Baumgarten 2010, 2). Bickerman, siguiendo los pasos de su mentor Rostovtzeff, pretendía escribir una historia objetiva, convertirse en un contemporáneo de los sucesos antiguos que investigaba, como el de los macabeos.

Leo Raditsa, alumno de Bickerman en Columbia, sugirió que su profesor parecía seguir la línea de “herejía crocea”;<sup>28</sup> toda la Historia era un simple reflejo del

28. Herejía como única forma efectiva de rebelión ideológica según Benedetto Croce. “Si es religión, y no puede ser otra cosa, una concepción de la vida con una actitud ética correspondiente, el liberalismo es una religión, y como tal lo ha sentido y pensado sus secuaces; como tal ha inspirado entusiasmos de fe y ha tenido apóstoles y mártires; como tal ha sido tratado por sus adversarios, que lo han acusado de negación de sus religiones particulares, herejía de herejías, forma última y radical de la herejía protestante, y otras cosas por el estilo” (Croce 2010). Momigliano apuntaba que el volumen *The Theory and History of Historiography* de Croce “was implicitly breaking away from the notion that history is perpetual and necessary progress; Croce then stated that historical writing aims at clarifying the mind of man in view of action, when a man is faced by a situation, he must know how it

presente que el historiador vivía. Pero Bickerman, reafirmandose como positivista, insistió en que no era el caso; “he explained that he still believed that the historian’s task was ‘to tell us what really happened in the past’” (Baumgarten 2014, 9). Los positivistas creen que con sentido común y con el descubrimiento de las verdades históricas como propósito a realizar, podían reconstruir el pasado (Domingo 2015, 83). Bickerman optó por el uso de las analogías, de las semejanzas entre sucesos antiguos y contemporáneos, pero indudablemente es erróneo suponer que las circunstancias personales e ideas políticas del autor no interfiriesen en su investigación. El objetivo del positivista se reduce a esclarecer la verdad histórica, universal, pero el autor de *Der Gott der Makkabäer* se limitó a presentar la verdad, condicionada por los diferentes hechos que marcaron el destino de su vida. Acontecimientos que derivaron, por un lado, de una Rusia zarista y represiva con los judíos ortodoxos, y después soviética; y por otro lado, por el creciente poder del régimen Nazi que transformó en su totalidad al continente europeo. Es interesante destacar que Bickerman se sintió atraído por los filósofos de la Ilustración, cuyo pensamiento racional podría servir como cura para los males de la irracionalidad moderna. En Estados Unidos se mostraba totalmente convencido de ser el profesor más cualificado de Columbia para enseñar Historia intelectual francesa del siglo XVIII o la Historia americana de los períodos coloniales y revolucionarios; “Bickerman was drawn to the rationalism of Montesquieu (1689-1755), the critical Reading of the Bible by English deists, such as Henry Dodwell (1641-1711) and Anthony Collins (1676-1729), and the anti-clericalism of Voltaire<sup>29</sup> (1694-1778)” (Baumgarten 2014, 9).

Paradójicamente, Bickerman tan obsesionado con dilucidar las certezas del pasado histórico, encargó a Morton Smith destruir los documentos relativos a su vida personal. Tanto su padre como su hermano le propusieron colaborar con la obra autobiográfica que acabarían publicando en 1975, *Two Bickers. Autobiographies by Joseph and Jacob J. Bickerman*, pero Elias rechazó la oferta. El judeo-ruso quería ser recordado por su investigación, como académico distinguido del siglo XX. No obstante, hay claras evidencias de que la *damnatio memoriae* encar-

came about in order to act properly” (Momigliano 1992, 539). El conocimiento para este propósito lo proporciona la Historia, y ésta se configura como análisis del pasado “in view of future action” (Momigliano 1992, 539). Por lo tanto, los nuevos problemas prácticos sugieren nuevos problemas históricos, “but a new practical problem does not necessarily mark a progress on a former one” (Momigliano 1992, 539).

29. En el prefacio de la traducción inglesa de la obra, Bickerman cita a Voltaire: “As Voltaire (*Essai sur les moeurs*, ch. VIII) already noted, the Romans had never forced the Jews to change their religion; the same, of course, is true for Hellenistic kings” (2007, 1031). Bickerman era muy consciente de la excepcionalidad de las políticas antijudías de Antíoco.



gada a su ejecutor literario estaba muy sopesada por el autor. Había ocultado información sobre su vida que, a juicio personal, creía que podía afectar a sus méritos académicos. Uno de los casos más llamativos es la omisión del fundador de la neortodoxia en Alemania, Samuel Raphael Hirsch (1808-1888) en las referencias bibliográficas *Der Gott Der Makkabäer*. Hirsch comparó a los reformadores de su día con los antiguos helenistas, a los que acusó de provocar los decretos de Antíoco IV. “Hirsch built his case on many of the same sources cited by Bickerman, and while these sources are well known, nothing stopped other scholars, before or after Hirsch and Bickerman, from drawing the conclusions the latter did” (Baumgarten 2007, 162-163).

Lo cierto es que la helenización de los gobernantes seléucidas fue superficial, y pretendieron transformar las poblaciones “externally politically into Greek poleis (city-states) without abolishing the local religion or culture” (Feldman 2011, 11). Al igual que Feldman, First concluye “although some of the documents (assuming their legitimacy) include language about an attempt by Antiochus IV to convert the Jews to Greek ways, this may have been only the external form in which Antiochus IV formulated his actions” (First 2012, 209). Bickerman casi no hizo referencias a la situación económica del reino seléucida, y focalizaba la atención en los judíos helenizados y en una persecución meramente religiosa. Su hipótesis, paradójica para muchos autores, generó diversas críticas, incluso entre sus amigos, como Momigliano: “one suspects that what happened to Jerusalem in 169-67 B.C. may have had its roots in what Antiochus experienced in Egypt in those years” (1992, 765). De todas formas, tanto Martin Hengel como Morton Smith “derive their point of view from the undisputed master of Jewish Hellenistic studies, Elias Bickerman” (Momigliano 1992, 557). En 1938, Isaak Heinemann (1876-1957) se opuso a la tesis de Bickerman alegando que la helenización en Palestina era demasiado superficial; “it was therefore unlikely that these Jews knew and might be inspired by notions of radical universal cosmopolitanism that circulated in a major center such as Alexandria” (Baumgarten 2010, 243). Otros autores interpretaron el conflicto en términos sociales y político-económicos. Según Victor Tcherikover, el helenismo en Jerusalén estaba explícitamente asociado a las familias aristocráticas; cuando Jasón recibió permiso del rey para convertir Jerusalén en una ciudad griega, “this radical scheme led to a revolt by the common people under the Hasideans against the Jewish aristocracy; Antiochus’s persecution was a response to the revolt of the common people” (Harrington 2009, 95). Klaus Bringmann asociaba la persecución a conflictos de poder político y financiero; “Antiochus IV was primarily interested in consolidating his own power and assuring a secure source of income in the land of Israel” (Harrington 2009, 96). En cambio, Jonathan Goldstein, alumno de Bickerman, se centra en la figura de Antíoco para llegar a sus propias conclusiones:

el programa de Antíoco, antiguo rehén de Roma, fue una imitación de los programas cívicos y religiosos romanos (Harrington 2009, 97). Will y Orieux intentaron explicar la decisión de Epífanes de prohibir el culto a Yahveh como resultado de la convergencia de la impaciencia de un rey frustrado con el oportunismo de cierto número de judíos helenizados de Jerusalén (Momigliano 1992, 764-765).

Aun así, de Bickerman destaca su obsesión por no caer en anacronismos o nacionalismos, analizada ya por algunos autores.<sup>30</sup> Sin embargo, interpretamos otro posible anacronismo de las conclusiones de su obra, definidas como una “llamada a la acción” (Baumgarten) para los judíos contemporáneos a la publicación del libro. Al destacar el elemento religioso de la persecución a los judíos y omitir otras posibles motivaciones, interpretamos de Bickerman una percepción de judeofobia en su apreciación de los decretos de Antíoco. Bickerman se vio condicionado por una serie de acontecimientos antisemitas que sufrió en primera persona prácticamente durante más de la mitad de su vida. Como ya hemos comentado, Bickerman buscaba la objetividad en sus interpretaciones, por lo que hubiese sido más lógico pensar en términos de antibarbarismo por la evidencia que él mismo comentaba y consideraba como certeza universal: no era propio de los seléucidas abolir los cultos nativos de las regiones sometidas. Aunque, como señala Zvi Yavetz, “Jews were in many respects barbarians like all the others, they were in some respects a little more so” (1993, 13).

Afirmar que Bickerman fue un historiador bíblico es un error y probablemente enfadaría al propio autor, que se consideraba clasicista. Pero sus estudios, como el que hemos presentado, se basan, además de las percepciones de Flavio Josefo, en los libros de los Macabeos (1 y 2), el libro de Esdras, Judith, Daniel y Ester. Configuran la *Septuaginta*,<sup>31</sup> que comprende básicamente el Antiguo Testamento. Según

30. Baumgarten, por ejemplo, evidencia el anacronismo de las barbas en *Der Makkabäer* (1935). Bickerman asoció a las políticas de Antíoco la prohibición de las barbas, lo que significa que estaba pensando en términos judeo-rusos. “A full beard was therefore perceived as a sign of direct contact with the deepest roots of the Russian past, untouched by modernity; for many Russians, down to the twentieth century, a bearded man was someone who was inherently trustworthy” (2010, 265).

31. Para la consulta de las consideraciones de Bickerman sobre la Septuaginta: *Some Notes on the Transmission of the Septuagint* (1950) y *The Septuagint as a Translation* (1959). Tal y como señala Aitken, Bickerman adoptó la teoría de la ‘tradicón de la traducción oral’ de Paul Kahle; “Bickerman explicitly stated that the features of the translation can be explained by the traditional art of translation as known at the time; he sought to compile evidence of translators in Egypt and, building upon the insights from the papyri that the language is the vernacular and not a peculiar dialect, aimed to place the translation within the broader social landscape. Believing the theory of extempore oral translation, he attributed the word to the “dragoman”, itself an anachronistic term from the Ottoman court” (Aitken 2016, 271-272). El término “dragomán” que Bickerman emplea en su estudio es, como

Whitelam, los biblistas de los siglos XIX y XX construyeron la historiografía con sus versiones occidentales de lo que querían ver, con consecuencias negativas para los palestinos. Así, la Historia bíblica y la arqueología están contaminadas por la teología y la política, y sólo se centrarían en el antiguo Israel (Fox 1997, 102). Por ello, con tal de aclarar este suceso histórico, sería interesante ver qué es lo que se dice de Bickerman desde la corriente bíblica minimalista, formada por aquellos investigadores que en esencia niegan el valor de la Biblia como fuente útil para la reconstrucción de la Historia antigua de Israel (Vidal 2014, 151).

Siguiendo las observaciones de Bermejo, distinguía Friedrich Nietzsche tres tipos de historiografía e historiadores: el historiador anticuario, el historiador monumental y el historiador crítico. Bickerman podría situarse en la categoría del anticuario. Éste se define como un profesional de la historia, y en el caso de los estudios clásicos, el historiador suele ser además un filólogo, amante de los textos, fiel conocedor e intérprete de las lenguas clásicas (Bermejo 2004, 176). Bickerman dominaba el latín y el griego, aunque curiosamente, no se esforzó demasiado en aprender hebreo, ni siquiera arameo, tan presente en sus publicaciones a partir de su tercer exilio. También destaca Bermejo que epistemológicamente se definirán como empiristas, puesto que están aferrados a los datos, cuyo conocimiento es lo único que justifica el oficio del historiador. Además, políticamente pueden ser más o menos conservadores, aunque siempre son discretos, como Bickerman, que como ya hemos apuntado, se caracterizaba por su personalidad reservada, ya que siempre quiso ser recordado por su contribución a la academia y no por sus experiencias personales. El segundo tipo de historiador que comenta Bermejo, el monumental, por el contrario, no aspira a aislarse del mundo, sino a vivir en él gobernándolo. Aspira a un reconocimiento social de sus méritos y a que se le otorgue un papel en la dirección de la nación o de la sociedad (Bermejo 2004, 177). En cuanto al historiador crítico, éste no pone su vida al servicio de la historia, sino que pone a la historia al servicio de la vida; la Antigüedad no tiene, como ninguna otra etapa de la historia, sentido por sí misma. El sentido que tuvo es el de sus protagonistas, que ya no están vivos, y si se le quiere otorgar sentido sólo podrá actuar de dos maneras: o bien glorificándola y consagrando así el presente que quedará concebido como su correlato, o bien escribiendo la historia antigua con la mirada puesta en el futuro, un futuro que pronto también será pasado (Bermejo 2004, 179). Aunque las analogías o paralelismos de Bickerman podrían encontrar un sentido en esta categoría, la historia crítica surge de la iniciativa de romper con el pasado, acción que Bickerman no llevó a cabo, más bien al contrario. Él creyó en la posibilidad de

apunta Aitken, otro anacronismo utilizado en el Imperio otomano por ser los intérpretes lingüísticos conocedores de todas las comunicaciones entre el Palacio otomano y Europa.

utilizar el pasado judío antiguo como respuesta a las problemáticas del presente, de mostrar las acciones de los macabeos para que sus lectores<sup>32</sup> las tomaran como referencia.

Pero para comprender mejor el uso que Elias J. Bickerman hace de la Historia antigua, conviene señalar qué concepción tenía él del helenismo. Para Luciano Canfora la Historia es mezcla –*mescolanza*–: el estoicismo está presente en el budismo de la India del rey Aśoka de la misma manera que el judaísmo y el pensamiento griego están presentes en el cristianismo; de la misma forma el cristianismo se asienta en el pensamiento secular, y el liberalismo en el marxismo, y el marxismo en el pensamiento contemporáneo, en el actual (Canfora 2002, 97-98). Por esto, considera al helenismo símbolo del proceso histórico como tal. Bickerman no pretendía oponerlo al judaísmo, simplemente quiso evidenciar la tensión existente en Jerusalén entre la admiración cosmopolita y la persistente lealtad a una visión particularista del judaísmo, que se resistía a la helenización (Collins 2015, 69). Su visión sobre el mundo helenístico estaba determinada por su propia situación. Bickerman publicó en 1945 en el segundo volumen de *Reinassance* la reseña<sup>33</sup> de *The Social and Economic History of the Hellenistic World* (1941) de Rostovtzeff. Siguiendo la visión de su mentor en cuanto a las relaciones entre griegos y las poblaciones indígenas en el mundo helenístico, tal y como recoge Briant, apuntaba lo siguiente: “the revolts of indigenous people, endemic from 210 on and a danger for the Ptolemies until the year 88 B.C., were not directed against the Greeks as such, but against the State and ruling class, against all the oppressors of the people, even including the temples of Egyptian gods”. La helenización para Bickerman no fue más que una ilusión, los conquistadores eran corrompidos por la influencia oriental (Briant 2015, 29). Según su criterio en el momento de publicación de *Der Gott der Makkabäer*, la destrucción de la civilización europea venía de la mano de los “teutones bárbaros” (Briant 2015, 25). En 1966 publicó un ensayo, *The Seleucids & Achaemenids*, donde enfatizaba las consecuencias positivas de los contactos greco-iranís llegando a la misma conclusión a la que había llegado en 1945. Ya no

32. Por tanto, podríamos considerar superficial la sorpresa que Bickerman expresaba en el prefacio de su obra por el tipo de cartas recibidas. Él posiblemente era consciente del consuelo que *Der Gott der Makkabäer* podía ofrecer para multitud de judeo-alemanes, incluso antes de su publicación.

33. Título de la publicación: *Europeization of the Classical Orient. A propos of a book by Michel Rostovtzeff* (1945). Bickerman comentaba que uno de los aspectos más notables de las acciones de Alejandro y sus sucesores fue la fundación de ciudades griegas en el Este, donde los inmigrantes provenientes de diversas regiones “continued to live in the Orient according to Greek habits and in a setting of Greek institutions, by trasplanting democracy and individualism to the lands of the Levant” (Bickerman 2007, 41).

imaginaba la destrucción de la civilización occidental a manos de los teutones bárbaros, “but as the consequence of an East-West nuclear firestorm, he found a sort of potential consolation in the Iran of his time” (Briant 2015, 30); un Irán sometido a la europeización y que había firmado el pacto de Bagdad en 1955 bajo el gobierno de la dinastía Pahlavi. Esta idea de ilusión es disparatada después del dramático desarrollo de las relaciones entre las repúblicas islámicas y los países occidentales.

#### 4. *Algunas consideraciones finales*

Los héroes macabeos de Bickerman no salvaron la civilización helenística (occidental), pero sí su tradición local de una cultura colonial (Collins 2015, 70). Bickerman pretendió que su obra fuese un revulsivo para los judíos de Europa de la década de los treinta, que debían liberarse del yugo Nazi mediante la resistencia.<sup>34</sup> En suma, Bickerman creó “un pasado judío utilizable”, concepto acuñado por su biógrafo, Baumgarten: “for Bickerman, past and present resonated with each other and it is this resonance that I intend to explore and elaborate under the rubric of a ‘usable Jewish past’” (Baumgarten 2010, 11).

La contribución académica de Elias J. Bickerman a los estudios de los judíos de la Antigüedad es incuestionable. El judaísmo de la época helenística es parte de la Historia de la antigüedad clásica. Por ello, Bickerman acabó perpetuando su carrera como “historiador judío” de los judíos de la antigüedad. *Der Gott der Makabäer* se configura como lectura obligatoria en este campo y para la Historia de la historiografía en sí. Hemos advertido a lo largo de la redacción que su percepción de la revuelta macabea estaba condicionada por tres aspectos. Por un lado, las políticas antijudías de los siglos XIX y XX y la experiencia de la guerra determinaron el carácter provocativo y revolucionario de su tesis. Por otro lado, la percepción personal de sí mismo como ruso, judío y académico alemán —en parte condicionada por dos figuras claves, Joseph Bickerman y Mijaíl Rostovtzeff—, fijaba la contundencia de sus conclusiones. Y por último, el modo de hacer Historia mediante paralelismos enmarcaba la conexión de unos sucesos lejanos en el tiempo con la coetaneidad del autor. El pasado se volvía presente para los lectores de los trabajos de Bickerman.

34. A Bickerman le llamó especial atención, quizás por su crudeza, el martirio de los siete hermanos y su madre (2 Mac 7), a la que consideraba como una heroína: “when the heroic mother whose seven sons are killed by Antiochus IV exhorts them to hold firmly to the faith of their ancestors, she speaks of God who created all things out of nothing and concludes that he can also refashion the human body after death” (2007, 67-68).

De todas formas, nos parece excesivo calificar la tesis de Bickerman como un “fracaso”, definida así por diversos autores, incluido Baumgarten. Este concepto lleva implícita una connotación peyorativa injusta para la investigación del autor, puesto que ocho décadas después de su publicación la seguimos debatiendo. Esto nos lleva a pensar en la multitud de formas de interpretación de la Antigüedad, pues la tendencia a la objetividad en la investigación, a veces, está en entredicho. El modo de hacer o investigar la Historia siempre queda determinado por las circunstancias biográficas de los propios historiadores. En otras palabras, el historiador, como Bickerman, está influenciado por el contexto que lo envuelve, y debe ser consciente de ello si pretende ser lo más parcial posible. Siguiendo las consideraciones de Vidal en cuanto a su visión de la corriente minimalista en los estudios bíblicos, aplicables también al modo de escribir la Historia, la Historia antigua de Palestina/Israel verdaderamente objetiva sólo será posible cuando los historiadores sean capaces de escribirla sin estar pensando continuamente en el presente de la región (Vidal 2014, 158) y a diferencia de Bickerman, sepan alejarse del “hoy y ahora”, de la actualidad en la que participan. De acuerdo con Collins, la analogía propuesta por el autor entre mundo helenístico y mundo moderno –década de los 30–, es reflejo de su intento de utilizar el pasado para dar luz al presente (Collins 2015, 70). Pero, como concluye Bermejo, hablar de Historia sólo es posible si se conoce la Historia, sus fuentes y sus métodos, pero también los fundamentos de otras ciencias sociales, y si se es consciente de la importancia que los problemas filosóficos tradicionales del pensamiento occidental siguen teniendo aun en el momento presente en el campo de la historia y de las ciencias humanas (Bermejo 2004, 47).

### *Bibliografía*

- Aitken, J. K. 2016: “The Septuagint and Egyptian Translation Methods”. En W. Krauss / M. N. van der Meer / M. Meiser (eds.): *XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Vol. 64 Septuagint and Cognate Studies. Munich, 2013*. Atlanta, pp. 269-294.
- Baumgarten, A. I. 1997: *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation. Journal for the Study of Judaism, Vol. 55*. Leiden.
- 2007: “Elias Bickerman on the Hellenizing Reformers: A Case Study of an Unconvincing Case”, *The Jewish Quarterly Review* 97/2: 149-179.
- 2010: *Elias Bickerman as a Historian of the Jews. A twentieth Century Tale. Texts and Studies in Ancient Judaism 131*. Tübingen.
- 2010: “Hellenism and Judaism before and after World War II. Two Case Studies – A.D. Momigliano and E.J. Bickerman”. En Z. Weiss / O. Irshai / J. Mag-

- ness / S. Schwartz (eds.): *“Follow the Wise”*. *Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*. Winona Lake, pp. 3-23.
- 2012: “Russian-Jewish Ideas in German Dress: Elias Bickerman on the Hellenizing Reformers of Jewish Antiquity”. En J. Schulte / O. Tabachnikova / P. Wagstaff (eds.): *The Russian Jewish Diaspora and European Culture, 1917-1937*. Leiden, pp. 73-107.
- 2013: “Elias Bickerman and Hans (Yohanan) Lewy: The Story of a Friendship”, *Anabases* 13: 98-118.
- 2015: “Back to the Archives: Elias Bickerman in the Fonds Louis Robert”, *Anabases* 21: 159-179.
- Bermejo, J. C. 2004: *¿Qué es la historia teórica?* Madrid.
- Bickerman, E. J. 2007: “The God of the Maccabees”. En A. Tropeer (ed.): *Ancient Judaism and Early Christianity. Studies in Jewish and Christian History. A New Edition in English including The God of the Maccabees*. Boston / Leiden, pp. 1025-1149.
- Bonnet, C. 2011: “Recensión de Albert I. Baumgarten: *Elias Bickerman as a Historian of the Jews. A Twentieth Century Tale*”, *Anabases* 14: 250-252.
- Boomershine, T. E. 2015: *The Messiah of Peace: A Performance-Criticism Commentary on Mark’s Passion-Resurrection Narrative*. Eugene.
- Briant, P. 2015: “Michael Rostovtzeff, Elias J. Bickerman and the ‘Hellenization of Asia’”. En J. G. Manning (ed.): *Writing History in Time of War. Michael Rostovtzeff, Elias Bickerman and the ‘Hellenization of Asia’*. Stuttgart, pp. 13-32.
- Bright, J. 1970: *La Historia de Israel* [2ª ed. Española]. Bilbao.
- Canfora, L. 2002: *Noi e Gli Antichi. Perché lo studio dei Greci e dei Romani giova all’intelligenza dei Moderni*. Milán.
- Croce, B. 2010: *La historia como hazaña de la libertad. Conmemorativa 70 Aniversario*. México D.F.
- Culla, Joan B. 2004: *Israel, el somni i la tragèdia: del sionisme al conflicte de Palestina*. Barcelona.
- Domingo, M. 2015: “The Multiple Identities of Elias Bickerman”. En J. G. Manning (ed.): *Writing History in Time of War. Michael Rostovtzeff, Elias Bickerman and the “Hellenization of Asia”*. Stuttgart, pp. 71-87.
- Feldman, L. H. 2011: “The Maccabean Revolt: The State of the Question”. *YUTorahOnline*, pp. 9-18.
- First, M. 2012: “What Motivated Antiochus to Issue his Decrees Against the Jews?”, *Hakirah* 13: 193-211.
- Fox, E. 1997: “Recensión de K. W. Whitelam: *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*”, *Journal of Palestine Studies* 26/2: 102-103.

- Frenkel, D. 2007: "Un debate filosófico en II Macabeos", *Circe de clásicos y modernos* 11: 123-133.
- Giménez, G. 2009: "Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas", *Frontera Norte* 21 / 41: 7-32.
- Grafton, A. 2010: "The Bible Scholar Who Didn't Know Hebrew", *Jewish Review of Books*. En línea: <http://jewishreviewofbooks.com/articles/230/the-bible-scholar-who-didnt-know-hebrew>.
- Harrington, D. J. 2009: *The Maccabean Revolt: Anatomy of a Biblical Revolution*. Eugene.
- Himmelfarb, M. 1998: "Elias Bickerman on Judaism and Hellenism". En D. N. Myers / Ruderman, D. B. (eds.): *The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians*. New Haven / Londres, pp. 206-208.
- Honingman, S. 2014: *Tales of High Priests and Taxes: The Books of the Maccabees and the Judean Rebellion Against Antiochus IV*. Oakland.
- Idel, M. 2007: "Arnaldo Momigliano and Gershom Scholem on Jewish History and Tradition". En P. N. Miller (ed.): *Momigliano and Antiquarianism: Foundations of the Modern Cultural Sciences*. Toronto, pp. 312-334.
- Momigliano, A. 1992: *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, a cura di R. Di Donato. Roma.
- 2012: *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Chicago.
- Raisin, J. S. 1913: *The Haskalah Movement in Russia*. Filadelfia.
- Schürer, E. 1985: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús 175 a.C.-135 d.C.*, Tomo I. Madrid.
- Smith, M. 1983: "Necrologies: Elias J. Bickerman", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 50: XV-XVIII.
- Yavetz, Z. 1993: "Judeophobia in Classical Antiquity: A Different Approach" *Journal of Jewish Studies* XLIV/1: 1-22.
- Vidal, J. 2014: "La 'nueva' historia Antigua de Palestina, una propuesta postcolonial", *Historiae* 11: 151-158.
- Zollschan, L. 2015: "Recensión de S. Honigman: *Tales of High Priests and Taxes*". *Bryn Mawr Classical Review* En línea: <http://bmcr.brynmawr.edu/2015/2015-08-07.html>.



## Victor D. Hanson e Israel

La historia antigua entre memoria errónea y justificación del conflicto

*Borja Antela-Bernárdez* – Universitat Autònoma de Barcelona

En una sorprendente apreciación, Arnaldo Momigliano criticaba a Moses Finley porque, habiendo sido él un gran estudioso de la economía antigua, y sobre ello, también de la esclavitud, sin embargo evitó detenerse en un aspecto de la esclavitud antigua como era el de la esclavitud del pueblo judío en Egipto (Momigliano 1987b, 664). La base de esta crítica se fundamentaba en el hecho que Finley, a buen seguro un conocedor de la tradición sobre la esclavitud, como cualquier otro judío que hubiese recibido una formación judía de cierto nivel, como era el caso, había preferido centrarse en otras formas de esclavitud antiguas, como las de Grecia y Roma o la de época cristiana.<sup>1</sup> Parece como si, con ello, Finley no hubiese simplemente escogido un tema de investigación, por el que, por otra parte, fue aplaudido y mundialmente reconocido, sino también una elección política y cultu-

1. En cierto modo, una idea parecida aparece también en Momigliano 1987a, 658. La idea es de nuevo expuesta por Schwartz 2013, 35 (la crítica es todavía más patente en 47s.). Parece sorprendente considerar que, por ser judío, Finley o cualquier otro intelectual está obligado, quizás en un plano ético o moral, a tratar sobre este colectivo, incluso aunque estemos hablando de historia antigua.

ral: eludir la cuestión judía por un judío como Finley suponía dar la espalda a sus congéneres.<sup>2</sup>

La importancia de la historia en la construcción política del estado de Israel resulta, efectivamente, un proceso complejo y multifacético, cuya atención sobrepasa las intenciones de las siguientes líneas. No obstante, parece evidente la necesidad de mantener una conciencia de grupo por parte de las víctimas de las persecuciones contra los judíos en el s. XX, que entronca con los diferentes movimientos de configuración teórico-práctica del sionismo político contemporáneo. Más allá de todo ello, resulta absolutamente reveladora esa percepción, tan profundamente humana, de Primo Levi a tenor del recuerdo de lo que sucedía en los campos de exterminio alemanes: “los soldados de las SS se divertían en advertir cínicamente a los prisioneros: ‘De cualquier manera que termine esta guerra, la guerra contra vosotros la hemos ganado; ninguno de vosotros quedará para contarlo, pero incluso si alguno lograra escapar el mundo no lo creería. Tal vez haya sospechas, discusiones, investigaciones de los historiadores, pero no podrá haber ninguna certidumbre, porque con vosotros serán destruidas las pruebas. Aunque alguna prueba llegase a subsistir, y aunque alguno de vosotros llegara a sobrevivir, la gente dirá que los hechos que contáis son demasiado monstruosos para ser creídos: dirá que son exageraciones de la propaganda aliada, y nos creerán a nosotros, que lo negaremos todo, no a vosotros. La historia del Lager, seremos nosotros quien la escriba’” (Levi 2000, 11).

A la luz de estas reflexiones, inquietantes y al mismo tiempo tan certeras,<sup>3</sup> la historia como recuerdo del pasado parece convertirse en uno de los ejes fundamentales de la lucha, no sólo de los judíos o de las víctimas (de cualquier víctima, de hecho, a lo largo de la historia de la humanidad), sino también de la resistencia<sup>4</sup> y la necesidad de concebir una justicia que permitirá que los seres humanos posteriores sepan la verdad de lo que pasó. El historiador, a tenor de ello, podría adquirir

2. Hasta cierto punto, Finley habría mostrado posiciones críticas con la construcción del pasado en el Estado de Israel, como revela su opinión sobre el libro de Yadin a tenor de las excavaciones de Masada, creador del mito fundacional israelí, que Finley consideraba “a large and interesting book to be written about the politics of modern archaeology in which Masada will be a masterpiece”. Véase Silberman / Small 1997, 39. Asimismo, Ben-Yehuda 1995, 63.

3. Efectivamente, la duda sobre la Shoah producida por el Negacionismo parece cumplir completamente la premonición de Primo Levi. Sobre el Negacionismo, considero imprescindible el conjunto de trabajos de Vidal-Naquet en *Los asesinos de la Memoria* (Vidal-Naquet 1994).

4. He elegido cuidadosamente aquí este vocablo, *resistencia*, a causa de su etimología, pues al señalar la reiteración del hecho de permanecer en un lugar específico creo que resulta perfecta para hacer referencia a una parte del problema entre el Estado de Israel y los palestinos, ambos resistentes, resistiéndose a abandonar un lugar, resistiendo al otro que también resiste.

cierto cariz de responsable de este legado, de la imposición de esta justicia para con las víctimas, con el recuerdo y con “lo que pasó”, convertido en una especie de “vengador de los pueblos”, como lo denominaba casualmente Pierre Vidal-Naquet (1994, 85), lo cual podría resultar hasta cierto punto peligroso, si tenemos en cuenta que muy a menudo, la supuesta “verdad histórica” no es otra cosa que “un producto puro de la ‘verdad política’” (Vidal-Naquet 1994, 82) o de la verdad económica. Al fin y al cabo, la historia es, entre otras cosas, un agente de definición de realidades y certezas, que a menudo necesita de la construcción de la alteridad para representar y reforzar una identidad destejada o borrosa.

Sorprende advertir cómo esta agencia de la historia en materia política, como legitimadora de discursos y posiciones, y en tanto que constructora de certezas tiene, en el ámbito de la historia contemporánea del pueblo judío, y en especial en la construcción del Estado de Israel y del subsiguiente conflicto con la población palestina, un marcado signo de relación con la Antigüedad. Evidentemente, las reclamaciones a la presencia antigua de los hebreos en la región resultan fundamentales en la argumentación de la solución de crear un estado para los judíos de la diáspora posterior a la *Shoah*. Así, el ejemplo de Masada como mito fundacional tiene, efectivamente, un valor argumental de gran valor psicológico.<sup>5</sup> En algún otro lugar, de hecho, he llegado a preguntarme por el extraño proceso de reflexión e identificación entre las víctimas de la Shoah que buscan refugio en el nuevo Israel y los asesinos suicidas de Masada, pues en ambos casos el rol es divergente. Más allá de ello, sin embargo, parece que la voz de los historiadores sobre la Antigüedad, incluso aquellos no especialmente dedicados al ámbito de la Antigüedad judía, tiene un valor excepcional. Al ejemplo ya mencionado de Finley podemos añadir el de su crítico, Arnaldo Momigliano, o al también mencionado Pierre Vidal-Naquet,<sup>6</sup> entre muchos otros. Estos tres, no obstante, parecen avocados, como en el juicio de Momigliano, a tener la obligación de opinar sobre la cuestión, puesto que son de origen judío, y además, vivieron un tiempo en el que la construcción del Estado de Israel era un proceso vivo, controvertido, cargado de incoherencias, justificable y discutible, absolutamente actual. Los tres fueron además historiadores con una fortísima consideración de la historia antigua como elemento de oposición al presente, en tanto que herramienta de valoración del mismo.

5. Por ejemplo, Vidal-Naquet 1978.

6. La diferente percepción y concepción sobre los judíos de la Antigüedad entre Vidal-Naquet y Momigliano ha sido analizada por Cohen 2008. Asimismo, sobre Momigliano y Bickerman en relación con el Helenismo y el Judaísmo durante el periodo anterior y posterior a la II Guerra Mundial, véase Baumgarten 2010.

Es en esta perspectiva que, en oposición a la mirada de aquellos, podemos analizar la opinión de Victor David Hanson en relación con el Estado de Israel y su conflicto con la población palestina. En este sentido, vale la pena advertir que Hanson no es judío, ni tampoco ha analizado, quizás por no pertenecer a la comunidad de los hebreos, cualquier aspecto de la realidad histórica de los judíos en la Antigüedad. Sin embargo, sus opiniones revelan una vez más las implicaciones que el conflicto israelí-palestino tienen en la figura de un historiador de la Antigüedad, como es su caso, y en relación con su percepción del presente.

A modo de presentación, podemos decir que V. D. Hanson<sup>7</sup> es, probablemente, una de las voces más influyentes en relación con la historia militar sobre el mundo griego antiguo de las últimas tres décadas. Podríamos considerarlo el máximo representante de la tendencia en historia militar creada con motivo de la influencia del libro *The Face of Battle*, publicado por John Keegan en 1976. Así, tras la publicación de su tesis, titulada *Warfare and Agriculture*, en 1983, donde trazaba ideas interesantes, aunque profundamente influenciadas por su percepción del presente, Hanson se hizo mundialmente reconocido con *The Western Way of War*, publicado originalmente en 1989, y rápidamente convertido en un best-seller, sobrepasando la atención del público especializado en el mundo clásico para cautivar a miles de lectores en todo el mundo, donde Hanson retomaba la perspectiva de Keegan para aplicarla a la guerra griega de época arcaica y clásica, describiendo una historia militar de la Antigüedad “desde abajo”, centrada en el soldado-campesino y su atroz experiencia en el campo de batalla, obteniendo con ello un retrato humano, próximo y a menudo certero sobre la realidad de la guerra hoplítica griega. El éxito de esta obra encumbró a Hanson, que desde entonces ha disfrutado de distinciones académicas diversas (Visiting Scholar en Stanford en 1991-92,<sup>8</sup> Aristoteles Onassis fellowship en 1999, Nimitz Fellow en Berkeley en 2006, catedrático de Historia Militar en la Academia Naval de Annapolis, etc...), así como del reconocimiento de sus obras posteriores, todas ellas éxito de crítica y público, traducidas a diversos idiomas, entre las que destacan la edición del magnífico conjunto de artículos *Hoplites. The Classical Warfare Experience* (1991), y sus libros *The Other Greeks. The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilization* (1995), *The Soul of Battle* (1999), el inspirador *Carnage and Culture. Landmarks Battles in the rise of Western Power* (2002), o la coordinación de una serie de miradas personales por parte de reputados investigadores a los episodios funda-

7. El mejor trabajo que conozco sobre Victor D. Hanson hasta la fecha es el excelente análisis de López / González 2013. Existe una versión embrionaria, más reducida, previa del anterior y en castellano en López / González 2011.

8. Sobre la relación entre Stanford y la Administración Bush Jr., véase Biuso 2003.

mentales de la guerra antigua en *Makers of Ancient Strategy* (2010), así como diversos libros de opinión sobre cuestiones contemporáneas.<sup>9</sup> Asimismo, su habilidad como escritor y su éxito mediático le han convertido en una voz de referencia a nivel de opinión entre la población norteamericana (e incluso más allá de sus fronteras), como demuestran sus colaboraciones continuadas en *The New York Times*, *Wall Street Journal*, *The Daily Telegraph*, *American Heritage*, entre otros, lo que le ha valido también premios y reconocimiento.

Tan conocida como su labor intelectual es su intensa implicación en el ámbito político. Es bien conocida su vinculación con los círculos *neoon* norteamericanos, en especial con aquellos bajo la influencia directa de Leo Strauss, curiosamente otro reconocido investigador sobre la Antigüedad (López / González 2013, 130-131). Asimismo, V. D. Hanson ha mostrado su apoyo intencional para con la política exterior de George W. Bush (López / González 2013, 136), lo que ha resultado, posteriormente, en un clamoroso rechazo, mediante sus diferentes mecanismos de comunicación, de las políticas de la Administración Obama.

En este sentido, Hanson es un extraño ejemplo de historiador dedicado a la Antigüedad con una fuerte influencia en las cuestiones contemporáneas. Ello imprime un gran valor a su percepción del conflicto entre Israel y Palestina, sobre el que suele escribir referencias en su blog,<sup>10</sup> la herramienta más habitual de sus comunicados de opinión. Una de estas opiniones fue recogida bajo el expresivo título “Israel Did it! When in doubt, shout about Israel”, publicado el 15 de diciembre de 2006 en el *The National Review*,<sup>11</sup> donde exponía una especie de síntesis de su visión del problema de base en el conflicto entre Israel y Palestina. En dicho artículo, Hanson comentaba en primer lugar el problema de la supuesta diferencia proporcional entre la fuerza militar israelí y la empleada por los palestinos de Hezbo-llah, a partir del cual la opinión pública internacional suele criticar el uso por Israel de su capacidad bélica, eminentemente superior a la de sus oponentes, frente a la falta de crítica concedida a los continuados ataques con cohetes disparados por civiles desde las zonas palestinas, que por ser infructuosos parecen merecer una menor atención o repulsa, a pesar de poder considerarse, en opinión de Hanson, una prueba de relativa incompetencia. Esta respuesta israelí podría ponerse en relación con otras situaciones donde la proporcionalidad entre la capacidad armamentística de Israel es puesta en tela de juicio, y sin embargo los ataques de tipo cultu-

9. Por ejemplo, Hanson 1997, 2000, 2004b, 2007, 2009, 2011.

10. <http://victorhanson.com/>

11. Hanson 2006b. Por otra parte, vale la pena recordar, como han señalado López / González 2013, 136, que el *National Reviewer Online* es “one of the most active publication defending and propagating conservative and neo-conservative American ideology”.

ral, como la defensa del Negacionismo del Holocausto por parte del gobierno de Irán como elemento de oposición psicológica a Israel.<sup>12</sup> Asimismo, Hanson aprovecha para criticar la idea de Jimmy Carter (2006) de la existencia de un modelo de colonización y segregación en la fundamentación del estado de Israel comparable al *apartheid* sudafricano,<sup>13</sup> para tratar de subrayar lo que en su opinión, legitimada por las palabras del palestino Ahmed Sheikh, el editor jefe de Al-Jazeera, es la base del problema en Oriente Medio: la paulatina devaluación de la clase media árabe en los países de la zona, y en consecuencia, las dificultades para hacer prosperar en dichos países políticas democráticas de carácter neoliberal.

Todo este entramado conceptual merece atención. En primer lugar, valdría la pena visitar una parte del modelo teórico de las bases de la evolución de la sociedad griega en la obra de Hanson, quien habría defendido que el desarrollo de la figura del ciudadano propietario-hoplita con responsabilidades democráticas habría producido el cambio diferencial entre Occidente y Oriente, a partir de la configuración de la experiencia de la libertad,<sup>14</sup> que se opone así aquí a la dependencia oriental.<sup>15</sup> La base de estas ideas surgen de su análisis de la práctica militar griega, que es para Hanson resultado de la formulación de gobiernos consensuados de participación, igualdad entre los miembros de la comunidad tanto a nivel político como jurídico, el control civil y comunitario de las cuestiones militares, así como del individualismo y la libertad que éste representa a nivel sociocultural y sobre todo en el plano económico (con la posible aparición de la libre iniciativa económica, la libertad de mercado y empresa, etc...), el racionalismo, aplicado no sólo a la organización gubernamental sino también a las cuestiones militares y, por último, a la necesaria separación entre política y religión (Hanson 2004, 39-41). Todo ello, además, aparece profundamente relacionado con una de las cuestiones recurrentes en la obra de Hanson, como es la propiedad de la tierra, puntal definitivo en la configuración de la democracia, en sí resultado de la voluntad de un conjunto de agricultores propietarios que fueron, en su discurso, la base de la articulación del cambio fundamental devenido en el mundo griego. Como han señalado P. López Barja y F. J. González García, “his [i.e., Hanson’s] closed defence of the agricultural character of ancient Greek society results in the idea of *agrarism* as the origin of Greek democracy and also of its true heir, that is, modern democracy, represented in the U.S.A.” (López / González 2013, 134).

12. Véase Hanson 2015b.

13. Curiosamente, Hanson emplea este mismo concepto para describir la relación de Esparta con los hilotas: Hanson 1999, 6, 9...

14. Sobre el concepto en Hanson, véase López / González 2013, 142.

15. Sobre todo ello, véase Antela-Bernárdez / Zaragoza 2017.

Hasta cierto punto, el análisis que Hanson propone para Grecia es muy similar al que aquí plantearía para Oriente Medio en relación con Israel. En primer lugar, su primera atención se centra sobre todo en una cuestión de diferencia militar, como es la de la proporcionalidad. Hasta cierto punto, la cuestión no es en modo alguno casual. De hecho, si bien en un primer momento la cuestión técnica y tecnológica no debió tener un gran peso en las primeras ideas de Hanson sobre la guerra griega (Antela-Bernárdez 2011, 142), lo cierto es que desde la publicación de *Carnage and Culture* la cuestión tecnológica supone uno de los elementos fundamentales que define la evolución militar y, por ende, a partir de la evolución militar, también la evolución de la historia.<sup>16</sup> Por tanto, una mayor capacidad militar y una mejor tecnología armamentística supone, en el pensamiento historiográfico de Hanson, una cierta superioridad merecida, nunca casual.<sup>17</sup> Esta superioridad explica sus dudas con respecto a la proporcionalidad de los ataques entre Israel y la población civil palestina<sup>18</sup> encarnada y liderada en su resistencia por Hezbollah, puesto que si Israel es superior en capacidad armamentística, ello implica que también es superior en una perspectiva cultural. Por otra parte, no deja de resultar in-

16. La similitud entre este modelo conceptual y las teodiceas, las filosofías de la historia o las sucesiones de imperios de carácter historiográfico resulta notable. La cuestión merecería un estudio por sí sola.

17. Asimismo, la pérdida de esta superioridad también supone decadencia: Véase Hanson 2002c: “Because Europe is militarily weak but culturally influential it has put much of its clout and capital into the United Nations, the World Court, and a host of international collective organizations that it sees as precursors to a new utopian world order. But mostly because of the collapse of the Soviet Union and Eastern Europe, it no longer sees any need to work with American interests. Consequently, its own identity and sense of purpose are tied to supporting asinine U.N. resolutions, to paying attention to the world's lawyers and activists, and to hectoring the United States - no matter how absurd the cause and how really creepy becomes the company Europeans keep. And, of course, anti-Semitism is always lurking in the background as well - the age-old resentment of the clannish Jews, the envy of their talent and material success, and the bitter religious memories that surround the birth of Christianity”. El texto funciona como advertencia para los conciudadanos de Hanson en USA, ante la posibilidad de abandonar el apoyo a Israel, lo que supondría, de una parte, abandonar también la responsabilidad obtenida en la victoria de la II Guerra Mundial (véase Nota 23 *infra*), y de otra, quizás iniciar la decadencia que Hanson pretende señalar en Europa.

18. Interesante reflexión la que transmite en Hanson 2002c: “It is popular for the Palestinians to claim that the American-supplied Apaches and F-16s of the Israelis are terrorist weapons, because when the IDF hunts down suicide-murderers collateral damage and unintended death often occurs. But destruction that is the accidental byproduct of rooting out murderers is not the same as intentionally targeting innocent civilians. That key distinction should be recognized by the world community also as one of the key moral tests of our era –as we should have learned from September 11 and its aftermath in Afghanistan”. La diferencia entre capacidad militar (superioridad militar) y terrorismo adquiere tintes argumentales extraños al mezclarse con la cuestión moral, tal y como expone el texto.

interesante notar la importancia que, junto con dicha superioridad militar,<sup>19</sup> Hanson atribuye a la cuestión democrática (López / González 2013, 134-135). De hecho, casi podríamos decir que ésta es probablemente una de las piezas fundamentales de su percepción de la historia,<sup>20</sup> que podría resumirse, ciertamente, como la de la lucha entre los modelos democráticos y los modelos tiránicos. Un estado democrático, que se fundamenta en la libertad política, económica y religiosa, es en este planteamiento un estado típicamente desarrollado, y probablemente occidental, frente a la alteridad opuesta, caracterizada por los elementos contrarios.<sup>21</sup>

19. Hanson 2002a: “Israel remains a democratic, magnanimous, and militarily strong society, there is more hope in all this gloom than pessimists think”.

20. El conocimiento del pasado resulta así, en Hanson, una obligación cultural colectiva, en especial a tenor de la deconstrucción o la duda de los hechos. Así aparece en Hanson 2002b: “Spokesmen who cannot vote, speak freely on television anywhere in the Arab world, or criticize their governments or religion in the daily newspapers are not credible. And they are currently emboldened in their mistruths by their allies in the Western world who are most firmly entrenched in the universities and the media. The former spread fabrications, but only after they have first been manufactured by the latter.

But then this is a generation in the West that has rejected ‘facts’, the very concept of history, and the importance of war and politics –and instead embraced postmodernism, cultural relativism, and the dogma of moral equivalence. It is no accident that a best-selling book in contemporary France denies that terrorists crashed a jetliner into the Pentagon. For such anti-empiricists –who are sheltered from the audit of the real world, and who believe that history is ‘asserted’ and thus a reflection of ‘power machinations’ and ‘arbitrary fictions’– the Orwellian history of the Palestinians is not really so Orwellian.

(...) All essayists at times invoke history to reflect upon the present. And there is often legitimate disagreement among historians as to the validity of particular historical allusions. Nevertheless, there are still generally agreed parameters of historical accuracy that must be respected –and suggesting that suicide bombers are akin to our Founding Fathers, or that Jenin is a Stalingrad, are well outside the plausible and so only bring ridicule to the purveyors of such nonsense.

In general, I think these are troubling times for historians. A great majority of American high-school students are said to be ignorant of the past, taught by educators often without degrees in history. The universities themselves have marginalized history through the inclusion of a variety of trendy therapeutic classes in the General Education curriculum, from popular culture to silly explorations of rock stars, sex acts, and TV commercials. Classes that once investigated the tragedy of the past now have switched to melodrama –seeking in clumsy fashion to round up victims and oppressors in order to pass post facto judgment from the modern suburb and faculty coffeehouse. And often historians themselves cannot distinguish the trivial (histories of the garter or lawn furniture) from the critical issues of war, politics, and economics”.

21. No puedo dejar de mencionar aquí cómo la lucha contra el terrorismo se ha defendido como una lucha por la libertad. El terrorismo ha sido descrito como un mecanismo cuya intención pretende hacernos perder la libertad o las libertades de nuestro mundo/sistema. Sin embargo, frente a esto, muchas han sido las libertades Civiles arrebatadas por reformas jurídicas relacionadas con la(s)



Aquí, uno debe preguntarse de qué habla cuando habla de Oriente y Occidente en relación con Israel. Sorprende, de hecho, leer afirmaciones como las de I. Morris, quién al hablar de Israel lo localiza, para mi sorpresa, en Occidente.<sup>22</sup> De hecho, esta consideración podría perfectamente ser heredera de postulados como los de Samuel Huntington, expuestos en su famosa y fútil hipótesis de la “Clash of Civilizations” (Huntington 1993, 1997). En ella, Huntington define el mundo en grupos o civilizaciones (Huntington 1997, 46-63), entre las cuales destaca por su extensión y por su poderío económico la que él denomina “civilización occidental”, que se extiende por Norteamérica, Europa, Sudamérica y Rusia (Huntington 1997, 51-53). La redefinición no es baladí, ya que le permite retomar el esquema de opuestos presente en el conflicto de la Guerra Fría, pero incluyendo ahora en el bloque occidental a algunos nuevos aliados, como por ejemplo Rusia, claramente desvinculada de su emplazamiento desde un punto de vista geográfico. Frente a esta Civilización Occidental aparecen otras civilizaciones, aunque su envergadura es claramente menor en comparación con la occidental. Por último, Huntington considera inevitable el enfrentamiento entre estas civilizaciones, que tendrá como elemento de conflicto el parámetro religioso (Huntington 1997, 112-120).

En este mapa de civilizaciones, sin embargo, el lugar ocupado por Israel resulta sintomático, pues si bien Huntington le confiere un lugar propio, ajeno a las otras civilizaciones, lo cierto es que también señala su posicionamiento netamente cercano y semejante a Occidente. Creo que uno de los parámetros fundamentales para ello sería, probablemente, cuanto Hanson pretendía asociar a Israel o a los estados democráticos, tal y como lo hemos definido, y por otro, cuanto tiene que ver con el ejército y la capacidad militar israelí. Al fin y al cabo, como recogía (una vez más) Vidal-Naquet, “el ejército israelí es con mucho el más fuerte de Próximo Oriente” (Vidal-Naquet 2008, 56). Probablemente, para Hanson, como para muchos otros,

“lucha(s) contra el terror”. Sobre esta cuestión, por ejemplo, véase Davis / Silver 2004 y Nasser-Eddine ([http://www.borderlands.net.au/vol11no1\\_2002/nasser\\_eddine.html](http://www.borderlands.net.au/vol11no1_2002/nasser_eddine.html), consultado 20/12/2016).

22. Morris 2010, *passim*. Un ejemplo, en 233: “At the other end of Eurasia, Western kings were also Building low-end states un the tenth and ninth centuries BCE. How the Western core pulled out of its post-1200 BCE slump is almost nclear as how the slump began, but the inventiveness born of desperation probably played a part. The collapse of long-distance trade had forced people to fall back on local resources, but some vital goods –above all tin, essential for making bronze– were just not available in many places. Western therefore learned to use ron insted. Smiths on Cyprus, which had long been home to the world’s most Advanced metallurgy, had already figured out before 1200 BCE how to extract serviceable metal from the ugly red and Black iron ores that crop up all around the Mediterranean, but so long as bronze was avaliable iron remained merely a novelty item. The drying up of the tin supply changed all that, making it iron or nothing, and by 1000 BCE the neew, cheap metal was in use from greece to what is now Israel”.

ello confiere a Israel el derecho a formar parte de esa noción de occidentalidad ya expuesta.<sup>23</sup>

Uno de los problemas establecidos en relación con la proporcionalidad tiene también que ver con el modo en que los enemigos de Israel son descritos. El término “enemigos de Israel” tiene aquí un valor intencional, al englobar no sólo a las poblaciones afectadas directamente, y en lucha, contra la ocupación israelí en los territorios palestinos, sino también, perceptivamente, el resto de los habitantes árabes de la región, y quizás, desde cierta laxitud, el total de los árabes (i.e., los musulmanes) del mundo.<sup>24</sup> En los tiempos que corren, de hecho, cualquier relación personal con el Islam corre el riesgo de ser sospechosa. Así, encontramos en Hanson afirmaciones como:

The heavy infantry, the tactics of direct assault, and the very firepower of American and European armies, which once captured the public imagination as somehow 'heroic', have proven embarrassingly ineffective in the postcolonial conflicts and terrorist outbreaks of the era since the Second World War, as the men of the West have become bogged down in the jungle and the mountainous terrains of Africa, Latin America, and Southeast Asia (...). Instead, the guerrilla and loosely organized irregular forces, the neoterrorists who for centuries have been despised by Western governments and identified with the ill-equipped, landless poor, now command attention, fear, or even admiration, not merely on political grounds, or even through any brilliance of combat, but rather because of their uncanny success at ambush and evasion of direct assault: they seek not to engage in *but rather to avoid infantry battle* (Hanson 1989, 11).

Resulta fácil reconocer en esta definición de los “neoterroristas” a los civiles irregulares de Hezbollah atacando Israel con sus misiles de fabricación casera. La

23. Por ejemplo, Hanson 2002a: “Like the free world in the Cold War, Israel must maintain its army ever-ready to strike back, even as its entire society mobilizes to promote moderate Palestinians, to hope that thousands rethink their support for terrorists, and to encourage wherever possible economic and political liberalization among a population which, if it had its way right now, would destroy Israel itself”. La identificación de occidente con el “mundo libre” (free world) redunda en lo expuesto. Por otra parte, la otra identificación del texto, la de Israel con el mundo libre de la Guerra Fría pone de manifiesto toda una serie de elementos de fundamentación de la articulación del pensamiento histórico de Hanson sobre el presente, como la superioridad (“mundo libre”) del bloque occidental durante la Guerra Fría frente al bloque soviético, así como la continuidad entre la lucha contra los nazis/fascistas/japoneses en la II Guerra Mundial y el liderazgo obtenido por la victoria de USA para hacer frente a la URSS durante la Guerra Fría. La cuestión merecería mayor atención que la que puedo plantear en estas líneas.

24. Aunque seguramente sobre ello deberíamos establecer grados y distinciones serias.

guerrilla aparece, de hecho, como forma oriental de hacer la guerra (la *Eastern Way of War*, de hecho), (Antela-Bernárdez 2011, 156-158), en especial a partir de dos elementos, como son la intención de evitar el enfrentamiento campal directo (esa “batalla campal” –*pitched battle*, en la terminología de Hanson) que definía el carácter militar especificador y especial de Occidente, el cual habría estado el motor de su evolución cultural diferencial y el motivo de su supremacía mundial, y por otro, la ausencia de una formulación cultural de guerra organizada que probablemente señalaría, en este esquema, también un desarrollo cultural paulatino y de progreso.<sup>25</sup> No es, sin embargo, esta forma de guerra el único ingrediente de la construcción de la alteridad hanseniana, pues frente al individualismo libre, la participación política, la racionalidad en materia científica, económica y religiosa y la organización militar comunal, los neoterroristas, de quien sea que tratemos en cada ocasión, se caracterizan en sus modelos socioculturales por sistemas jerárquicos de despotismo<sup>26</sup> con fuertes cargas religiosas, donde el individualismo es concebido por esta teoría como sofocado por la identidad colectiva, y la organización militar es inexistente, lo que resulta definitivamente en una guerra primitiva, traidora y resultado de una ausencia de progreso.<sup>27</sup> Frente a todo ello, el concepto de occidente, más que una perspectiva geográfica cuestionable y relativa al punto de vista, al punto de partida, parece ir más allá, y convertirse así no sólo en una forma de vida, como hemos visto, o en una forma de cultura-civilización, sino también en un estadio evolutivo, en una fase histórica al más puro estilo hegeliano (de nuevo, la teodicea de la historia, aquí articulada sobre el parámetro de la tecnología militar y la forma de batallar), que implica ser necesariamente mejor, necesariamente deseable.

Politically, they<sup>28</sup> would hope to expand on the model of Iranian theocracy and terror, using vast oil revenues to buy missiles and eventually components for nuclear weap-

25. La debilidad de las aproximaciones históricas de Hanson a la Grecia Antigua ha sido brillantemente señalada por López / González 2013, 137-140.

26. Hanson 2002d: “With rising populations and failing economies, despots can only defer reform by using their state-run presses to vent tension against those more successful, such as Israel and the West”.

27. De hecho, esta articulación de la oposición Oriente-Occidente, tan frecuente y tan maniquea, que tendría ya sus manifestaciones en la obra *Los Persas* de Esquilo, ha sido retomada, validada y al mismo tiempo refutada en diferentes ocasiones a lo largo del último siglo: para un ejemplo reciente, véase Canfora 2016, 96-97.

28. El sujeto de esta oración, este “ellos”, aparece descrito en los siguientes términos: “The hard-core group of Islamic fascists, known as al-Qaeda, involves perhaps no more than 10,000 or 20,000 loosely coordinated killers. But like the Italian fascists, German Nazis, and Japanese militarists, their largely pampered leaders hope to capitalize on latent anger against the West among Islamic populations at large –to bully, threaten, or hijack weak regimes in the Middle East to obtain de facto

ons –first to obliterate Israel, then to either blackmail or attack us. The ultimate goals of demented thugs like a Mullah Omar or bin Laden are, of course, contradictory and absurd– how can one hate and wish to destroy the West, when it is the only source of everything one uses –from oil-drilling equipment and SUVs to machine guns and cell phones?<sup>29</sup> So they are a lot like the Visigoths and Vandals who liked the appurtenances of Rome yet on their own accord could not create, but only ransack them. Take a look at present-day Iran and recent Afghanistan to ponder the ruin and barbarity that their rule could bring to hundreds of millions in just a few years.<sup>30</sup>

Este texto resulta riquísimo a nivel interpretativo, tanto por el hecho de que aquí USA, y quizás Occidente en general, es concebido como heredero de la antigua Roma (pese a que lo mismo podríamos decir en muchos sentidos de otras culturas englobadas bajo la etiqueta de “orientales”), como por el problema de la relación entre civiles y terrorismo,<sup>31</sup> o más importante todavía, la cuestión de los siste-

political power. Post-9/11 cheering on the West Bank or amused smiles in the salons of Beirut and Cairo were seen as initial successes. Without at least tacit support from civilians, the terrorists could not exist” (Hanson 2002d). Sin duda, la mención de los fascistas, nazis y japoneses no es inocente: ellos compendian la tríada de enemigos funestos contra quienes los ejércitos de USA lucharon, como en un mito antiguo, obteniendo con la victoria sobre ellos el derecho a la *hegemonía*.

29. Nótese aquí, de nuevo, el valor de lo tecnológico en la consideración de Hanson sobre la realidad.

30. Hanson 2002d. Este tipo de afirmaciones es recurrente, pese a su futilidad como herramienta compresiva. Por ejemplo, en un ensayo titulado “Who Killer Homer” sobre la decadencia de las Humanidades, Hanson escribe: “It is not reductionist or fantastic to ask why it is that even the most vociferous academic critics of the West would prefer to fly Swissair, check into the Mayo Clinic, scream obscenities in Times Square, run a red light in Omaha, swim with his girlfriend [sic] on Santa Cruz beach, or live next to a U.S. Army base in Texas –rather than board a Congolese airliner, leave his appendix in Managua General, use Allah’s name in vain in downtown Jeddah, jump the curb on Singapore, wear a bikini and Speedos in Iran, or vacation near the home of the Korean National Guard. Why? The Greeks”. Véase López / González 2013, 142. Permítaseme llamar la atención, en relación con su mención de la “girlfriend”, sobre el hecho de que, en opinión de Hanson, un investigador, un *scholar*, sólo parece poder ser hombre, y de hecho, heterosexual.

31. Resulta interesante mencionar aquí que, si bien en su *Western Way of War* (Hanson 1989, 10) Hanson recoge una cierta aceptación de una tradición americana de guerrilla en la lucha contra los británicos durante la Guerra de Independencia, dicha opinión se transforma con el tiempo: “A little boilerplate exegesis usually follows, relating the Israelis to the similarly imperialistic and militarily preponderant British, the weak and idealistic Palestinians to American ‘freedom-fighters’ circa 1776. The analogy is not only false, but offensive as well to the American nation. The Revolutionary War – for all the romance of the Minute Men, Nathanael Greene, and the Swamp Fox’s irregulars– was won on the conventional battlefield by a real army” (Hanson 2002b). La importancia de ese “battlefield” y el “real army” se oponen, efectivamente, a la formulación del terrorismo o la guerrilla como carentes de un ejército real, así como de enfrentamientos que evitan la batalla campal, realidad *sine qua non* de la supremacía occidental, como hemos señalado. Asimismo, véase Antela-Bernárdez 2011, 157.

mas de gobierno, puesto que como hemos mencionado la cuestión democrática resulta aquí capital en su oposición a esa “teocracia” a la que Hanson hace referencia habitual.<sup>32</sup> El problema es, no obstante, el mismo que hemos ido señalando, de modo que lo concerniente a occidente es, en realidad, lo que atañe a Estados Unidos, y viceversa, hasta el punto de generar tautologías extrañas, como la siguiente, extraída de un artículo titulado “The Israel Enigma”:

Finally, as we know from our own southern border, anytime a successful Westernized nation is adjacent to a poorer Third World country, primordial emotions like honor and envy cloud reason. Rather than concede that Western-style democracy, capitalism, personal freedom and the rule of law explain why a prosperous, stable Israel arose from scrub and rock, Palestinians fixate on “Zionism”, “colonialism” and “racism”.

No wonder they do. Otherwise they would have to grapple with intractable and indigenous tribalism, gender apartheid, militias and religious fundamentalism, while building an open society based on the rule of law.

In some ways, Israel's values and success most resemble the United States.

And that raises a final question: Is Israel hated by the world for supporting us –or are we hated for supporting it? Or is it both? (Hanson 2006a).

La cuestión, sin embargo, ha adquirido nuevas dimensiones en la opinión de Hanson a raíz de los cambios que la administración Obama<sup>33</sup> ha incorporado en las

32. Hanson 2002c: “Israel, after all, for the first third of its 60-year struggle had nothing to do with those on the West Bank; and for the last four decades has offered them independence in exchange for recognition, peace, and normalization. Instead, there is clear asymmetry in the conflict that even transcends the wealth and power of Israel and the relative poverty and impotence of Palestine –and also goes beyond the historical quagmire of two warring peoples juxtaposed a few miles apart. The fault line really is increasingly a moral one, and it should be evident to almost any sane observer. The government of Israel is legitimate and consensual. Thus it is far more likely to enforce agreements than its antagonists in Palestine. Palestine, in contrast, is a Potemkin democracy, with the sham facade of elections and republicanism but the dreary reality of an uninterrupted dictatorship since its inception under the Oslo accords. Arafat’s initial election was rigged and the absence since then of a real opposition, parliamentary debate, and an independent judiciary proves that –along with the creation of a corrupt clique of hangers-on and often-murderous sycophants. The nature of the Palestinian Authority in and of itself lies at the heart of the entire crisis. Of course, there are sober and responsible leaders in Palestine, but they have no chance to come to the fore through a democratic and legitimate process. Because there is an opposition and a free media in Israel, Mr. Sharon’s policies are the subject of constant scrutiny and debate –again not so with Mr. Arafat’s. When an Israeli missile goes astray and kills civilians, an elected government apologizes and the military undertakes an investigation; meanwhile the opposition party gears up to capitalize on such a blunder”.

33. Más allá de los numerosos artículos de opinión y escritos de Hanson contra Obama (como por ejemplo, Hanson 2015a), lo cierto es que la Resolución 2334 de la ONU (aprobada el 23/12/2016)

relaciones entre Israel y USA, el auténtico *hegemón*<sup>34</sup> y personificación esencial de la civilización occidental. Así, en una serie de artículos, Hanson ha tomado buena nota de las diferentes divergencias y situaciones de desencuentro entre Obama y los líderes israelíes (Hanson 2015), al tiempo que identifica los árabes y el antisemitismo, y de nuevo, el antisemitismo y la oposición a Israel.<sup>35</sup> Sin duda, esta tautolo-

declara ilegales los asentamientos israelíes en territorio palestino, lo que viene a certificar un cierto cambio en las políticas americanas en relación con el enfrentamiento entre los palestinos y el estado de Israel. Esta última resolución durante la presidencia de Obama, ha tenido detractores a ambos lados del enfrentamiento, en tanto en cuanto no es vinculante ni de obligado cumplimiento, por lo que viene a sumarse a otras anteriores de carácter similar. Pese a la imposibilidad de advertir el futuro, la nueva Administración Trump del gobierno americano se encuentra, de inicio, con un legado cuyo punto de partida dista del habitual escenario diplomático en la región.

34. Utilizaré aquí los conceptos de *hegemón* y *hegemonía* probablemente en su sentido más clásico, más griego: véase Antela-Bernárdez 2007.

35. Por ejemplo, en Hanson 2002c: “Europe, after all, is the great, eternal cemetery of the Jewish people, where six million were incinerated through the evil of the Nazis and the complicity of millions of timid and opportunistic other Europeans. In almost every European city, there are no longer Jews, but the ghosts and shades of the dead who surely still flutter among the simulacra of their former houses, synagogues, and streets –for the most part now expropriated or obliterated Europe, then, because of its own culpability in the extermination, will always have a unique moral responsibility to ensure that once more we do not see Jewish women, children, and old men machine-gunned in sealed buses or blown apart on the street because they are Jewish”. De nuevo, considero el recurso a la memoria de los crímenes nazis un recuerdo de la responsabilidad obtenida en la victoria por parte de USA sobre la amenaza nazi (véase Nota 23 *supra* y Hanson 2015a, 2015b, como ejemplos). Estoy completamente de acuerdo en la necesidad de evitar éste y cualquier otro genocidio, no sólo en Europa o en el presente, sino de forma universal para todos los seres humanos. Asimismo, la identificación entre las políticas de resolución del conflicto israelí-palestino con reconocimiento de la identidad y el derecho palestino aparecen implícitamente en el texto asimiladas al antisionismo, y mediante un finísimo hilo, a la *Shoah*. Así, también, en Hanson 2002b: “We hear frequently of the ‘Holocaust’ and ‘genocide’ in association with the Israeli incursion into Jenin – specially in the European presses. The very mention of those charged words in reference to fewer than 70 dead in a war zone is blasphemous to the memory of 6 million butchered in a methodical state program of death. Auschwitz alone saw 10,000 gassed on some days”. Por otra parte, para otros ejemplos de identificación entre oposición a Israel y nazismo, véase por ejemplo Hanson 2002b: “al Qaeda’s Goebbels-like gibberish”. No obstante, si los nazis son malos, los rusos fueron mucho peores: “If we need the help of history to put the frequent widespread killing in the Middle East into any sort of historical perspective, then the Nazi brutalization of western Russia in summer 1941 has some similarity to what contemporary Arab governments have done in the last three decades –albeit to their own, rather than foreign, peoples: Hama, where 20,000 were said to be slaughtered by Assad; the 5,000-10,000 Kurds who were gassed and bombed by Saddam Hussein; or the many thousands of Palestinians killed by the late King Hussein of Jordan during an insurrection. In 1991 Palestinians were ethnically cleansed from Kuwait, as Jews had been from Baghdad and Cairo in 1967” (Hanson 2002b).

gía, tan frecuente, no es en sí más que una sobresimplificación<sup>36</sup> de las posibles posiciones, individuales y colectivas,<sup>37</sup> que cualquiera podría tener en relación con un conflicto tan complejo,<sup>38</sup> tan profundamente poliédrico, como el del estado de

36. En Hanson 2008, el autor exhibe la problemática de otras regiones donde el conflicto no ha llamado la atención de la opinión pública internacional, comparándolo a la situación israelí-palestina y advirtiendo tanto la dificultad de resolución de un problema complejo como, por otra parte, señalando la profunda obsesión colectiva por culpabilizar a Israel del problema (“Our generation no longer speaks of a “Palestinian problema”, but rather of an “Israeli problema”. So perhaps it is time for a new global approach to deal with Israel and its occupation”). No obstante, la explicación del resto de los casos en comparación es sesgada, manejando datos de forma unilateral, y favoreciendo un tono de crítica enardecida contra los que pretenden buscar una solución de paz, como Jimmy Carter o Arun Gandhi. El artículo, por otra parte, no parece en modo alguno señalar, como su título quiere hacer entender, propuestas de paz reales y efectivas, sino más bien parodiar posibles acciones pacíficas de diálogo y diplomacia.

37. Trabajos como los de Ioanide 2015 (esp. pág. 44-48) o Ridouani 2011, entre muchos otros, señalan la identificación reciente entre Islam y terrorismo, así como los mecanismos que desde las Cruzadas y la E. Media se han desarrollado para la composición de la imagen del mundo árabe y el Islam en Europa (¿Occidente?). Esta percepción, por otra parte, ha sido habitualmente planteada a nivel de medios de masas, y es una realidad cotidiana en nuestros días. Frente a ello, estudios como los de Nazemroaya 2015 señalan que dicha información dista mucho de corresponderse con la realidad: por ejemplo, “In the US, which is ranked thirtieth in the Global Terrorism Index for 2014, the majority of terrorists are not Muslims and are non-Muslims according to the Federal Bureau of Investigation (FBI). Inside the US, 6% of terrorist cases from 1980 to 2005 were committed by Muslim terrorists. The other 94% of terrorism cases and terrorists –in other words, the vast majority– were not related to Arabs, Muslims, or Islam. While the FBI’s methodology on what is a terrorist attack and what is not a terrorist attack is questionable, it will be accepted herein for arguments sake. According to the same FBI report, there were actually more terrorist attacks launched by Jews from 1980 to 2005 on US soil. The same FBI data was compiled by the Princeton University-linked webpage loonwatch.com in a chart that describes the breakdown of cases of terrorist attacks on US soil from 1980 to 2005 as follows: 42% Hispanic terrorism; 24% extreme left-wing group terrorism; 16% other types of terrorists that do not fit into the other main categories; 7% Jewish terrorists; 6% Muslim terrorists; and 5% communist terrorists”.

38. La crítica de Hanson a autores como Said, Chomsky o incluso a Vidal-Naquet es una prueba misma de sobresimplificación: “And what is the value of the only democratic government in a sea of autocracy if its existence butts up against notions of third-world victimhood and causes so much difficulty for the Western intelligentsia? Still, few intellectuals were silly enough to dress up that insane idea under the pretext of a serious argument (an unhinged Vidal, Chomsky, or Said does not count). Judt did, and now he has confirmed what most of us knew for years –namely, that there is an entrenched and ever-bolder school of European thought that favors the de facto elimination of what is now a democratic Jewish state. What links all these people –a Muslim head of state, a rude crowd in Michigan, an experienced magazine contributor, and a European public intellectual– besides their having articulated a spreading anger against the “Jews”? Perhaps a growing unease with hard questions that won’t go away and thus beg for easy, cheap answers” (Hanson 2003). En primer lugar, el texto evidencia que esas “cheap answers” son, de hecho, el problema mismo de Hanson. En segundo lugar, cualquiera que haya leído a Vidal-Naquet, por poner el ejemplo que mejor conozco,

Israel y la población palestina<sup>39</sup>. La historia parece obsesionada aquí en plantear estructuras interpretativas, antiguas o modernas, de legitimación del presente, en vez de plantear esas historias como oposiciones al presente, como alternativas a lo que rechazamos. Hanson, como tantos, parece reclamar aquí su derecho a desarrollar, difundir y creer en una historia escrita en contra de la historia<sup>40</sup>. Y pese a ello, las cenizas de las palabras incendiarias siguen volando en un viento que no es el del cambio.

### *Bibliografía*

- Adwan, S. *et al.* 2005: *Historia del otro*. Barcelona.
- Antela-Bernárdez, B. 2007: “Hegemonía y Panhelenismo: Conceptos políticos en tiempos de Filipo y Alejandro”, *DHA* 33: 67-89.
- 2011: “*The Western Way of War: un modelo a debate*”. En J. Vidal / B. Antela-Bernárdez (eds.): *La guerra en la Antigüedad desde el presente*. Zaragoza, pp. 141-161.
- Antela-Bernárdez, B. / Zaragoza, C. 2017: “Los persas como esclavos en la historiografía”. En A. Alvar *et al.* (eds.): *Historiografía de la esclavitud en el mundo antiguo*. Getafe [en prensa].
- Baumgarten, A. I. 2010: “Hellenism and Judaism before and after World War II. Two Case Studies – A. D. Momigliano and E. J. Bickerman”. En Z. Weiss / O. Irshai / J. Magness / S. Schwartz (eds.), “*Follow the Wise*”. *Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*. Winona Lake, pp. 3-23.
- Ben-Yehuda, N. 1995: *Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel*. Londres.
- Biuso, E. 2003: “Stanford U. and the Bush Administration”, *The Nation*, March 28, 2003 (<http://www.thenation.com/article/stanford-u-and-bush-administration/>, consultado el 20/12/2016).

difícilmente podría considerarle un antisionista, y pese a ello, es clara su posición crítica con el estado de Israel.

39. Un curioso proyecto (Adwan 2005) ha planteado una primera experiencia de simultaneidad de crónica del conflicto en las dos visiones de los enfrentados. El prólogo, del omnipresente (en estas líneas nuestras) Vidal-Naquet, supone una interesante reflexión sobre el problema de relatar un conflicto desde las dos perspectivas de los afectados, al tiempo que pone en valor la posibilidad de mantener un lugar de equidad para ambos discursos, compartiendo espacio en el mismo libro, en las mismas páginas.

40. Tomo prestada aquí la frase de López / González 2013, 143: “we are facing an author [i.e. Hanson] who writes against history”.



- Cánfora, L. 2016: *Il presente come storia. Perché il passato ci chiarisce le idee*. Milán.
- Carter, J. 2006: *Palestine: Peace, not Apartheid*. New York.
- Cohen, R. L. 2004: “Miradas cruzadas en torno a Masada: Pierre Vidal-Naquet y Arnaldo Momigliano”, *Actas y comunicaciones del instituto de Historia Antigua y Medieval* 4: 1-5.
- Davis, D. W. / Silver, B. D., 2004: “Civil Liberties vs. Security: Public Opinion in the Context of the Terrorist Attacks on America”, *American Journal of Political Science* 48/1: 28-46.
- Hanson, V. D. 1989: *The Western Way of War. Infantry Battle in Classical Greece*. Oxford.
- 1997: *Fields Without Dreams: Defending the Agrarian Ideal*. Nueva York.
- 2000: *The Land Was Everything: Letters from an American Farmer*. Nueva York.
- 2002a: “Israel’s Future. From defeat to reconciliation to peace –but only in that order”, *The National Review* 04/05/2002 (<http://www.aish.com/jw/me/48892887.html>, consultado el 20/12/2016).
- 2002b: “The Abuse of History. Where ideology meets distortion in the Middle East”, *The National Review* 25/05/2002.
- 2002c: “Flunking with Flying Colors. The Middle East crisis offers the world an ethical litmus test”, *The National Review* 17/08/2002 (<http://www.aish.com/jw/me/48898032.html>, consultado el 20/12/2016).
- 2002d: “Why War. A reminder of some basic facts about the present war”, *The National Review* 28/12/2002 (<http://www.aish.com/jw/me/48899142.html>, consultado online el 20/12/2016).
- 2002e: *An Autumn of War: What America Learned from September 11 and the War on Terrorism*. Nueva York.
- 2003: “Those Jews. If only Israel and its supporters would disappear”, *The National Review* 08/11/1977 (<http://www.aish.com/jw/s/48891717.html>, consultado 20/12/2016).
- 2004a: *Matanza y Cultura: Batallas decisivas en el auge de la civilización occidental*. Madrid.
- 2004b: *Mexifornia. A State of Becoming*. San Francisco.
- 2006a: “The Israel Enigma. What explains most of the world’s dislike of Israel?”, *Real Clear Politics* 6/06/2006. [http://www.realclearpolitics.com/articles/2006/07/the\\_israel\\_enigma.html](http://www.realclearpolitics.com/articles/2006/07/the_israel_enigma.html) (consultado el 20/12/2016).
- 2006b: “Israel Did it! When in doubt, shout about Israel”, *The National Review* 15/12/2006. <http://www.nationalreview.com/article/219504/israel-did-it-victor-davis-hanson> (consultado el 20/12/2016).

- 2008: “A Modest Proposal for Middle East Peace. The U.N. need only take five simple steps”, *The National Review* 02/02/2008 (<http://www.aish.com/jw/me/48942201.html>, consultado el 20/12/2016).
- 2015a: “Can Israel Survive?”, *The Fresno Bee* 31/01/2015 (<http://www.fresnobee.com/opinion/opn-columns-blogs/victor-davis-hanson/article19532916.html>, consultado el 20/12/2016).
- 2015b: “Israel, Jews, and the Obama Administration”, *Works and Days* 9/03/2015 (<http://victorhanson.com/wordpress/israel-jews-and-the-obama-administration/>, consultado el 20/12/2016).
- 2007: *War, Ancient and Modern: What the Conflicts of the Past Teach Us about the Fighting of Today*. Berkeley.
- 2009: *How The Obama Administration Threatens Our National Security*. San Francisco.
- 2011: *The Father of Us All: War and History, Ancient and Modern*. Nueva York.
- 2015: “Iran, the Munich Comparison, and the Abuse of History”, publicado el 3/08/2015 <https://victorhanson.com/wordpress/iran-the-munich-comparison-and-the-abuse-of-history/>.
- Huntington, S., 1993: “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs* Summer: 72-73.
- 1997: *El Choque de Civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona.
- Ioanide, P. 2015: *The Emotional Politics of Racism: How Feelings Trump Facts in an Era of Colorblindness*. Stanford.
- Levi, P. 2000: *Los hundidos y los salvados*. Barcelona.
- López Barja de Quiroga, P. / González García, F. J. 2011: “Grecia desde el imperio (americano). La obra de Victor Davis Hanson”. En J. M. Cortés Copete *et al.* (eds.): *Grecia ante los imperios*. Sevilla, pp. 415-426.
- 2013: “Neocon Greece: W. D. Hanson’s War on History”, *International Journal of the Classical Tradition* 19.3: 129-151.
- Momigliano, A. 1987a: “Moses Finley”. En: *Nono contributo allà storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, pp. 657-659.
- 1987b: “Moses Finley on Slavery: A Personal Note”. En: *Nono contributo allà storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma, pp. 663-669.
- Morris, I. 2010: *Why the West rules –For now. The Patterns of History, and What they reveal about the Future*. Nueva York.
- Nasser-Eddine, M. 2002: ““The Raging Beast Within Us All”? Civil Liberties and the ‘War on Terror’”, *Borderlands* 1 (e-journal).

- Nazemroaya, M. D. 2015: “Imagery and Empire: Understanding the Western fear of Arab and Muslim terrorists”, *Strategic Culture Foundation* 6/04/2015 (<http://www.strategic-culture.org/news/2015/04/06/imagery-empire-understanding-western-fear-arab-and-muslim-terrorists.html>, consultado el 20/12/2016).
- Ridouani, D. 2011: “The representation of Arabs and Muslims in Western Media”, *Ruta* 3.
- Schwartz, S. R. 2013: “Finkelstein the Orientalist”. En M. W. Harris (ed.): *Moses Finley and Politics*. Lovaina, pp. 31-48.
- Silberman, N. A. / Small, D. B. (eds.) 1997: *The Archaeology of Israel. Constructing the past, interpreting the Present*. Sheffield.
- Vidal-Naquet, P. 1978: “Flavius Josèphe et Masada”, *RH* 102: 3-21.
- 1994: *Los asesinos de la memoria*. México.
- 2008: *La historia es mi lucha. Entrevistas con Dominique Bourel y Hélène Mosacré*. Valencia.



# Reflexiones sobre la actuación de Pompeyo Magno en Siria y el encaje del reino de Judea a la luz de las fuentes literarias antiguas\*

*Isaías Arrayás Morales / Carlos Heredia Chimeno –  
Universitat Autònoma de Barcelona*

## 1. *Introducción. Sobre las fuentes literarias antiguas*

Muchos habrían sido los autores contemporáneos a los hechos que se refirieron a la actuación de Cn Pompeyo Magno (*cos.* 70, 55, 52 a.C.) en Oriente y, concretamente, en Siria y el Levante mediterráneo. Sin embargo, ninguna de sus obras ha sobrevivido y de ellas sólo se sabe a través de lo indicado por autores greco-latinos posteriores, ya de época imperial. En estas circunstancias, resultan especialmente importantes los discursos de M. Tulio Cicerón (*cos.* 63 a.C.), en especial su *oratio De Imperio Cn. Pompei*, con la que, en el año 66 a.C., el eminente orador defendió la aprobación de la *lex Manilia*, que otorgaría a Pompeyo poderes extraordinarios para vencer definitivamente a Mitridates VI Eupátor, rey del Ponto (120-63 a.C.). De hecho, para Cicerón atentar contra la tradición se vuelve recurrente desde el *Bellum Sociale* (91-87 a.C.), que podría considerarse la primera “guerra

\* Trabajo realizado en el marco del proyecto HAR2013-41629-P (MICINN) y del SGR2014-1111 (AGAUR).

civil” que vive la República romana (Cic. *Phil.* 8.2.7). A pesar de ello, en sus discursos se aprecia la necesidad de modificar el *mos maiorum* en beneficio de la coyuntura histórica. En realidad, se observarían las inquietudes propias de la sociedad romana, consciente de la época de cambios en la que estaba inmersa, pues el sistema republicano resulta mudable, existiendo períodos de transición (Flower 2010). En cualquier caso, su defensa de la *lex Manilia* constituye un valioso testimonio de la compleja situación política de la Roma del momento y con la que se inauguraría una tradición literaria afín a Pompeyo.<sup>1</sup>

Entre las fuentes literarias relativas a la conquista pompeyana de Oriente y de Siria en particular, cabría destacar también la obra de Pompeyo Trogo, autor de origen galo que vivió en tiempos augusteos, cuyo abuelo había recibido la ciudadanía romana de manos del mismo Pompeyo en el marco de las Guerras Sertorianas en Hispania (81-72 a.C.), si bien de su producción solo queda un breve epítome a cargo de M. Juniano (o Juniano) Justino, un compilador tardío, ya del s. III o IV d.C. (Ballesteros 2013). Por tanto, sería el griego Plutarco de Queronea en sus “Vidas Paralelas”, que vivió un siglo después de los acontecimientos referidos, el primer autor greco-latino en proporcionar una narración más o menos detallada de la acción pompeyana en tierras orientales. Después de él, los únicos testimonios más o menos completos ya datarían de época antonina y severa, destacando la “Historia Romana” de Apiano de Alejandría (Gabba 1957, 337-351; Rizzo 1963, 79-96). En estas circunstancias, el valor de las fuentes literarias susceptibles de aportar datos sobre la acción de Pompeyo en Oriente, todas ellas muy posteriores a esos hechos, depende de la naturaleza de los documentos que sus autores pudieron consultar, así como del uso que hicieron de éstos (Rizzo 1963, 3). Así, por ejemplo, cabe recordar que Apiano escribiría partiendo de la admiración que tenía por un sistema como el de la Roma imperial, que le había permitido ascender socialmente. De este modo, configura un modelo comparativo en el que destaca todo aquello que difiere de la estabilidad de su presente (Gabba 1956, 18), pues no tiene la intención de demostrar la situación política y social existente, sino más bien de reflejar la aceleración de la idea de la *stasis*, del proceso de desarrollo de la crisis, en contraste con el sistema del Principado (Hinard 2011, 263). En cualquier caso, Apiano otorga una visión más sensibilizada en relación a los asuntos que analiza en su obra (Gabba 1956, 27).

1. Sobre la *lex Manilia*, vid.: Frank 1914, 191-193 y 1933, 304-307; Carcopino 1935, 560-561, 566-570; Ooteghem 1954, 169, 182-204; Jonkers 1954, 169, 182-204 y 1959; Rizzo 1963, 7-11, 97-98; Claasen 1975, 14-21; Torelli 1982, 3-49; Gruber 1988, 243-258; Marinoni 1993, 19-36; Kallet-Marx 1995, 320-323; Cova 1999, 133-143; Amela 2003, 117-127; Hurllet 2010, 107-130; Pina Polo 2016, 85-88.

Entre la documentación contemporánea a los acontecimientos, desgraciadamente desaparecida, cabría aludir, en primer lugar, a los archivos del rey pónico Mitridates Eupátor, que habrían caído en manos de Pompeyo al tomar la fortaleza de Quenón en el 65 a.C., en la fase final de la III Guerra Mitridática (74-63 a.C.) (Plut. *Pomp.* 37). El valor de los documentos contenidos en esos archivos, a pesar de los errores interpretativos y exageraciones que pudieran contener, resultaría innegable, teniendo en cuenta que pertenecerían al que fuera último gran soberano helenístico, capaz de cuestionar la hegemonía romana en Oriente, y que, no en vano, la conquista de Siria por parte de Pompeyo estaría vinculada a la resolución de las Guerras Mitridáticas (89-63 a.C.).<sup>2</sup> Así, Plutarco, en su “Vida de Pompeyo”, aludiría a la existencia de unas memorias secretas del rey pónico, que habrían sido utilizadas por algunos autores próximos a Pompeyo, tales como el eminente Teófanes de Mitilene (Plut. *Pomp.* 37).<sup>3</sup> Por otro lado, también habrían sido especialmente importantes las *epistulae laureatae*, es decir, los informes oficiales de los *imperatores* que, tras cumplir su misión, debían remitir al Senado para ser archivados en el *tabularium* de Roma. En este sentido, autores ya posteriores, del s. II d.C., como Apiano o el ya citado Plutarco, aludirían a los informes realizados por L. Licinio Lúculo (*cos.* 74 a.C.) tras las batallas de Lemnos (App. *Mithr.* 77) y de Tigranocerta (Plut. *Luc.* 26), mientras que Cicerón, autor contemporáneo a los hechos, se referiría al informe de Pompeyo en el que anunciaba el final de la guerra después de la muerte de Mitridates Eupátor en el 63 a.C. (Cic. *Prou.* 27). Ciertamente, estas *epistulae* tampoco eran fidedignas, existiendo en ellas una lógica tendencia a exagerar los logros de los *imperatores*. Así, según informa Plutarco (*Luc.* 26), Lúculo hablaría de que, en el 68 a.C., en la batalla de Tigranocerta contra Tigranes II, rey de Armenia (95-55 a.C.),<sup>4</sup> aliado de Mitridates Eupátor, habría tenido que hacer frente a un colosal ejército de 250.000 efectivos, cifra claramente exorbitada y matizada por autores como Memnón de Heraclea, que, por su parte, indica que las tropas armenias no alcanzarían los 80.000 hombres (Memn. 38). En cualquier caso, las desaparecidas *epistulae laureateae* también habrían sido consultadas por los autores

2. Sobre Mitridates Eupátor, vid.: Reinach 1890. Entre las obras que han ido apareciendo sobre el conflicto mitridático y el rey pónico, cabe destacar las siguientes: McGing 1986; Ballesteros 1996; Callatay 1997, 277-282; Mastrocinque 1999; Matyzak 2008; Mayor 2009; Højte 2009.

3. Rizzo 1963, 98-99. Sobre Teófanes de Mitilene, vid.: Mirmont 1905; Anderson 1963, 28-41; Robert 1969; Sherk 1963; Crawford 1978, 204; Haley 1983, 1-4; Salzmann 1985; Gold 1985; Ferrary 1997, 200 y 2005, 55-56; Pedech 1991, 65-78; V.I. Anastasiadis / Souris 1992; Vial 1995, 185-186; Anastasiadis 1995 y 1997; Labarre 1996a y 1996b, 92-99, 109, 275-276 (n. 18); Amela 2002, 76-78; Fernoux 2004, 162-167; Sánchez 2007; Arrayás 2013a; Santangelo 2015.

4. Sobre Tigranes II de Armenia, vid.: Armen 1940; Manadyan 1963; Doria Breglia 1973/74 y 1979; Manaseryan 1982 y 2007; Sullivan 1990, 102-105.

greco-latinos posteriores a los hechos, que harían diferente uso de ellas, en función de sus posicionamientos políticos y de su afinidad hacia Lúculo o Pompeyo. Igualmente, a estos informes oficiales habría que añadir los discursos públicos pronunciados por los *imperatores* ante el *populus Romanus*, en los que se exageraba aún más las hazañas de éstos, resultando pomposas diatribas, aludidas y usadas por los autores greco-latinos tardíos. Así, Orosio, autor cristiano del s. IV d.C. mencionaría en sus *Historiae adversus paganos* un discurso pronunciado por Pompeyo ante el *populus* a su regreso de Oriente, en el que el *imperator* se vanagloriaba de haber derrotado a más de una veintena de reyes (Oros. 6.6.4). Asimismo, Diodoro Sículo, que escribió en el s. I d.C., informaría en su *Bibliotheca Historica* de la tablilla que Pompeyo habría dedicado a la diosa Minerva en ese mismo contexto, en la que se enfatizaban sobremanera los méritos del *imperator* (Diod. 40.4). En cualquier caso, las informaciones contenidas en estos valiosos documentos desaparecidos, contemporáneos a los hechos, habrían sido utilizadas por los autores greco-latinos ya de época imperial, para elaborar sus obras y, en función de su posicionamiento político y el uso que hicieron de los mismos, realizarían su particular interpretación de los acontecimientos (Rizzo 1963, 4-5).

Para el caso particular de la actuación pompeyana en Siria y, en especial, en Judea, a las fuentes literarias antiguas ya nombradas, como Cicerón, Plutarco o Apiano, habría que añadir a Dión Casio, cuya “Historia Romana” estaría mediatizada por las primeras grietas del sistema del Principado y, por ello, en su mirada al pasado, defiende constantemente la presencia militar en las relaciones internacionales, así como el poder unipersonal (Plácido 2004, 24). Sin embargo, sobre todo, cabe destacar la figura de Joseph ben Matityahu, más conocido como Flavio Josefo, autor de origen judío, nacido en el 37 d.C., probablemente en Jerusalén, en el seno de una familia farisea, que fue testigo excepcional de los conflictos entre judíos y romanos, siendo, incluso, líder de los rebeldes en Galilea y Samaria durante la I Guerra Judeo-romana (66-73 d.C.). No obstante, tras ser capturado en Jotapata por el futuro emperador Vespasiano (69-79 d.C.), acabaría apoyando a los romanos, ante la evidencia de lo inútil de oponerse a su hegemonía. Acabada esa guerra, con traumáticas consecuencias para Judea, se instalaría en Roma bajo el auspicio de los emperadores Flavios, siendo gratificado con la ciudadanía romana en el 69 d.C. Allí escribiría su *Bellum Iudaicum* (75-79 d.C.), donde relata los hechos entre la conquista de Jerusalén por el rey seléucida Antíoco IV Epifanes (175-164 a.C.) en el 164 a.C. y el final de la I Guerra Judeo-romana en el 73 d.C., así como sus *Antiquitates Judaicae* (93-94 d.C.), que tratan la historia de los judíos desde Adán hasta el 66 d.C., su *Contra Apionem*, escrito en el 93 d.C. para replicar a Apión, gramático egipcio que había cuestionado la antigüedad del judaísmo, y, finalmente, una autobiografía (94-99 d.C.), que redactaría poco antes de morir en el 101 d.C.



Todas ellas serían obras en las que Flavio Josefo intentaría limpiar la imagen del pueblo judío ante los romanos y, aunque indicaría que trataría los hechos de manera ecuánime (Jos. *BJ* 1.7), lo cierto es que acabaría dando su particular visión de los mismos, obviando u alterando episodios inconvenientes. Al final, dada su situación en Roma, buscaría un cierto equilibrio, condenando el carácter judío de su tiempo, capitaneado erróneamente, y culpándole de su ruina (Jos. *BJ* 4.323; 5.376-377; 5.397; 5.402-415) (Vara 2009, 19). En cualquier caso, las obras de Flavio Josefo constituyen las principales fuentes de información sobre la intervención de Roma en Judea.<sup>5</sup>

## 2. Pompeyo y la organización de Siria

La aprobación de la *lex Manilia*, propuesta en enero del 66 a.C., otorgaría a Pompeyo plenas competencias para actuar contra Mitrídates Eupátor. Así, en la primavera de ese año, el *imperator* lanzaría una ofensiva definitiva contra el reino del Ponto, con la que expulsó al rey pónico de sus dominios ancestrales y lo obligó a huir hacia la Cólquide, y, a continuación, invadiría Armenia. Una vez lograda la sumisión del rey armenio Tigranes II e iniciada la reorganización de Anatolia, Pompeyo, incapaz de capturar a Mitrídates Eupátor, que se escondía en Crimea (antigua Tauride), se dirigió hacia Siria en el verano del 64 a.C. para promover también una reorganización necesaria de ese territorio. Ya en los años 66 y 65 a.C., diversos legados pompeyanos habían actuado en Siria con objeto de combatir la piratería y el bandidaje, en cumplimiento de la *lex Gabinia de uno imperatore contra paredones constituendo* del 67 a.C. (App. *Mith.* 96, *Syr.* 50; Plut. *Pomp.* 24-28; Cic. *Pomp.* 34-35; Liv. 99; Str. 14.3.3; D.C. 36.24; Vell.Pat. 2.32; Flor. 3.8).<sup>6</sup> Así, L. Lolio, al cargo del Egeo oriental, se uniría a Q. Cecilio Metelo Nepote (*cos.* 57 a.C.), responsable de la costa de Licia a Fenicia, mientras que L. Afranio (*cos.* 60 a.C.), también legado de Pompeyo, eliminaría los bandidos que infestaban los pasos del Amanus, entre Cilicia y Siria (Plut. *Pomp.* 39.3; Zon. *Epit.* 10.5). A todo ello, en el 65 a.C., Lolio y Metelo Nepote se desplazarían a Damasco, donde se les uniría M. Emilio E scauro (*pr.* 56 a.C.), cuestor de Pompeyo en Armenia (Jos. *BJ*

5. Sobre Flavio Josefo, vid.: Momigliano 1952; Schürer 1973, 43-63; Feldman / Hata 1987 y 1989; Parente / Sievers 1994; Rajak 2000 y 2002; Edmondson *et al.* 2005; Rogers 2007; Mason 2009; Pastor *et al.* 2011; Tuval 2013; Sánchez Sanz 2013, 13, 41-43. Sobre las fuentes literarias grecolatinas alusivas a los judíos, vid.: Stern 1974-80.

6. Sobre la *lex Gabinia*, vid.: Loader 1940; Ooteghem 1954, 166-204; Jameson 1970; Ridley 1981; Williams 1984; Watkins 1987; Sherwin-White 1984, 186-188; Souza 1999, 161-178; Amela 2003, 99-116.

1.127, *AJ* 14.29) (Broughton 1952, II.148-148, 163-164). Se trata de un episodio que sorprende, pues, aunque no hay indicios de que los legados pompeyanos llevaran consigo tropas, se habría producido en un momento en el que aún existía un rey seléucida, Antíoco XIII Asiático (69-64 a.C.), hijo de Antíoco X Eusebio (94-83 a.C.), *amicus et socius populi Romani*, cuya autoridad incluiría Damasco. Asimismo, no habría evidencias de que la ciudad, después de la retirada de Tigranes II en el 69 a.C., hubiera caído en manos ni de los árabes ni de los nabateos de Aretas III (87-62 a.C.) y, por tanto, fuese necesaria una intervención de Roma. En cualquier caso, los legados pompeyanos, que, quizás, pudieron haber acudido a petición de los mismos habitantes de Damasco, al parecer hicieron poco contra los bandidos en el centro o el sur de Siria, algo de lo que se ocuparía el mismo Pompeyo a su llegada a territorio sirio, a mediados del 64 a.C. (Will 1967, 509; Schürer 1973, 244; Sartre 2005, 37-38).

*El imperator*, que había partido de la ciudad póntica de Amisos a inicios del 64 a.C., desde donde había dictado las líneas directrices de la organización de Bitinia y el Ponto, alcanzaría Siria a través de Cilicia y se dirigiría hacia Antioquía para decidir sobre el destino de los seléucidas. Lo cierto es que, tras la muerte de Antíoco VIII Gripo (125-96 a.C.) en el 96 a.C., esta prestigiosa dinastía helenística se había visto inmersa en una sucesión de graves crisis dinásticas que habían llevado a su reino a una situación límite, que habían aprovechado tanto Tigranes II de Armenia, que se haría con Siria y la Cilicia seléucida en el 83 a.C., como los jefes árabes y el reino de Judea, que, en tiempos de Alejandro Janeo (103-76 a.C.), llegaría a su máxima extensión territorial. En el año 69 a.C., Lúculo, seguramente con la ratificación del Senado, había restituido en el trono al ya aludido Antíoco XIII (*App. Syr.* 48-49, 70; *Cic. Verr.* 4.67; *D.C.* 37.7; *Just.* 39.5.4-6, 40.1.1-2.2). Sin embargo, parte de la población de Antioquía, la capital seléucida, se sublevaría y, a pesar de que el rey fue capaz de someter la rebelión, sus líderes huirían a Cilicia, donde proclamarían soberano a Filippo II (67/6-66/5 a.C.), hijo de Filippo I Filadelfo (93-83 a.C.) y nieto de Antíoco VIII. Ambos reyes fueron apoyados por poderosos jefes árabes, *philarchoi*: Antíoco XIII por Sampsigeramos I de Emesa (*ca.* 64-48 a.C.), y Filippo II por Azizos, un emir del norte de Siria, que había sido el que lo había coronado (*Diod.* 40.1; *D.C.* 36.17.3; *Str.* 16.2.10). No obstante, según Dión Casio (36.17.3), los dos caudillos árabes habrían acordado repartirse el poder en Siria tras eliminar a sus respectivos candidatos al trono seléucida. Filippo II, informado de las intenciones de Azizos, se trasladaría a Antioquía en el 67 a.C., donde, sin embargo, debió perecer en el transcurso de una revuelta en el 66/5 a.C. Por su parte, Antíoco XIII, sometido a un estricto control por Sampsigeramos I, realizaría una petición oficial a Pompeyo para que lo restaurara en el trono, que resultaría infructuosa, ante lo cual el jefe árabe optaría por ejecutar a su protegido para evitar

contrariar a los romanos (App. *Syr.* 49-51, *Mithr.* 106; Just. 40.2.2-5) (Will 1967, 509; Amela 2003, 144-146; Díaz Fernández 2015, 218-219).

La realidad es que Pompeyo había decidido poner fin a la dinastía seléucida y anexionar Siria. Entre las diversas razones que explican esta drástica decisión cabría destacar el deseo de Pompeyo de romper, al menos en apariencia, con las decisiones tomadas por Lúculo, vetando a éste cualquier influencia y posibilidad de patronazgo en la región, y de acabar de saciar sus ambiciones políticas y militares, protagonizando una reorganización íntegra de los territorios anatólicos y sirios (Hillman 1991; Amela 2003, 142-143, 146). Así, según Plutarco (*Pomp.* 39.2), esgrimiendo el argumento de que el reino seléucida no contaba con reyes legítimos, Pompeyo decidiría su anexión. Esto sería algo que no se correspondería con la realidad, ya que había herederos oficialmente aptos para acceder al trono seléucida, y que, además, contradecía la decisión tomada por Lúculo en el 69 a.C., con el aval del Senado. Por su parte, Apiano (*Syr.* 49) y Justino (40.2.3-4) señalan que Pompeyo justificaría la conversión de Siria en provincia romana a partir del derecho de guerra, ya que el reino seléucida había caído en manos de Tigranes II de Armenia, de cuyas conquistas, a su vez, había sido privado por Roma.<sup>7</sup> Asimismo, detrás del supuesto derecho de los romanos a tomar posesión de Siria, habría razones políticas y militares, a las que Justino (40.2.4) parece aludir al señalar las suspicacias de Pompeyo ante la posibilidad de que los dominios seléucidas cayesen en manos de árabes y judíos (Amela 2003, 145-146; Díaz Fernández 2015, 220-221). Más difícil resulta calibrar el peso que tuvo la amenaza de los partos en la decisión de Pompeyo de convertir Siria en provincia romana. A pesar de que ha habido tendencia en la historiografía a enfatizar la importancia de los conflictos entre romanos y partos en la anexión de Siria, lo cierto es que los partos tenían aún expectativas a poder expandirse hacia el oeste y a intervenir en los asuntos de los seléucidas. Así, Demetrio III Eucarios (97-87 a.C.), tras ser derrotado por su rival al trono sirio, su hermano Filippo I, se habría refugiado con los partos (Jos. *AJ* 13.385-386).<sup>8</sup> Igualmente, en la anexión pompeyana de Siria debió pesar el hecho de evitar que el territorio volviera a una situación de inestabilidad política que pudiera incitar nuevamente fenómenos de piratería y bandidaje, y más después del colosal esfuerzo desplegado por Roma para combatirlos. Y tampoco deben olvidarse las razones económicas y financieras, pues los *mercatores* y *negotiatores* romano-italicos ya hacía tiempo

7. Al respecto, resulta significativo que la nueva era en Antioquía se iniciara en el 66/5 a.C. Vid.: Seyrig 1950, 10-11.

8. Sobre la influencia de los partos en la anexión pompeyana de Siria, vid.: Dobias 1931, 244; Debevoise 1938; Liebmann-Frankfort 1969, 288; Will 1967, 508, 511; Wolski 1977; Sherwin-White 1984, 213, 218-226; Arnaud 1988, 23; Edwell 2008, 7-10; Schlude 2013.

que actuaban en Siria y tenían sendos intereses, si bien no existen evidencias claras de su presencia. En este sentido, cabe subrayar que las destrucciones sufridas por el puerto franco de Delos, en el marco de las Guerras Mitrídaticas, que, desde su creación en el 167/6 a.C., se había convertido en el principal enclave comercial del Mediterráneo oriental, pudo haber forzado a los hombres de negocios romano-italicos a desplazarse directamente a tierras sirias, en lugar de continuar actuando desde Delos.<sup>9</sup> Así pues, ciertamente, los *mercatores* y *negotiatores* romano-italicos se debieron haber beneficiado de la anexión de Siria, a la que se habrían mostrado proclives, aunque, quizás, no haya de insistirse en demasía sobre la presión que pudieron ejercer sobre Pompeyo para decidir la anexión (Hatzfeld 1919, 142, 374-375; Rostovtzeff 1941, 991; Amela 2003, 145-146; Sartre 2005, 39-40).<sup>10</sup>

Decidida la anexión de los territorios seléucidas, a inicios del 63 a.C., Pompeyo salió de Antioquía, que se convertiría a la postre en la capital de la provincia de Siria, en dirección a Damasco, con la intención de restaurar completamente el orden y de acabar la tarea iniciada por sus legados. Así, el *imperator* atacaría los focos de bandidaje que amenazaban los centros urbanos de la región, acabando con Silas el Judío en la fortaleza de Lysias, probablemente en las cercanías de Apamea (Str. 16.2.10), y ejecutaría a diversos “tiranos” locales, tales como Dionisio de Tripolis (Jos. *AJ* 14.39). Sin embargo, toleraría la permanencia de algunos de los *tyrannoi* más poderosos, aceptando su rendición y el pago de sustanciosas indemnizaciones, tal sería el caso de Ptolomeo de Calcis, que entregó a Pompeyo nada más y nada menos que mil talentos (Jos. *AJ* 14.39). En el mantenimiento de estos gobernantes locales resultó fundamental que controlaban zonas donde Roma solo

9. En la I Guerra Mitrídatica (89-85 a.C.), tras un frustrado ataque por parte de Apelición de Teos, siguiendo órdenes de Aristión de Atenas (Plut. *Sull.* 26.1; Str. 13.1.54; Posidon. *Ath.* 5.214d), el general pónico Arquelaos lograría asaltar Delos, causando una masacre (App. *Mith.* 27-28; Plut. *Sull.* 11.3; Liv. *Per.* 78; Str. 10.5.4; Flor. *Epit.* 1.40.8; Paus. 3.23.3-5). Además, Pausanias (3.23.3) alude a un ataque pirático a cargo de un tal Menófanes que, si bien es citado como *strategos* de Mitrídates, no queda claro si actuó siguiendo órdenes del rey. Por otro lado, en el 69 a.C., ya en la III Guerra Mitrídatica, el pirata Atenodoro protagonizaría un nuevo saqueo de Delos, causando graves desperfectos (I.Délos 1511), ante la impotencia de C. Valerio Triario (*pr.* 78 a.C.), que sólo pudo constatar los daños y ordenar la construcción de un muro defensivo (I.Délos 1855-1857; OGIS 447). Vid.: Reinach 1890, 379; Roussel 1916, 331-332; Ormerod 1924, 211, 223, 232; Delorme 1949-50, 562-565, 264-267; Ducat / Bruneau 1966, 27, 198-199; Bruneau 1968; Sherk 1984, 88-89 (n. 71 d, e, f); Sherwin-White 1984, 137; Ballesteros 1996, 131-138, 173-174, 226-231, 241-245; Souza 1999, 125-127, 134-136, 157-161; Brennan 2000, 563.

10. Sobre la anexión de Siria y su conversión en provincia romana, vid.: Harrer 1915; Bouchier 1916; Bellinger 1948; Downey 1951 y 1961; Hitti 1957; Will 1967, 508-512; Frézouls 1978; Sherwin-White 1984, 206-218; Sartre 2001, 2005, 37-44 y 2014; Butcher 2003; Amela 2003, 144-149, 166-167; Díaz Fernández 2015, 218-236.

tenía un interés marginal, además de ser muy complejas, de difícil asimilación por parte de la administración romana, siendo preferible que continuaran bajo el control de líderes locales, *amici et socii populi Romani*, que habían aceptado someterse a Roma y habían demostrado su solvencia para el control de esos difíciles territorios que, por otra parte, revestían un especial interés geo-estratégico ante los partos y no podían descuidarse. Todo ello valdría a estos gobernantes locales del ámbito sirio su mantenimiento y su reconocimiento oficial por parte de Roma, de igual manera que ocurriría en las complejas regiones del sur anatólico, donde se consolidarían dinastías cilicias como Antípatro de Derbe o Tarcondimoto de Hierapolis / Kastabala.<sup>11</sup> Una vez en Damasco, Pompeyo se uniría a sus legados justo para dirimir una disputa entre dos candidatos de la dinastía de los hasmoneos que aspiraban a ocupar el trono del reino de Judea y lo cierto es que, antes de organizar la provincia de Siria, el *imperator* tendría que actuar en tierras palestinas y librar un combate en las inmediaciones de Jerusalén (Sartre 2005, 40).<sup>12</sup>

A la hora de organizar la provincia de Siria, Pompeyo tendría que afrontar problemas importantes, algunos similares a los que se le plantearían en ciertas regiones anatólicas, tales como Cilicia, Bitinia y el Ponto, que reorganizaría paralelamente, en esos mismos años. La extensión y complejidad del ámbito sirio hacía inviable que Roma pudiera asumir directamente el control de todos esos territorios y, siguiendo una práctica habitual, ya observada en la creación de la provincia de Asia, entre el 129 y el 126 a.C., a cargo del procónsul Mn. Aquilio (*cos.* 129 a.C.), o en el establecimiento de la provincia de Bitinia por parte del mismo Pompeyo, solo se asumirían aquellos territorios más fácilmente asimilables por la administración romana, dejándose en manos de gobernantes locales las regiones más conflictivas y difíciles. Así, al igual que en Anatolia, en Siria, resultaría básica la colaboración del Estado romano con las élites de las *poleis* de la región, así como con los dinastas locales, que, aprovechando la ruina del reino seléucida, se habían consolidado al frente de dominios más o menos extensos, algunos de gran valor geo-estratégico, sobre todo ante los partos (Arrayás 2013b y 2013d.). Lo cierto es que solo fueron integradas en la provincia de Siria las regiones caracterizadas por la presencia de *poleis*, básicamente el núcleo del reino seléucida, la llamada *Seleukis*, además de Fenicia y ciertas áreas de la costa de Palestina y Transjordania, siendo el

11. Isaac 1990, 60-67, 77-83; Amela 2003, 151, 161-162; Sartre 2005, 32-35, 74-87; Arrayás 2013b y 2013d.

12. Sobre el reino de Judea bajo la dinastía de los hasmoneos, vid.: Abel 1952; Avi-Yonah 1966; Zeitlin 1962-67; Piatelli 1971; Schürer 1973; Fisher 1981; Sherwin-White 1984, 70-79; Sievers 1990; Kashner 1988 y 1990; Shatzman 1991; Rajak 1994; Schäfer 1995, 44-80; Sartre 2005, 12-16 y 2014, 253-269; Dabrowa 2009; Seeman 2013.

resto del ámbito sirio confiado a gobernantes clientes. Dada esta distribución de las ciudades, la provincia de Siria no tendría una plena continuidad geográfica y, a tenor de las circunstancias, en el marco de la misma, Pompeyo potenciaría las *poleis*, consciente de su condición de elementos claves para control romano y la administración provincial. Así, algunas de ellas vieron aumentar su territorio, tal sería el caso de Arados (IGLS VII 4028) (Amela 2003, 165-166; Sartre 2015, 43). Además, muchas de esas *poleis* habían sufrido los efectos de los conflictos dinásticos entre los seléucidas, la invasión armenia, el expansionismo de los hasmoneos, así como del bandidaje y la piratería, y, por tanto, necesitaban estímulos para su reconstrucción y viabilidad. En este sentido, Pompeyo actuaría de forma similar a como había hecho en Cilicia y el Ponto, regiones anatólicas en las que puso en marcha políticas refundadoras de centros urbanos, que debían erigirse en los puntales de la gobernabilidad romana y del drenaje de recursos, tales como Soli, en la que reasentó a contingentes de los piratas cilicios derrotados en el 67 a.C., y que refundó con el significativo nombre de Pompeiopolis.<sup>13</sup> Así pues, al igual que en tierras anatólicas, en el ámbito sirio, Pompeyo pondría en marcha un amplio programa de restauración y refundación de ciudades, que incluiría en la provincia, y garantizaría la autonomía a todas aquellas que, antaño, habían sido ocupadas por los hasmoneos: en el litoral, Gaza y Anthedon (Humbert / Abu Hassuneh 1999, 52-53; Bauzon 2000, 48; Sartre 2005, 46), en las regiones de Idumea y Samaria, Adora, Marisa y la misma ciudad de Samaria, así como en Transjordania, donde, concretamente, Gadara, Pella, Gerasa y Dion fueron liberadas de los hasmoneos e integradas en la provincia romana, en un distrito que comprendería diez ciudades, la Decápolis, vinculadas geográfica y administrativamente más que a nivel político. En relación a la actividad restauradora de Pompeyo en Siria, cabe destacar el caso de Gadara, junto al lago Genesaret o Mar de Galilea, que el *imperator* liberó y reconstruyó para complacer a un libertado suyo, Demetrio, oriundo de esa ciudad (Jos. *AJ* 15.75, *BJ* 1.155; Plin. *NH* 35.58.200), que actuaría como benefactor de su patria, al servicio de la cual puso toda su influencia y sus recursos (Plut. *Pomp.* 40, *Cat.Min.* 13; D.C. 39.38.6). Así, es probable que Pompeyo contara con la inestimable colaboración de las élites cívicas, sobre todo de sus más eminentes miembros, a los que pudo otorgarles ciertos privilegios, en especial financieros, que les permitiera liderar la recuperación de sus respectivas comunidades. Como quiera que fuese, entre los años 64 y 62 a.C., cada una de las ciudades liberadas y restauradas por Pompeyo en el ámbito sirio, proclamarían el inicio de una nueva era “pompeyana”, indicio de su reconocimiento a la labor restauradora del *imperator*. En defi-

13. Boyce 1969; Doria Breglia 1972; Siewert 1995; Arrayás 2013c, 2016a y 2016b.

nitiva, las *poleis* de la región, potenciadas por Pompeyo, constituyeron los pilares del gobierno provincial establecido en Siria, y más teniendo en cuenta que sólo las poblaciones helenizadas que habitaban en ellas eran partidarias del nuevo orden. Por su parte, ni judíos, celosos de su independencia, ni árabes, apenas helenizados, podían mirar con buenos ojos la consolidación de la hegemonía romana en la región, lo que hizo que Pompeyo decidiera no incluir en la provincia sus respectivos territorios, siendo preferible mantenerlos al margen, bajo el control de dinastas clientes de contrastada solvencia. Ciertamente, la fragmentación del poder en el ámbito sirio resultaba un serio problema ante amenazas como la de los partos, pero las decisiones de Pompeyo, basadas en experiencias previas como la de la organización de la provincia de Asia, habrían sido las más acertadas teniendo en cuenta las circunstancias del Levante mediterráneo en el año 64/3 a.C. (Sartre 2005, 43s.).

Entre los Estados-clientes colindantes con la provincia de Siria, nacidos de las ruinas del reino seléucida y dirigidos por consistentes dinastas, que Pompeyo optó por reconocer a cambio de su subordinación y colaboración, cabe destacar los diversos dominios gobernados por jefes árabes. Fue el caso del ya aludido Ptolomeo de Calcis, hijo de Mennaios, de la dinastía Iturea, a quien Pompeyo reconoció su autoridad sobre un territorio que abarcaba la Beqaa central y el monte Líbano septentrional, si bien, como se ha dicho, tuvo que afrontar el pago de una indemnización de mil talentos (Jos. *AJ* 14.39). Por su parte, el jefe árabe Sampsigeramos I fue confirmado por Pompeyo en su hegemonía sobre Emesa y Arethusa (Cic. *Att.* 2.2.4, 16-17, 23), al igual que Abgaros II de Edesa (68-53 a.C.), al frente del reino de Osroene, que colaboraría con Afranio en su campaña en el Amanus (D.C. 40.20), y que otros líderes árabes hegemónicos en áreas limítrofes con el desierto sirio. Sin embargo, Palmira conservaría aún su independencia y no se vería envuelta en los asuntos sirios hasta el 41 a.C., cuando el triunviro M. Antonio (*cos.* 44, 34 a.C.; *cos. desig.* 31 a.C.) dirigió sus tropas contra la ciudad, indicio de que no formaría parte de los aliados de Roma. Por su parte, el potente reino nabateo de Aretas III, con capital en Petra, mantendría fricciones iniciales con Roma, hasta el punto de que Pompeyo se planteara lanzar una campaña en toda regla, una crisis que acabaría con el pago de 300 talentos al cuestor Emilio Escauro (Jos. *BJ* 1.159, *AJ* 14.80-81). Asimismo, cabe destacar el reconocimiento por parte de Pompeyo de Antíoco I Theos, rey de Commagene (69-36 a.C.), hijo de Mithridates I Kallinikos (*ca.* 100-70 a.C.), que ayudaría a Lúculo contra Mitridates Eupator y Tigranes II (Cic. *Fam.* 15.1.2-7; D.C. 36.2.5), y que lograría ganarse el favor de Pompeyo, que lo ratificaría como rey “amigo y aliado” en julio del 62 a.C. (App. *Mithr.* 106, 114; Plut. *Pomp.* 36.2; Cic. *Quint.* 2.10.2; Str. 16.2.3). Igualmente, el *imperator* reconocería el reino de Judea, dirigido por aún por el hasmoneo Juan Hircano II (67-40 a.C.), que estaba sumido en un grave conflicto dinástico y al que redujo considera-

blemente en extensión. De esta manera, Pompeyo fue estableciendo una red de Estados-clientes que debían contribuir a proteger los territorios provinciales romanos ante poderes como el de los partos (Amela 2003, 146-148; Sartre 2005, 43-44; Edwell 2008, 7-11, 31-62).<sup>14</sup>

Concluida su labor reorganizadora en Siria, Pompeyo regresaría a Roma, quizás cuando los comicios consulares para el año 60 a.C., convocados el 27 de julio del 61 a.C. (Cic. *Att.* 1.16.13; D.C. 37.49.1-5; Plin. *NH* 7.98, 37.13), otorgando el mando de las tropas romanas en Siria a su cuestor, Emilio Escauro, en calidad de *proquaestore propraetore* (App. *Syr.* 51) (IGRR III 1102). Éste, al frente de dos legiones, lanzaría la aplazada campaña contra Aretas III, ya planeada por Pompeyo, seguramente con objetivos militares y geo-estratégicos, pero sobre todo de obtener botín y recursos, ya que la prudente retirada del rey nabateo de Judea, en cuyos asuntos internos había intentado intervenir, no justificaría una intervención romana. Aretas III fue sitiado en Petra, pero, dado la complicación del asedio, pudo establecer negociaciones con el cuestor y salvar la situación previo pago de 300 talentos. Así, el reino nabateo también quedaría incorporado a la red de Estados-clientes destinados a proteger la provincia de Siria (Jos. *BJ* 1.159, *AJ* 14.80-81) (Broughton 1952, II.175; Schürer 1973, 244-245).<sup>15</sup> Emilio Escauro continuaría al frente de la nueva provincia hasta la llegada del pretor L. Marcio Filippo (*cos.* 56 a.C.), al cargo de Siria del 61 al 59 a.C., y que, a su vez, fue sucedido, apenas dos años después, por el también pretor y posterior colega en el consulado, Cn. Cornelio Léntulo Marcelino (*cos.* 56 a.C.), que gobernó la provincia del 59 al 57 a.C. Ambos pretores pudieron continuar contando con dos legiones bajo su mando, la misma dotación de tropas que Pompeyo habría dejado a Emilio Escauro (App. *Syr.* 51, *BC* 5.10; Jos. *BJ* 1.157, *AJ* 14.79). En relación al nombramiento de Marcio Filippo como primer gobernador de Siria, cabe señalar que debió suceder a inicios del 61 a.C., antes de que Pompeyo regresara a Roma, hacia julio de ese año, y detallara al Senado las medidas que había tomado en Oriente. Sin embargo, si bien la conversión de Siria en provincia romana fue iniciativa de Pompeyo, la creación en sí de la misma no debió ser una decisión directa del *imperator*, dado que el Senado era el único que podía asignar las provincias a los pretores y, por tanto, la decisión no se implementaría hasta su ratificación senatorial, mediante la asignación del mando al pretor Marcio Filippo. En cualquier caso, conviene tener presente que no se conocen todas las fases del proceso formativo de la provincia, comprendido entre el destro-

14. Sobre los dinastas clientes, vid.: Braund 1984; Sullivan 1990; Kaizer / Facella 2010; Hekster 2012, 199-202.

15. Sobre el reino nabateo, vid.: Hammond 1973; Negev 1977; Sartre 1979; Amela 2003, 147-148; Sartre 2005, 41, 46-47.



namiento de Antíoco XIII, decidido por Pompeyo, y la asignación de la provincia de Siria a Marcio Filipo, en el cual la asignación del mando de las tropas romanas en territorio sirio al cuestor Emilio Escauro sólo debió ser un paréntesis, a la espera de que Pompeyo regresara a Roma y el Senado ratificara su decisión mediante la asignación de un pretor a la nueva provincia de Siria, con la misión de establecer el orden y defender los intereses romanos en la región frente árabes, judíos, nabateos y, sobre todo, partos (Plut. *Pomp.* 39.3; D.C. 37.7; Just. 40.2.3-4).<sup>16</sup> Después del mando de los pretores Marcio Filipo y Léntulo Marcelino, cada uno por un período de dos años, que dedicaron a combatir a los árabes, Siria fue asignada, en controvertidas circunstancias, salvando la *lex Sempronia* (Cic. *Prou.* 3), a un procónsul, A. Gabinio (*cos.* 58 a.C.), que, seguramente, no tomó posesión de la provincia hasta inicios del 57 a.C. (App. *Syr.* 51, *BC* 5.10; Cic. *Dom.* 23, 55, *Pis.* 31; Liv. *Per.* 105).<sup>17</sup> Siria continuaría siendo asignada a procónsules después de Gabinio, pasando a ser gobernada por el malogrado M. Licino Craso, entre el 54 y el 53 a.C., muerto en Carrhae, en el marco de su nefasta campaña contra los partos (Plut. *Cras.* 16.1-4, 18-33; D.C. 40.12.1, 17-27; Vell.Pat. 2.46.2; Amm. 2.18), por M. Calpurnio Bíbulo (*cos.* 59 a.C.), entre el 51 y el 50 a.C., tras el gobierno transitorio del cuestor de Craso, C. Casio Longino (*pr.* 44 a.C.), y por Q. Cecilio Metelo Pío Escipión Nasica (*cos.* 52 a.C.) entre el 49 y el 48 a.C., ya en pleno *Bellum Ciuile* entre Pompeyo y C. Julio César (*cos.* 59, 48, 46-44 a.C.) (App. *Syr.* 51).<sup>18</sup> Y es que la provincia de Siria adquiriría un valor geo-estratégico de primer orden, no sólo con objeto de mantener bajo control a árabes, armenios y, sobre todo, partos, sino también para evitar que se reprodujeran fenómenos de bandidaje y piratería en la región. En este sentido, las fuentes literarias informan de que, a pesar de la efectividad de la campaña antipirática de Pompeyo del 67 a.C., aún bandas piráticas causarían problemas en las costas sirias, aprovechando que el procónsul Gabinio se había desplazado a Egipto para restituir a Ptolomeo XII Auletes (80-58/55-51 a.C.) (D.C. 39.56.1, 59.1; Cic. *Prou.* 9).<sup>19</sup>

16. Sobre L. Marcio Filipo, vid.: Broughton 1952, II.180, 185, 207; Ooteghem 1961, 173-183; Brennan 2000, 410-411.

17. Sandford 1939; Broughton 1952, II.193, 203, 210, 218; Schürer 1973, 245-246; Sherwin-White 1984, 271-279; Isaac 1990, 336-340; Brennan 2000, 411-414; Vervaeke 2006; Pina Polo 2011, 234, 237, 284, 287; Sartre 2005, 44; Díaz Fernández 2015, 221-224.

18. Sobre los gobernadores de Siria en época republicana, vid.: Jashemski 1950, 155-158; Schürer 1973, 244-250; Rey-Coquais 1978, 61-62; Brennan 2000, 410-414; Sartre 2005, 44-51.

19. Broughton 1952, II.218; Downey 1951, 156-157; Sherwin-White 1984, 275-276; Sartre 2005, 32-35; Díaz Fernández 2015, 226-227.

Ciertamente, resultan muy escasos los datos relativos a la administración de la provincia, y a cuestiones de carácter fiscal o jurídico. En este sentido, la alusión a la presencia de *publicani* en Siria, cuyas actividades se habían visto también alteradas por los piratas durante la ausencia de Gabinio, indicaría la imposición de contribuciones a las comunidades de la provincia (Cic. *Prou.* 10, *Pis.* 41, 48, *Q.fr.* 2.11.2, 3.2.2), algo que parece ratificar Velejo Patérculo (2.37.5), al indicar que Pompeyo habría convertido a Siria en provincia *stipendiaria*, y también Apiano (*Syr.* 50), que aludiría a un *phoros* anual para sirios y cilicios, que correspondería a la centésima parte de la propiedad particular, y que los judíos verían incrementado tras las guerras judeo-romanas de época flavia y antonina, si bien no puede precisarse si ese *phoros* se remontaría al período pompeyano o sería algo propio de tiempos de Apiano. Asimismo, Flavio Josefo (*AJ* 14.74) informaría de que Pompeyo impondría un *phoros* a Jerusalén tras conquistarla en el 63 a.C. En cualquier caso, se tiene constancia de que el Estado romano, antes de la intervención de Pompeyo, ya había impuesto exacciones puntuales y, por ejemplo, Juan Malalas (225.7-11) señala que Q. Marcio Rex (*cos.* 68 a.C.), procónsul de Cilicia entre el 68 y el 66 a.C., habría exigido el pago de *phoroi* al seléucida Filipo II en el 67/6 a.C., seguramente con objeto de financiar la campaña antipirática de Pompeyo, aunque no puede descartarse que formaran parte del coste del patrocinio de Marcio Rex. Asimismo, la presencia de un importante número de *negotiatores* en Antioquía en el 48 a.C. pudiera vislumbrar la actividad de *publicani* en Siria (Caes. *BC* 3.102).<sup>20</sup> En definitiva, la implantación de un impuesto por parte de Roma, quizás similar al existente con los seléucidas, habría sido resultado de la creación de la provincia de Siria, decidida por Pompeyo y ratificada por el Senado, ante la incapacidad de los reyes seléucidas, que estaría orientada a asegurar el orden en una región de gran valor geo-estratégico ante los partos. Así, con la organización de la provincia de Siria, Roma, de la mano de Pompeyo, cerraría un cinturón defensivo destinado a proteger principalmente los dominios romanos en Anatolia, sobre todo Asia, que incluiría a los inestables Estados-clientes colindantes, el de Sampsigermos I de Emesa, Abgaros II de Edesa, Aretas III de Petra o Juan Hircano II de Judea, así como a los reinos “amigos y aliados” de Antíoco I de Commagene, Deyótaro de Galatia y Ariobarzanes I de Capadocia, sin olvidar a la recientemente sometida Armenia de Tigranes II (Cic. *Prou.* 31).

A pesar de que Tito Livio (*Per.* 100) comenta que Pompeyo concertaría con Fraates III, rey de Parthia (69-57 a.C.), tratados que reconocían su hegemonía sobre

20. Downey 1937 y 1951, 152-163; Sartre 1979, 127-140; 2005, 45 y 2014, 253-269; Díaz Fernández 2015, 227-228.

los territorios al otro lado del Éufrates, quizás en base a un acuerdo anterior, bien el establecido entre Sila y Mithridates II Arsaces, rey de Partia (124-87 a.C.), en el 96 a.C., bien el firmado por Lúculo con el mismo Fraates III (App. *Mithr.* 87; Plut. *Sull.* 5.4, *Luc.* 30.1; Liv. *Per.* 70; D.C. 36.1.1; Vell.Pat. 2.24.3; Fest. 15.2; Flor. 1.46.3-4; Oros. 6.13.2), y de que Cicerón (Cic. *Att.* 5.20.3) y Estrabón (Str. 16.2.1) indican explícitamente que las provincias de Siria y Cilicia colindaban en el Amanus, la realidad es que la capacidad de acción de los gobernadores de Siria no se mantendría circunscrita a unos límites definidos.<sup>21</sup> Así parece deducirse de la acción de Gabinio, que, en el 56 a.C., habría planteado lanzar, probablemente con el aval del Senado, una campaña contra los partos, *a priori* asequible, para situar en el trono de Parthia a Mitrídates IV (57-54 a.C.), hijo de Fraates III y hermano de Oroses II (57-38 a.C.), lo cual suponía pasar a los dominios partos (App. *Syr.* 51; Cic. *Dom.* 60, *Sest.* 93; Str. 12.3.34, 17.1.11; D.C. 39.56.1-3; Jos. *BJ* 175-176, *AJ* 14.98; Just. 42.4.1-4). No obstante, Gabinio cambiaría de planes para intervenir en la crisis dinástica de Egipto y cobrar los 10.000 talentos que le ofrecería Ptolomeo XII si lo restauraba en el trono, algo que se produciría en la primavera del 55 a.C. (App. *Syr.* 51, *BC* 2.24; Plut. *Ant.* 3.2-6; Cic. *Att.* 4.10.1, *Pis.* 48-50, *Rab.Post.* 19-21; Str. 17.1.11; Liv. *Per.* 105; D.C. 39.55-56, 42.2.4; Val.Max. 9.1.6; Jos. *BJ* 1.175-176, *AJ* 14.98-100) (Broughton 1952, II.218; Williams 1985, 31-37; Siani-Davies 1997, 327-330). Este cambio de planes de Gabinio resultaría controvertido, ya que el procónsul se habría propasado en sus competencias al actuar *extra prouinciam* sin el correspondiente permiso del Senado (Cic. *Pis.* 49-50), aunque justificaría su actuación *rei publicae causa* (Cic. *Rab.Post.* 20). Además, su ausencia habría comprometido la posición romana en Siria, dado lo insuficiente de las tropas dejadas en la provincia al mando de su hijo, A. Gabinio Sisena, para reprimir a los piratas y la revuelta iniciada en Judea por Alejandro, hijo de Judas Aristóbulo (App. *Syr.* 51; D.C. 39.56.1-59.3; Jos. *AJ* 14.100-101, *BJ* 1.176-177). Así pues, su negligencia respecto a sus obligaciones en Siria, sumada al malestar de los *publicani*, contrarios a su política fiscal, llevaría al destierro de Gabinio, acusado *de repetundis* en el 54/3 a.C. (App. *BC* 2.24.90-2; Cic. *Q.fr.* 3.1-4, *Rab.Post.* 8, 12; D.C. 39.59-63, 55).<sup>22</sup> Similar al de Gabinio sería el caso de Craso, que, en el 54 a.C., lanzaría su desafortunada campaña militar contra los partos, una misión criti-

21. Liebmann-Frankfort 1969, 173-175, 240-242, 276-277; Dobias 1931, 244-256; Debevoise 1938, 46-47, 72; Badian 1959; Sumner 1978; Keaveney 1980 y 1981; Wolski 1983; Sherwin-White 1984, 219-221; Isaac 1990, 28-33; Cagniat 1991; Brennan 1992; Ballesteros 1995, 121-125; Arnaud 1998; Butcher 2003, 23; Edwell 2008, 7-10; Schlude 2003; Díaz Fernández 2015, 229.

22. Broughton 1952, 218; Will 1967, 523-525; Schürer 1973, 245-249; Arnaud 1998, 25-27; Alexander 1990, n. 296, 303; Sartre 2005, 47; Díaz Fernández 2015, 229-232.

cada por Plutarco (*Cras.* 16.1-4, 20.1) y Dión Casio (40.12.1), ya que rompería los tratados de paz con los partos con el único fin de saciar la ambición y la codicia del nuevo procónsul. Sin embargo, a tenor de las condiciones en que se le asignó Siria, por cinco años y con siete legiones, la campaña, planificada a gran escala, debió contar con el beneplácito del Senado. Así, las informaciones dadas por Plutarco y Dión Casio al respecto serían muestra de una tradición literaria contraria a Craso, que lo culpabilizaría del fracaso de la campaña, consumado en Carrhae el 9 de junio del 53 a.C. (Plut. *Cras.* 18-33; D.C. 40.17-27).<sup>23</sup>

### 3. Pompeyo y Judea

El surgimiento del Estado hasmoneo de Judea en el 141 a.C. habría sido producto de diversos factores. En ese tiempo, la población judía de Eretz-Israel, la “Tierra de Israel”, se concentraba principalmente en la región de Judea, que, *grosso modo*, se extendía desde Ammaus, en el oeste, hasta el río Jordán, en el este, y desde Beth-Zur, en el sur, hasta una decena de kilómetros al norte de Jerusalén. Judea era, en su mayor parte, habitada por judíos, si bien las ciudades acogían colectivos de sirios, griegos, etc..., sobre todo en el norte y la costa, con los que, puntualmente, hubieron controversias religiosas. Asimismo, también había comunidades judías en Transjordania (Perea), al noreste de Judea, en Galilea, al norte, en Samaria, situada entre Galilea y Judea, y, seguramente, en algunas áreas de Iudumea, al sur. Sin embargo, puesto que los judíos constituían una minoría en estas últimas regiones, donde convivían con una población gentil mayoritaria, sólo Judea debe ser considerada un territorio judío al comienzo del período hasmoneo. Por otro lado, al este del Jordán, excepto por el centro de Scythopolis, existía el ámbito territorial limítrofe de la Decápolis, controlado y administrado por diez *poleis*. Cabe subrayar que el término Judea puede usarse en dos sentidos: el primero, ya referido, haría alusión a la región, que, más adelante, como unidad administrativa, pasaría a incluir algunas partes de Samaria y de la llanura litoral, mientras que el segundo haría referencia a todos los territorios incluidos en el reino de los hasmoneos, vigente entre el 141 y el 37 a.C., y al posterior de Herodes el Grande (37-4 a.C.). Aunque, fuera cual fuese la acepción, Judea abarcaría un territorio limitado, lo cierto es que tendría siempre una gran importancia geo-política y, si bien Flavio Josefo exageraría en las cifras de poblamiento, en general, estaría densamente po-

23. Broughton 1952, 214, 224, 230; Dobias 1931, 244-256; Debevoise 1938, 79-95; Marshall 1976, 139-161; Ward 1977, 275-278; Schürer 1973, 246; Arnaud 1998, 13-34; Sartre 2005, 47-48; Díaz Fernández 2015, 232-233.

blada, a excepción de las áreas desérticas (Shatzman 1991, 1; Sánchez Sanz 2013, 17-18).<sup>24</sup>

En cualquier caso, sorprende que los seléucidas fuesen incapaces de reprimir la revuelta de los judíos, liderada por los Macabeos en el 167 a.C., un pueblo, además, dividido por importantes tensiones internas. En este sentido, el firme liderazgo de Judas Macabeo (167-160 a.C.), hijo de Matatías, y el fervor religioso, unido a las debilidades de las que ya adolecía el reino seléucida, contribuirían a explicar el éxito de los rebeldes judíos. En el 141 a.C., Judea lograría la autonomía de la mano de Demetrio II Nicator (146-138 / 129-125 a.C.), que permitiría al líder de los sublevados, Simón Macabeo (142-135 a.C.), hijo menor de Matatías, convertirse en rey y sumo-sacerdote, fundándose la dinastía hasmonea. Entre los años 135 y 132 a.C., Antíoco VII Euergetes Sidetes (138-129 a.C.) volvería a controlar Judea, pero optó por mantener a los hasmoneos, así como su independencia política y religiosa, a cambio de un tributo anual. Sin embargo, la muerte del rey seléucida, derrotado por los partos en el 128 a.C., abriría un período de inestabilidad política que aprovecharía Juan Hircano I (134-104 a.C.), tercer hijo de Simón Macabeo, para independizarse y renovar la alianza con Roma, que, tiempo atrás, ya había establecido Judas Macabeo. Una vez lograda la emancipación de los seléucidas, el Estado hasmoneo continuaría la dinámica bélica, algo que lo llevó a experimentar una considerable expansión territorial que contribuyó a extender el judaísmo por las regiones limítrofes conquistadas, Samaria, Galilea, Idumea, Perea y áreas del llano costero, donde se asentaron comunidades judías procedentes de Judea que impulsaron el fenómeno de judaización. Con objeto de defender su territorio, Hircano I fortificaría Jerusalén y construiría fortalezas, tales como Hyrcania, en el desierto de Judea, próxima al Wadi Kidron, Alexandrium, en la frontera con Samaria, cerca de Jericó, Machaerus, en Perea, o Masada, en el extremo oriental del desierto de Judea, junto al Mar Muerto, que serían reconstruidas posteriormente por Herodes. Sin embargo, sería el rey hasmoneo Alejandro Janeo, hijo de Hircano I y nieto de Simón Macabeo, que gobernaría entre el 103 y el 76 a.C., quien llevaría al reino de Judea a su máxima expansión territorial, después de conquistar Iturea, Galilea y Perea. Su viuda y heredera, Alejandra Salomé (76-67 a.C.), fue capaz de mantener sus logros, pero pronto se perderían a raíz del conflicto dinástico planteado entre sus dos hijos, que aspiraban al trono: Juan Hircano II, el primogénito, que ostentaba el cargo de sumo-sacerdote, y su hermano Judas Aristóbulo II. Esta situación de inestabilidad en el reino hasmoneo provocaría la intervención directa

24. Sobre la revuelta de los Macabeos, génesis del Estado hasmoneo, vid.: Bickerman 1979; Schürer 1973, 137-163; Sherwin-White 1984, 70-79; Bar-Kochva 1989; Seeman 2013, 88-112; Honigman 2014; Sartre 2014, 253-269.

de Roma. Si hasta el reinado de Alejandro Janeo, los hasmoneos de Judea habían mantenido relaciones amistosas con los romanos, ya que a ambos les convenía mantener un reino seléucida debilitado, lo cierto es que la política expansionista desarrollada por el rey hasmoneo habría comenzado a levantar suspicacias en Roma y acabaría truncando la alianza judío-romana. El contencioso dinástico planteado entre los dos hijos de Alejandro Janeo, que había comenzado incluso antes de la muerte de Alejandra Salomé en el 67 a.C., llevaría a la crisis definitiva del Estado hasmoneo de Judea. Así, mientras Pompeyo decidía el fin de los seléucidas y la creación de la provincia de Siria, el reino de Judea, uno de los principales Estados colindantes a ésta, se vería sumido en una gravísima crisis dinástica, que comportaría la disolución del poder de la dinastía de los hasmoneos, entre los años 65 y 41 a.C., y motivaría que, en las siguientes décadas, en el reino de Judea se viviera en una situación de agitación constante, que enfrentaría a diversas facciones opuestas de la sociedad judía y que conduciría a la intervención directa de potencias extranjeras, en especial de Roma. Con la creación de la provincia romana de Siria por iniciativa de Pompeyo, que tomaría Jerusalén en el 63 a.C., el reino hasmoneo de Judea, aunque no anexionado, quedaría bajo la supervisión del gobernador provincial (Shatzman 1991, 1-2).<sup>25</sup>

El ya citado rey nabateo Aretas III de Petra sería el primero en intentar sacar partido del conflicto dinástico en Judea, interesado en recuperar los territorios al sureste del Mar Muerto que habían caído en manos de los hasmoneos en tiempos de Alejandro Janeo. Lo cierto es que, tras un intento de acuerdo frustrado entre Hircano II y Aristóbulo II, el primero se vio obligado a huir de Jerusalén y, con el consejo de su mano derecha, el idumeo Antípatro, que habría conspirado para que el acuerdo entre los hermanos no se produjera, buscó la ayuda de Aretas III. Así, con el apoyo de nabateos e idumeos, Hircano II logró asediar a su hermano en Jerusalén en el 65 a.C. (Schwartz 1994). En el transcurso del sitio a la ciudad, los dos rivales intentaron ganar el apoyo del cuestor Emilio Escauro, que, procedente de Damasco, se había desplazado a Jerusalén para conocer la situación real que se vivía en Judea, enviándole embajadores que solicitaron su intervención en el contencioso. Sin tener en cuenta la condición de sumo-sacerdote y de primogénito de Hircano II, Emilio Escauro optó por apoyar a Aristóbulo II, seducido por la oferta pecuniaria de éste, que controlaba Jerusalén y su tesoro, y que le habría ofrecido 300 o 400 talentos (D.C. 37.15.2; Jos. *BJ* 1.128, *AJ* 14.30). Asimismo, a efectos

25. Sobre la actividad de Pompeyo en Judea y sus consecuencias, vid.: Abel 1947; Bammel 1959; Mehlmann 1962; Medico 1964; Burr 1972; Schürer 1973, 244-247, 266-280; Smallwood 1976; Kashner 1990, 171-189; Shatzman 1991, 129-138; Schäfer 1995, 81-85; Regev 1997; Bellemore 1999; Amela 2003, 141-155; Sánchez Sanz 2013, 20-21.

prácticos, parecía más capaz que su hermano para estabilizar la situación política de Judea. Además, Hircano II contaba con el apoyo de los nabateos, de los que Roma desconfiaba. Así, Emilio Escauro ordenó levantar el asedio de Jerusalén y los nabateos de Aretas III se retiraron a Filadelfia, sufriendo una derrota en un lugar llamado Papyron, probablemente cerca del río Jordán, a donde Aristóbulo II les habían seguido con objeto de erradicar su amenaza y los principales apoyos a su hermano y rival (Jos. *BJ* 1.130, *AJ* 14.33). En cualquier caso, las decisiones tomadas por Emilio Escauro no resolvieron la situación política en Judea, lo que requirió la intervención del mismo Pompeyo.<sup>26</sup>

Lo cierto es que, a su llegada a Damasco en el 63 a.C., Pompeyo se encontró con tres delegaciones judías: una enviada por Hircano II, otra por Aristóbulo II y la tercera integrada por representantes del pueblo judío, fariseos, que manifestaron su oposición a los dos candidatos y su deseo de reinstaurar la teocracia sacerdotal preexistente a los hasmoneos, donde el poder residía en el sumo-sacerdote y el gran Sanedrín de Jerusalén (Diod. 11.2). En un primer momento, Pompeyo optó por postergar su decisión respecto a la crisis dinástica de los hasmoneos y manifestó su intención de marchar sobre territorio nabateo, con objetivos militares y de obtener botín (Jos. *AJ* 14.46) (Sartre 1979). Sin embargo, ante las provocaciones de un frustrado Aristóbulo II, Pompeyo dejó de lado la campaña contra Aretas III y se dirigió hacia Jerusalén, pasando por Dion, Pella y Scythopolis, con la intención de resolver el contencioso dinástico que sufría el reino de Judea y situar en el trono al más dócil Hircano II. Ante la llegada de Pompeyo, Aristóbulo II cedió inmediatamente, pero sus tropas que protegían la zona del templo, decidieron resistir. Esto supuso la ocupación romana de Jerusalén, que fue sometida al pago de un *phoros*, y el inicio de un asedio al Gran Templo que duró tres meses, hasta el otoño del 63 a.C., y que finalizó con el asalto y la profanación del santuario (App. *Mithr.* 106; Plut. *Pomp.* 39.3; D.C. 37.16.1-4; Liv. *Per.* 102; Str. 16.2.40; Jos. *BJ* 1.142-151, *AJ* 14.59-73; Amm. 14.8.12; Eutr. 6.14.2; Oros. 6.6.3). De esta manera, se ponía definitiva punto y final a un siglo de *amicitia* entre romanos y judíos, que, en tiempos precedentes, habían colaborado para debilitar a los ya extintos seléucidas, y que, con Alejandro Janeo ya había comenzado a truncarse a raíz del expansionismo hasmoneo, más allá de que, como rey “aliado y amigo”, con su expansión contri-

26. Kasher 1988, 108-116; J. Bellemore 1999, 97-107; Amela 2003, 151-152; Sartre 2005, 40-41; Sánchez Sanz 2013, 22; Díaz Fernández 2015, 219-220. En sus acciones militares, los comandantes romanos solían aprovechar para recaudar dinero, esclavizar poblaciones y expoliar objetos de valor, una práctica habitual que fue seguida por Emilio Escauro, Gabinio, Craso y Casio en Judea. Sobre el comportamiento de los generales romanos y sus ganancias, vid.: Harris 1971; Shatzman 1972 y 1991, 137; Clemente 1984.

buía indirectamente a extender la hegemonía de Roma. Lo cierto es que, cuando la actuación pompeyana en Judea, la situación geo-política en el Levante mediterráneo había cambiado y, desaparecidos los seléucidas, Roma se había convertido en la potencia hegemónica en la región, con lo cual pasaba a ver a los judíos, sobre todo, como un elemento desestabilizador, colindante a la nueva provincia de Siria (Jos. *AJ* 14.48-73)<sup>27</sup>. En cualquier caso, Pompeyo permitiría que Hircano II fuera confirmado como sumo-sacerdote, en detrimento de Aristóbulo II, aunque le negaría el título real, para apaciguar los ánimos de los fariseos, quedando probablemente como *etnarchos* de Judea, Samaria, Galilea y Perea (Jos. *BJ* 1.153, *AJ* 14.73, 15.180, 20.244; Str. 16.2.46; D.C. 37.16.4; Flor. 1.40.30; Oros. 6.6.4). Resulta complicado definir la autoridad que esa condición le confería, si bien significaría una merma importante de sus poderes respecto al de sus predecesores que eran reyes. Así Pompeyo recortaría las competencias de Hircano II, más dócil y manejable que Aristóbulo II, cuya actividad pasaría a focalizarse en el Gran Templo de Jerusalén, mientras las cuestiones de gobierno recaerían en los sanedrines locales de las cuatro circunscripciones en que dividiría el reino: Galilea, Idumea, Perea y Judea. Por su parte, Aristóbulo II, junto a su familia, sería capturado en Alexandrium y exhibido en el triunfo que el *imperator* celebraría en Roma, si bien su hijo menor, Alejandro, lograría escapar<sup>28</sup>. Asimismo, el reino hasmoneo de Judea confiado por Pompeyo a Hircano II, se vería privado de parte de sus territorios, en concreto de sus conquistas en Celesiria, que fueron asignados a otros Estados limítrofes, y, además, diversas *poleis*, que habían sido sometidas por los hasmoneos, pasaron a formar parte de la provincia de Siria. Entre estas *poleis* estarían las situa-

27. Flavio Josefo proporciona dos fragmentos relativos a la relación entre Pompeyo y los judíos, que divergen sustancialmente (Jos. *BJ* 1.123-154, *AJ* 13.398-14.97). El primero recogería el punto de vista judío y estaría basado en fuentes locales, mientras que el segundo presentaría la perspectiva romana y se fundamentaría en los escritos de Nicolás Damasceno, Estrabón y Tito Livio. Vid.: Bellemore 1999.

28. No existe una referencia directa a que Hircano II ostentara el título de *etnarchos* cuando la actuación de Pompeyo en Judea, siendo la primera cita al respecto relativa al 47 a.C., en tiempos cesarianos (Jos. *AJ* 14.191, 196, 209). El título de etnarca habría sido ostentado por los gobernantes hasmoneos Simón Macabeo (Macc. I.14.47, 15.1-2; Jos. *AJ* 13.214) y Juan Hircano I (Jos. *AJ* 14.145-148), si bien estos lo habrían obtenido producto de proceso interno del Estado hasmoneo, mientras que la asignación del mismo a Hircano II habría sido ya una decisión de Roma, como lo sería en el caso de Arquelao, hijo de Herodes el Grande, autorizado por Augusto a tomar el título de etnarca, no el de rey (Jos. *BJ* 2.93, 115). Vid.: Momigliano 1934, 5; Smallwood 1979, 27; Schürer 1973, 194-197, 240, 267, 271; Shatzman 1991, 129-130. Sobre el gobierno de Hircano II y el ascenso de Antípatro y sus hijos, Fasaél y Herodes, vid.: Ginsburg 1929, 78-106; Momigliano 1934, 183-221; Jones 1938, 22-39; Abel 1952, 287-334; Schürer 1973, 266-280; Shatzman 1991, 4, 129-169; Amela 2003, 154-155; Sánchez Sanz 2013, 23.



das más allá del Jordán y del lago Tiberíades, en la llamada Decápolis, es decir, Hippos, Gadara, Pella, Gerasa y Dion, además de Scythopolis, Samaria y Marisa, y de Iamnia, Joppa y Dora en el litoral mediterráneo. Igualmente, los centros moabitas que habían sido cedidos a Aretas III permanecieron bajo la autoridad del rey nabateo. Así, con Pompeyo, el reino judío pasaría a abarcar básicamente las regiones de Judea, Samaria / Samaritis (excepto la ciudad de Samaria, que se erigiría en centro autónomo), Galilea meridional e Idumea oriental (siendo Marisa restituida también como ciudad autónoma) (App. *Syr.* 50; Plut. *Pomp.* 39.2-4; Diod. 40.2; D.C. 37.15.2-16.4; Jos. *BJ* 1.155-157, *AJ* 14.74-76; Amm. 14.8.12).<sup>29</sup> Asimismo, la reorganización del reino de Judea por parte de Pompeyo implicó la desaparición de muchas fortalezas, construidas durante el período hasmoneo, y las que quedaron dentro del mermado dominio dejado a Hircano II fueron destruidas por el *imperator*. Éste tan sólo dejó en pie las murallas de Jerusalén, que, no obstante, habían quedado dañadas a raíz del asedio y que no fueron restauradas, así como los enclaves de Hyrcania, Threx, Tauro, Alexandrium, y las fortalezas cercanas a Scythopolis, Lysias, Filadelfia y Machaerus (Jos. *BJ* 1.160, 199, *AJ* 14.82, 144; Str. 16.2.40). Cabe subrayar que las fuentes literarias antiguas no aluden a la demolición de las fortalezas hasmoneas ubicadas en Galilea, Samaria o Idumea, pero eso no significa que no lo fueran. Asimismo, según la arqueología, parece que la fortaleza de Horvat Mesad, en las cercanías de Jerusalén, tan sólo fue abandonada (Tzaferis 1974; Fisher 1983 y 1989; Shatzman 1991, 130-131). Igualmente, Pompeyo pudo haber reducido el ejército de Hircano II, además de exigir una entrega parcial de armamento, si bien eso es algo que no recoge de manera explícita ninguna fuente literaria, y, ciertamente, prohibiría la construcción o restauración de fortificaciones, tal y como se deduce del hecho de que las murallas de Jerusalén no fueron reconstruidas hasta que César lo autorizara a inicios del 47 a.C. (Jos. *BJ* 1.199, 201, *AJ* 14.144, 156, 200). En relación al ejército judío, más allá de las exigencias de Pompeyo, si bien una parte se había mantenido fiel a Hircano II, una gran cantidad de tropas habrían apoyado a su rival, Aristóbulo II, por no decir la mayor parte. Por tanto, a raíz del conflicto dinástico, el ejército habría quedado dividido y lo cierto es que se convertiría en un foco de inestabilidad. En lo que concierne a los mercenarios, bien presentes ya en el ejército hasmoneo de la reina Alejandra Salomé, su número también debió reducirse notablemente, tanto por las limitaciones pompeyanas como por la falta de recursos de Hircano II, que había

29. Sobre los territorios perdidos por Hircano II, vid.: Jones 1935; Kanael 1957, 98-99; Schürer 1973, 240; Smallwood 1979, 28-29, 40; Shatzman 1991, 130-131; Amela 2003, 154-155.

perdido gran parte de sus dominios y debía satisfacer las nuevas exigencias tributarias de Roma (Schürer 1973, 272; Smallwood 1979, 41-43; Shatzman 1991, 131).

En definitiva, de esta manera, Pompeyo incluiría a Judea en la política de Estados-clientes que estaba poniendo en marcha entorno a la nueva provincia de Siria, siguiendo el mismo proceder que en Anatolia. En cualquier caso, el tibio gobierno de Hircano II no daría la estabilidad necesaria al reino de Judea, generándose una competencia por el poder entre sus asesores, destacando Antípatro, *stratēgos* de Idumea, a lo que se unirían los intentos de Aristóbulo II y de su hijo, Alejandro, por derrocar a Hircano II. Éstos lograrían incitar una gran revuelta en el 57 a.C., que tuvo que ser sofocada por el procónsul de Siria, Gabinio (Jos. *BJ* 1.160, *AJ* 14.82), a la que siguieron otras sublevaciones, que también requirieron la intervención de Craso y, tras la muerte de éste en Carrhae, de su cuestor, Casio Longino (Shatzman 1991, 4; Sartre 2005, 41-42; Díaz Fernández 215, 220). Al respecto, cabe subrayar que, además del ejército judío, profundamente dividido a raíz del conflicto dinástico, otro importante foco de inestabilidad lo constituyeron los colectivos de judíos que fueron desalojados de los territorios desgajados del reino de Judea por Pompeyo. Si bien los textos antiguos vuelven a ser parcos en detalles y no concretan ni el número de personas desposeídas ni las regiones más afectadas, lo cierto es que debieron de ser especialmente conflictivos los pobladores de los enclaves hasmoneos de carácter militar, establecidos sobre todo en Samaria e Idumea, dispuestos a todo para escapar de la pobreza a la que habían sido abocados. En estas circunstancias, se sucederían los disturbios, comenzando por la revuelta del 57 a.C., instigada por Alejandro, hijo de Aristóbulo II, y que Hircano II, aparentemente con un ejército numéricamente inferior, fue incapaz de reprimir por su cuenta, lo que provocó la intervención del procónsul Gabinio (Jos. *BJ* 1.160, *AJ* 14.82). Al respecto, el hecho de que Alejandro consiguiera reunir un número mayor de soldados que Hircano II podría dejar entrever que entre éstos pudo haber ex soldados del ejército hasmoneo y colonos militares desposeídos a raíz de la reorganización pompeyana, a lo que se sumaría el hecho de que los rebeldes se atrevieran a plantear batalla a las tropas de Gabinio en la cercanías de Jerusalén, lo que sugeriría que eran combatientes experimentados, algo que no evitó que sufrieran una severa derrota ante los romanos. Asimismo, cabe destacar la figura de Peitholaus, comandante del ejército judío, que, si bien en primera instancia apoyaría a Hircano II, al año siguiente, en el 56 a.C., cuando Aristóbulo II, que había escapado de Roma, intentó reanimar la revuelta, Peitholaus se uniría a éste y, en Hierosolymois, dirigiría una fuerza de unos 1.000 efectivos en calidad de *hyposstrategos* (Jos. *BJ* 1.172, *AJ* 14.93). En cualquier caso, la revuelta fue reprimida por Gabinio y finalizaría con el asedio de Machaerus, donde Aristóbulo II, junto a numerosos judíos radicales, conocidos por los romanos como *sicarii*, resistiría durante dos días antes

de rendirse (Plut. *Ant.* 3.1; D.C. 39.56.6; Jos. *BJ* 1.172, *AJ* 14.93-96). No obstante, al parecer Peitholaus sobreviviría, ya que Flavio Josefo indica que el cuestor Casio Longino, gobernador en funciones después de la muerte de Craso en el 53 a.C., habría tomado el centro de Tarichaeae, esclavizando a 30.000 rebeldes, cifra claramente exagerada, donde acabaría con Peitholaus, que, probablemente, tras lograr escapar en el 56 a.C., habría intentado una nueva sublevación en Galilea aprovechando la derrota y la muerte de Craso en Carrhae (Jos. *BJ* 1.180, *AJ* 14.120). Por tanto, si bien resulta harto complicado precisar la razones que movieron a quienes apoyaron a Aristóbulo II y Alejandro, lo cierto es que cabría subrayar los problemas sociales y económicos derivados de la actuación pompeyana, que pudieron incitar a una masa de campesinos desposeídos y de ex soldados a la revuelta contra Hircano II. A esto se sumaría el hecho de que Aristóbulo II disfrutó de gran popularidad entre sus súbditos, que, quizás, veían en él al único capaz de restituir el antiguo auge del reino de Judea y de acabar con la miseria en la que muchos se habían visto sumidos a causa de las medidas pompeyanas. Asimismo, las regiones más afectadas por las revueltas debieron ser Judea, Samaria y Galilea, quedando menos implicado el llano litoral, donde no tuvo lugar ninguna operación militar, y la región de Idumea, dada la influencia allí de Antípatro, mano derecha de Hircano II (Smallwood 1979, 36; Shatzman 1991, 131-136; Schäfer 1995, 81-82; Sánchez Sanz 2013, 24).

Sin embargo, es posible que el procónsul Gabinio procediera a la reconstrucción de diversas localidades de Judea afectadas por el conflicto, tal y como parece indicar Flavio Josefo (Jos. *BJ* 1.166, *AJ* 14.88), así como dos testimonios tardíos que informarían de que el centro de Samaria tomaría el nombre de Gabinia, quizás en reconocimiento a la acción restauradora impulsada por Gabinio (Cedr. 1.323; Syncell. 373) (Sandford 1939, 81; Isaac 1990, 336-340; Butcher 2003, 112-114; Sartre 2005, 46). Igualmente, en este sentido, cabría destacar las monedas de Kanatha portadoras de leyendas alusivas al *nomen* del procónsul.<sup>30</sup> A todo ello, Gabinio, tras sofocar la revuelta, ratificaría nuevamente a Hircano II como sumo-sacerdote, cargo que, al parecer, separaría totalmente de la gestión política, lo que supondría una severa pérdida de poder para Hircano, y,

30. Head 1911, 786; Spijkerman 1978, 90-97; Schürer 1973, 246. En relación a los pretores que precedieron a Gabinio en el gobierno de Siria, Marcio Filippo y Léntulo Marcelino, que, según Apiano (*Syr.* 51), lanzaron diversas campañas contra los árabes, cabe señalar la presencia de series monetales en Pella y Gabae alusivas al *cognomen* de Marcio Filippo, indicio del reconocimiento de éstas al pretor, así como las estáteras de oro con leyenda *CN.LENTVL*, que podrían corresponder a acuñaciones de Léntulo Marcelino, quizás emitidas en Antioquía. Vid.: Crawford 1974, 544-545 (n. 549); Broughton 1952, III.68; Sartre 2005, 46.

además, instituiría cinco distritos bajo control de consejos aristocráticos (*synhodoi* o *synhedria*), con sedes en Jerusalén, Gadara, Amatunte, Jericó y Séforis de Galilea, para regir las comunidades de Judea (Jos. *BJ* 1.169-170, *AJ* 14.90-91). En cualquier caso, a su regreso a Siria, después de intervenir en Egipto, Gabinio organizaría los asuntos políticos en Jerusalén de acuerdo con Antípatro, tal vez nombrado *epimeletes* (Jos. *BJ* 1.178, *AJ* 14.103).<sup>31</sup> Según Flavio Josefo, las medidas de Gabinio relativas a la política interna en Judea gozaron del apoyo de las comunidades locales, ya que les daría la posibilidad de librarse del dominio de los hasmoneos, si bien a costa de aceptar la tutela de Roma. Lo cierto es que, años antes, Pompeyo había planteado ya una política similar al privar a los judíos de las plazas conquistadas en Celesiria y conceder la autonomía a varias *poleis* de la región, tales como Pella, Samaria, Gaza o Gadara, restaurada por Pompeyo, para incorporarlas a la provincia de Siria (Jos. *BJ* 1. 155-157, *AJ* 14. 75-76). Así, leyendas monetales como las de Kanatha, alusivas al *nomen* de Gabinio, vendrían a recordar su condición de patrón y artífice de la autonomía y los derechos concedidos a la comunidad en el marco de la provincia Siria, de la misma manera que diversas cecas de la región, incluidas Gaza y Kanatha, conmemorarían en sus eras la consecución de esos derechos de manos de Pompeyo.<sup>32</sup>

Cabe subrayar que, con la reorganización pompeyana del reino hasmoneo de Judea, los ingresos de éste cayeron notablemente, primero por la importante pérdida de territorios que supuso y segundo por la tributación que los romanos impusieron. Lo cierto es que Flavio Josefo indica que Pompeyo habría impuesto un tributo a Jerusalén y su territorio (Jos. *BJ* 1.154, *AJ* 14.74), la recaudación del cual fue confiada a los *publicani* (Cic. *Flac.* 69). Sin embargo, los discursos de Cicerón indican que el procónsul Gabinio estableció una política fiscal contraria a los intereses de los *publicani* de Siria, lo que influiría decisivamente en su condena *de repetundis*, y, de hecho, informan de que el procónsul habría dispensado a diversas comunidades de Siria y Judea del pago del *uectigal* o *stipendium* que Pompeyo había fijado en su momento en Siria. En cualquier caso, Gabinio no habría abolido la recaudación de impuestos a los judíos por parte de los publicanos (Cic. *Prou.* 10, *Pis.* 40-41, 48, *Q.fr.* 2.11.2, 3.2.2, *Rab. Pos.* 19, 33; D.C. 39.55.5, 56.1, 39.63.2-5; Val.Max. 4.2.4; Vell.Pat. 2.37.5). Además, como se ha dicho *supra*, Gabinio impondría a los judíos un *phoros* (D.C. 39.56.6), tal y como había hecho Pompeyo en

31. Bammel 1961; Kanael 1957; Schürer 1973, 257-258, 268; Sandford 1939, 81; Smallwood 1979, 31-35; Sherwin-White 1984, 274-275; Schäfer 1995, 81-82; Sartre 2005, 47; Sánchez Sanz 2013, 24.

32. Seyrig 1950, 11-14; 1954 y 1959; Rey-Coquais 1978, 45; Smallwood 1979, 28-29; Kasher 1988, 175-177; Díaz Fernández 2015, 234-235.

Jerusalén (Jos. *BJ* 1.154, *AJ* 14.74), si bien no se precisa a quien correspondía la contribución, ni la cuantía o características de ésta. Como quiera que fuese, es posible que los judíos ya contribuyeran a la hacienda romana y que la recaudación corriera a cargo de los *publicani* (Cic. *Flac.* 69). Eso sí, las posibles dispensas fiscales de Gabinio a ciertas poblaciones de Siria y Judea, con objeto de facilitar su recuperación tras el conflicto y los disturbios, habrían provocado el enfado de los financieros romano-italicos. Igualmente, cabe la posibilidad de que, tras saldar cuentas con Aristóbulo II, Gabinio impusiera un *phoros* a las comunidades judías que habían apoyado al hasmoneo, cuya recaudación sería confiada a los cuestores y no a los *publicani* (D.C. 39.56.6). Se ha supuesto, incluso, que Gabinio pudo haber instaurado un sistema de recaudación en base a los cinco distritos establecidos en Judea, pero cabe tener en cuenta que los *publicani* estuvieron presentes en Siria hasta época de César (Jos. *AJ* 14.202-210).<sup>33</sup> Por otro lado, cabe la posibilidad de que Hircano II hubiera podido conservar el derecho a emitir moneda, si bien se trata de un asunto también muy controvertido, dada la escasa evidencia. Ciertamente, habría monedas acuñadas por Hircano II y, aunque éstas podrían haber sido emitidas después del 47 a.C., la opinión general iría en la línea de aceptar que Roma no aboliría las acuñaciones locales ni de ciudades ni de otras entidades políticas bajo su dominio (Momigliano 1934, 9-10; Baldus 1987; Shatzman 1991, 130).<sup>34</sup> Como quiera que fuese, tras la muerte de Pompeyo en el 48 a.C., Hircano II y el idumeo Antípatro, que mandaría ayuda a César durante la Guerra de Alejandría (48-47 a.C.) contra Ptolomeo XIII Theos (51-47 a.C.), lograrían el favor de éste, que procedió a revisar las medidas implementadas por Pompeyo y Gabinio. Esto supuso la tercera reforma administrativa de Judea en menos de 20 años, mediante la cual Hircano II volvería a ser ratificado como sumo-sacerdote, además de cómo *etnarchos*, en calidad de “amigo y aliado” de Roma, mientras Antípatro recibiría la ciudadanía romana y el título de *epitropos* de Judea, que le otorgaba *de facto* el poder militar y político, posición desde la cual pudo instalar a sus dos hijos, Fasael y Herodes, como *stratégoi* de Jerusalén y Galilea, respectivamente (Jos. *AJ* 17.11.2). Así, se gestaría el final definitivo de la dinastía hasmonea y el ascenso al poder de Herodes, que, tras el paréntesis protagonizado por Matatías Antígono (40-

33. Momigliano 1934, 19-23, 201-202; Jones 1935, 228-229; Sandford 1939, 82-84; Rostovtzeff 1941, 980-985; Schürer 1973, 271-276; Lintott 1976, 67-68; Smallwood 1979, 28, 32-33, 40-41; Braund 1983; Sherwin-White 1984, 276; Shatzman 1991, 130; Isaac 1990, 340-342; Sartre 2001; Sartre 2005, 45-46, 89-93; Díaz Fernández 2015, 235-236.

34. Sobre las controvertidas medidas de Gabinio en Judea, vid.: Ginsburg 1929, 83-84, 88-89; Momigliano 1934, 6-9, 13; Kanael 1956, 98-106; Bammel 1961, 159-162; Schürer 1973, 268-269; Smallwood 1979, 31-34; Hoyos 1973; Shatzman 1991, 137.

37 a.C.), hijo menor de Aristóbulo II, a raíz de la invasión de Siria por parte de los partos entre el 41 y el 40 a.C., lograría consolidarse cómo rey de Judea con el beneplácito del Senado romano, a pesar de sus orígenes idumeos, que no lo hacían apto para asumir tal dignidad, lo que complicaría su tarea de hacerse respetar por sus súbditos (Jos. *BJ* 2.9.6, *AJ* 18.7.2) (Schäfer 1995, 83-85).<sup>35</sup>

En definitiva, la anexión pompeyana de Siria y su acción en Judea cambiaría la geo-política de la región, con resultados dispares. Ciertamente, se había logrado mermar el bandidaje y la piratería, así como someter a muchos caudillos locales, que habían implantado su hegemonía sobre amplios territorios en el contexto de la desintegración del Estado seléucida, consumido por sucesivas crisis dinásticas y al que Pompeyo decidiría poner fin para estabilizar la región. Los líderes locales más poderosos y útiles al poder romano fueron mantenidos por el *imperator* y, además, recibieron el reconocimiento de Roma, en calidad de dinastas o, incluso, de reyes, lo que consolidaría su posición. Este sería el caso de Sampsigeramos I de Emesa, Abgaros II de Edesa, Aretas III de Petra o, en lo relativo a Judea, de Hircano II y, sobre todo, de Antípato de Idumea, nombrado *epitropos* de Judea, y, finalmente, de su hijo Herodes, que lograría ser reconocido como rey de Judea. Igualmente, Roma potenciaría las *poleis*, lo que, unido a lo anterior, supondrían importantes elementos de estabilidad. Así, los romanos tuvieron que buscar siempre la colaboración de las élites locales para mantener su control sobre Siria y los territorios aledaños, como el de Judea, que, a cambio de su apoyo, mantuvieron sus privilegios. Sin embargo, el ámbito sirio se vio implicado en las Guerras Civiles romanas, lo que precarizaría la condición de los dinastas locales, obligados a decantarse por uno u otro *imperator* (Hekster 2012, 190-191, 202). Asimismo, a pesar de las medidas adoptadas por Pompeyo y los gobernadores siguientes, Roma no habría sido capaz de frenar el avance de los partos y lo cierto es que la región sería invadida por éstos en el 51 a.C., tras la derrota de Craso, y en el 41-40 a.C.

### *Bibliografía*

- Abel, F.-M. 1947: “Le siege de Jérusalem par Pompée”, *RB* 54: 243-255.  
 — 1952: *Historie de la Palestine*, I. París.  
 Alexander, M. C. 1990: *Trials in the Late Roman Republic*. Toronto.  
 Amela, L. 2002: *Las clientelas de Cneo Pompeyo Magno en Hispania*. Barcelona.  
 — 2003: *Cneo Pompeyo Magno. El defensor de la República romana*. Madrid.

35. Sobre Herodes el Grande, vid.: Jones 1938; Schalit 1969; Grant 1971; Schürer 1973, 287-329; Smallwood 1979, 44-104; Shatzman 1991, 129-169; Kashner 1990, 192-224; Schäfer 1995, 81-100; Roller 1998, 79-80; Kokkinos 1998; Sartre 2005, 50, 52; Sánchez Sanz 2013, 24-30; Rocca 2008.

- Anastasiadis, V. I. 1995: "Theophanes and Mytilene's Freedom Reconsidered", *Tekmeria* 1: 1-13.
- 1997: "Theophanes and Mitylene's Freedom Reconsidered: a Postscript", *Tekmeria* 3: 165-169.
- Anastasiadis, V. I. / Souris, G. A. 1992: "Theophanes of Mytilene: A New Inscription Relating to his Early Career", *Chiron* 22: 377-383.
- Anderson, W. S. 1963: *Pompey, his Friends and the Literature of the 1<sup>st</sup> Century B.C.* Berkeley.
- Armen, H. K. 1940: *Tigranes the Great. A Biography.* Detroit.
- Arnaud, P. 1998: "Les guerres parthiques de Gabinius et de Crassus et la politique occidentale des Parthes Arsacides entre 70 et 53 av. J.-C.", *Electrum* 2: 13-34.
- Arrayás, I. 2013a: "Élites en conflicto. El impacto de las guerras mitridáticas en las poleis de Asia Menor", *Athenaeum* 101/2: 121-137.
- 2013b: "Señores de la guerra en la reorganización romana de la Anatolia meridional", *RSA* 43: 77-107.
- 2013c: "Piratería, deportación y repoblamiento. La Anatolia meridional en el marco de las guerras mitridáticas", *Klio* 95/1: 180-210.
- 2013d: "Piratería y señores de la guerra en la Anatolia meridional en el marco del conflicto mitridático", *Aevum* 87/1: 1-23.
- 2016a: "Deportation and re-occupation policies in southern Anatolia, c.100-50 B.C.". En: *Political Management of Humanitarian Crises in Classical Antiquity.* Gdansk, pp. 85-97.
- 2016b: "Entorno al proceso de integración del Ponto en el Imperio romano. Viejas teorías y nuevas perspectivas sobre la reorganización territorial pompeyana". En: *XXXVI Coloquio del GIREA. Lo viejo y lo nuevo en las sociedades antiguas.* Besançon (en prensa).
- Avi-Yonah, M. 1966: *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquests.* Michigan.
- Badian, E. 1959: "Sulla's Cilician Command", *Athenaeum* 37: 297-303.
- Baldus, H. R. 1987: "Syria". En: *Coinage of the Roman World in the Late Republic.* Oxford, pp. 121-151.
- Ballesteros, L. 1995: "La relación de Lúculo con los partos durante la Tercera Guerra Mitridática". En: *Homenaje al profesor Presedo.* Sevilla, pp. 121-129.
- 1996: *Mitridates Eupátor, rey del Ponto.* Granada.
- 2013: *Pompeyo Trogo, Justino y Mitridates.* Hildesheim.
- Bammel, E. 1959: "Die Neuordnung des Pompeius und das römisch jüdische Bündnis", *ZDPV* 75: 76-82.
- 1961: "The Organization of Palestine by Gabinius", *JJS* 12: 159-162.

- Bar-Kochva, B. 1989: *Judas Maccabaeus: The Jewish Struggle Against the Seleucids*. Cambridge.
- Bauzon, Th. 2000: "La Gaza romaine (69 B.C.E.-403 C.E.)". En J.-B. Humbert (ed.): *Gaza méditerranéenne: Histoire et archéologie en Palestine*. París, pp. 47-72.
- Bellemore, J. 1999: "Josephus, Pompey and the Jews", *Historia* 48: 94-118.
- Bellinger, A. R. 1948: "The End of Seleucids", *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences* 38: 51-102.
- Bikerman, E. J. 1979: *The God of the Maccabees. Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt*. Leiden.
- Bouchier, E. S. 1916: *Syria as a Roman Province*. Oxford.
- Boyce, A. A. 1969: "The Foundation Year of Pompeiopolis in Cilicia. The Statement of a Problem". En: *Hommages à Marcel Renard*, vol. III. Bruselas, pp. 87-103.
- Braund, D. C. 1983: "Gabinius, Caesar and the Publicani of Judaea", *Klio* 65: 241-244.
- 1984: *Rome and the Friendly King*. Nueva York.
- Brennan, T. C. 1992: "Sulla's Career in the Nineties: Some Reconsiderations", *Chiron* 22: 102-158.
- 2000: *The Praetorship in the Roman Republic*, II. Oxford.
- Broughton, T. R. S. 1952: *The Magistrates of the Roman Republic*, II-III. Atlanta.
- Bruneau, Ph. 1968: "Contribution à l'histoire urbaine de Délos à l'époque hellénique et à l'époque impériale", *BCH* 92: 671-691.
- Burr, V. 1972: "Rom und Judäa im 1.Jahrhundert v.Chr. (Pompeius und die Juden)", *ANRW* I.1: 875-886.
- Butcher, K. 2003: *Roman Syria and the Near East*. Londres.
- Cagniard, P. F. 1991: "L. Cornelius Sulla in the 90's. a Reassessment", *Latomus* 50: 285-303.
- Callataÿ, Fr. de. 1997: *Histoire des guerres mithridatiques vue par les monnaies*. Louvain-la-Neuve.
- Carcopino, J. 1935: *Histoire romaine. La République romaine de 133 à 44 avant J.-C.*, II/2. París.
- Claasen, J. M. 1975: "An Introduction to Cicero's Pro Lege Manilia", *Akroterion* 20: 14-21.
- Clemente, G. 1984: "Lo sviluppo degli atteggiamenti economici della classe dirigente fra il III e il II sec. a.c.". En: *The Imperialism of Mid-Republican Rome*. Roma, pp. 165-183.
- Cova, P. V. 1999: "Il ritratto del buon generale e la fortuna della versione ciceroniana", *Paideia* 54: 133-143.



- Crawford, M. H. 1974: *Roman Republican Coinage*. Cambridge.
- 1978: “Greek intellectuals and the Roman aristocracy in the first century BC”. En: *Imperialism in the Ancient World*. Cambridge, pp. 193-207.
- Dabrowa, E. 2009: *The Hasmoneans and Their State*. Krakow.
- Debevoise, N. C. 1938: *A Political History of Parthia*. Chicago.
- Delorme, J. 1949-50: “Mur de Triarius”, *BCH* 73-74: 562-565, 264-267.
- Díaz Fernández, A. 2015: *Provincia et Imperium. El mando provincial en la República romana (227-44 a.C.)*. Sevilla.
- Dobias, J. 1931: “Les premiers rapports des Romains avec les Parthes et l’occupation de la Syrie”, *Archiv orientální* 3: 215-256.
- Doria Breglia, L. P. 1972: “La provincia di Cilicia e gli ordinamenti di Pompeo”, *RAAN* 47: 327-387.
- 1973-74: “Plutarco e Tigrane II Philellen”, *AFLN* 16: 37-67.
- 1979: “Tigrane il Grande di Armenia in Mosè di Corene; tradizione classica e tradizione locale”, *DArch* 1: 95-108.
- Downey, G., 1937: “Q. Marcius Rex at Antioch”, *CPh* 32: 144-151.
- 1951: “The Occupation of Syria by the Romans”, *TAPA* 82: 149-163.
- 1961: *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*. Princeton.
- Ducat, J. / Bruneau, P. 1966: *Guide de Délos*. Paris.
- Edmondson, J. et al. (eds.) 2005: *Flavius Josephus and Flavian Rome*. Oxford.
- Edwell, P. M. 2008: *Between Rome and Persia*. Londres.
- Feldman, L. H. / Hata, G. (eds.) 1987: *Josephus, Judaism and Christianity*. Leiden.
- 1989: *Josephus, the Bible, and History*. Leiden.
- Fernoux, H.-L. 2004: *Notables et élites des cités de Bithynie aux époques hellénistique et romaine*. Lyon.
- Ferrary, J.-L. 1997: “De l’évergétisme hellénistique à l’évergétisme romain”. En: *Actes du Xe Congrès International d’épigraphie grecque et latine (Nîmes, 4-9 octobre 1992)*. Paris, pp. 199-225.
- 2005: “Les Grecs des cités et l’obtention de la ciuitas Romana”. En: *Citoyenneté et participation à la basse époque hellénistique*. Paris, pp. 51-75.
- Fisher, M. 1983: “Horvat Mesad”, *ESI* 2: 67-68.
- 1989: “The Jerusalem-Emmaus Road in the Light of the Excavations of Horvat Mesad”. En: *Greece and Rome in Eretz-Israel*. Jerusalén, pp. 198-200.
- Fisher, T. 1981: “Rom und die Hasmonäer. Ein Überblick zu den politischen Beziehungen 164-37 v.Chr.”, *Gymnasium* 88: 139-150.
- Flower, H. 2010: *Roman Republics*. Princeton.
- Frank, T. 1914: “The Background of the Lex Manilia”, *CPh* 9: 191-193.

- 1933: “From Sulla to Augustus”. En: *An Economic Survey of Ancient Rome*, I. Baltimore, pp. 304-307.
- Frézouls, E. 1978: “De la Syrie séleucide à la Syrie romaine”. En: *Le dernier siècle de la République romaine et l'époque augustéenne*. Strasbourg, pp. 75-91.
- Gabba, E. 1956: *Appiano e la Storia delle guerre civili*. Florencia.
- 1957: “Sul libro Siriaco di Appiano”, *RAL* 12: 337-351.
- Ginsburg, M. S. 1929: *Rome et la Judée*. París.
- Gold, B. K. 1985: “Pompey and Theophanes of Mytilene”, *AJPh* 106: 312-327.
- Grant, M. 1971: *Herod the Great*. Nueva York.
- Gruber, J. 1988: “Cicero und das hellenische Herrscherideal Überlegungen zur Rede De Imperio Cn. Pompeii”, *WS* 101: 243-258.
- Haley, S. P. 1983: “Archias, Theophanes and Cicero: the Politics in the Pro Archia”, *CB* 59: 1-4.
- Hammond, G. I. 1973: *The Nabateans. Their History, Culture and Archaeology*. Gotemburgo.
- Harrer, G. A. 1915: *Studies in the History of the Roman Province of Syria*. Princeton.
- Harris, W. V. 1971: “On war and greed in the second century BC”, *AHR* 76: 1371-1385.
- Hatzfeld, J. 1919: *Les trafiquants italiens dans l'Orient hellénistique*. París.
- Head, B. V. 1911: *Historia nummorum*. Oxford.
- Hekster, O. 2012: “Kings and Regime Change in the Roman Republic”. En: *Imperialism, Cultural Politics and Polybius*. Oxford, pp. 184-202.
- Hillman, T. P. 1991: “The Alleged Inimicitiae of Pompeius and Lucullus: 78-74”, *CPh* 86: 315-318.
- Hinard, F. 2011: “Appien et la logique interne de la crise”. En: *Rome, la dernière République*. París, pp. 263-271.
- Hitti, P. K. 1957: *History of Syria including Lebanon and Palestine*. Londres.
- Højte, J. M. (ed.) 2009: *Mithridates VI and the Pontic Kingdom*. Aarhus.
- Honigman, S. 2014: “A unique religious persecution or a military suppression of a popular rebellion?”. En: *Autour des livres des Maccabées: la mémoire des persecutions*. París, pp. 31-48.
- Hoyos, B. D. 1973: “Lex Provinciae and Governor's Edict”, *Antichthon* 7: 47-53.
- Humbert, J.-B. / Abu Hassuneh, Y. M. 1999: “Fouilles d'Anthédon (Blakhiyeh)”, *Dossiers d'Archéologie* 240: 52-53.
- Hurlet, F. 2010: “Pouvoirs extraordinaires et tromperie. La tentation de la monarchie à la fin de la République romaine (82-44 av. J.-C.)”. En: *Private and Public Lies*. Leiden, pp. 107-130.
- Isaac, R. 1990: *The Limits of the Empire. The Roman Army in the East*. Oxford.

- Jameson, S. 1970: "Pompey's Imperium in 67: Some Constitutional Fictions", *Historia* 19: 539-560.
- Jashemski, F. 1950: *The Origins and History of the Proconsular and Proprætorian Imperium to 27 BC*. Chicago.
- Jonkers, E. J. 1959: *Social and Economic Commentary on Cicero's de Imperio Cn. Pompeii*. Leiden.
- Jones, A. H. M. 1935: "Review of A. Momigliano, *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano*", *JRS* 25: 228-229.
- 1938: *The Herods of Judæa*. Oxford.
- Kaizer, T. / Facella, M. (eds.) 2010: *Kingdoms and Principalities in the Roman Near East*. Stuttgart.
- Kallet-Marx, R. M. 1995: *Hegemony to Empire*. Berkeley.
- Kanael, B. 1957: "The Partition of Judea by Gabinius", *IEJ* 7: 98-106.
- Kasher, A. 1988: *Jews, Idumaeans and Ancient Arabs*. Tübingen.
- 1990: *Jews and Hellenistic Cities in Eretz-Israel*. Tübingen.
- Keaveney, A. C. 1980: "Deux dates contestées de la carrière de Sylla", *LEC* 48: 149-159.
- 1981: "Roman Treaties with Parthia circa 95-circa 64 BC", *AJPh* 102: 195-212.
- Kokkinos, N. 1998: *The Herodian Dynasty: Origins, Role in Society and Eclipse*. Sheffield.
- Labarre, G. 1996a: "Théophraste et l'octroi de la liberté à Mytilène: questions de méthode", *Tekmeria* 2: 44-54.
- 1996b: *Les cités de Lesbos aux époques hellénistique et impériale*. Lyon.
- Liebmann-Frankfort, M.-Th. 1969: *La frontière orientale dans la politique extérieure de la République romaine*. Bruselas.
- Lintott, A. W. 1974: "Cicero and Milo", *JRS* 64: 62-78.
- Loader, W. R. 1940: "Pompey's Command under the lex Gabinia", *CR* 54: 134-136.
- Manadyan, H. 1963: *Tigrane II et Rome. Nouveaux éclaircissements à la lumière des sources originelles*. Lisboa.
- Manaseryan, R. L. 1982: "The Formation of the Empire of Tigranes II", *VDI* 160: 122-139.
- 2007: *Tigran the Great: The Armenian Struggle against Rome and Parthia, 94-64 B.C.* Yerevan.
- Marinoni, E. 1993: "La problematica economico-finanziaria nell'orazione ciceroniana De Imperio Cn. Pompeii", *Aufidius* 20: 19-36.
- Marshall, A. 1976: *Crassus: A Political Biography*. Amsterdam.
- Mason, S. 2009: *Josephus, Judea, and Christian Origins*. Massachusetts.

- Mastrocinque, A. 1999: *Studi sulle guerre mithridatiche*. Stuttgart.
- Matyzak, P. 2008: *Mithridates the Great, Rome's Indomitable Enemy*. Barnsley.
- Mayor, A. 2009: *The Poison King: The Life and Legend of Mithradates, Rome's Deadliest Enemy*. Princeton.
- McGing, B. C. 1986: *The Foreign Policy of Mithridates VI Eupator King of Pontus*. Leiden.
- Medico, H. E. 1964: "La prise de Jérusalem par Pompée d'après la légende juive de la ville inconquise", *BJ* 164: 53-87.
- Mehlmann, J. 1962: "Pompeu Magno no templo de Jerusalén", *BEC* 5: 186-220.
- Momigliano, A. 1934: *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano*. Pisa.
- 1952: "Josephus as a Source for the History of Judaea". En: *Cambridge Ancient History*, X. Cambridge, pp. 884-887.
- Negev, A. 1977: "The Nabateans and the province Arabia", *ANRW* II.8: 520-686.
- Ooteghem, J. van 1954: *Pompée le Grand, bâtisseur d'empire*. Bruselas.
- 1961: *Lucius Marcius Philippus et sa famille*. Bruselas.
- Ormerod, H. A. 1924: *Piracy in the Ancient World*. Liverpool.
- Parente, F. / Sievers, J. (eds.) 1994: *Josephus and the History of the Greco-Roman Period*. Leiden.
- Pastor, J. et al. (eds.) 2011: *Flavius Josephus: Interpretation and History*. Leiden.
- Pedech, P. 1991: "Deux Grecs face à Rome au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.: Métrodore de Scepsis et Théophane de Mytilène", *REA* 93: 65-78.
- Piatelli, D. 1971: "Ricerche intorno alla relazioni politiche tra Roma e l'ethnos ton Ioudaion dal 161 al 4 a.C.", *BIDR* 74: 219-340.
- Pina Polo, F. 2011: *The Consul at Rome. The Civil Functions of the Consuls in the Roman Republic*. Cambridge.
- 2016: *Marco Tulio Cicerón*. Barcelona.
- Plácido, D. 2004: *Dion Casio. Historia romana. Libros I-XXXV (Fragmentos)*. Madrid.
- Rajak, T. 1994: "The Jews under Hasmonean rule". En: *Cambridge Ancient History*, IX. Cambridge, pp. 274-309.
- 2000: "Josephus". En: *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge, pp. 585-596.
- 2002: *Josephus. The Historian and His Society*. Londres.
- Regev, E. 1997: "How did the Temple Mount fall to Pompey?", *JJS* 48: 276-289.
- Reinach, Th. 1890: *Mithridate Eupator, roi du Pont*. Paris.
- Rey-Coquais, J.-P. 1978: "Syrie romaine, de Pompée à Dioclétien", *JRS* 68: 44-73.
- Ridley, R. T. 1981: "The Extraordinary Commands of the Late Republic. A Matter of Definition", *Historia* 30: 280-297.

- Rizzo, F. P. 1963: *Le fonti per la storia della conquista pompeiana della Siria*. Palermo.
- Robert, L. 1969: “Théophane de Mytilène à Constantinople”, *CRAI* 52: 42-64.
- Rocca, S., 2008: *Herod's Judaea: A Mediterranean State in the Classic World*. Tübingen.
- Rogers, Z. (ed.) 2007: *Making History: Josephus and Historical Method*. Leiden.
- Roller, D. W. 1998: *The Building Programm of Herod the Great*. Londres.
- Rostovtzeff, M. 1941: *Social and Economic History of the Hellenistic World*, II. Oxford.
- Roussel, P. 1916: *Délos, colonie athénienne*. Paris.
- Salzmann, D. 1985: “Cn. Pompeius Theophanes. Ein Benennungsvorschlag zu einem Porträt in Mytilene”, *MDAIR* 92: 245-260.
- Sánchez, P. 2007: “La clause d’exception sur l’octroi de la citoyenneté romaine dans les traités entre Rome et ses alliés”, *Athenaeum* 95/1: 215-270.
- Sánchez Sanz, A. 2013: *Judea Capta. La primera guerra judeo-romana (66-73 d.C.)*. Madrid.
- Sandford, E. M. 1939: “The Career of Aulus Gabinius”, *TAPA* 70: 64-92.
- Santangelo, F. 2015: *Teofane di Mitilene: testimonianze e frammenti*. Tivoli.
- Sartre, M. 1979: “Rome et les nabatéens à la fin de la République (65-30 av. J.-C.)”, *REA* 81: 37-53.
- 2001: “Romans et Italiens en Syrie: Contribution à l’histoire de la première province romaine de Syrie”. En: *The Greek East in the Roman Context*. Helsinki, pp. 127-140.
- 2005: *The Middle East under Rome*. Cambridge.
- 2014: “Syrie romaine (70 av. J.-C.-73 apr. J.-C.)”, *Pallas* 96: 253-269.
- Schäfer, P. 1995: *The History of the Jews in Antiquity*. Luxemburgo.
- Schalit, A. 1969: *König Herodes: Der Mann und Sein Werk*. Berlín.
- Schlude, J. M. 2013: “Pompey and the Parthians”, *Athenaeum* 101/1: 163-182.
- Schürer, E. 1973: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC-AD 135)*, I. Edimburgo.
- Schwartz, D. R. 1994: “Josephus on Hyrcanus II”. En: *Josephus and the History of the Greco-Roman Period*. Michigan, pp. 210-232.
- Seeman, C. 2013: *Rome and Judea in Transition*. Nueva York.
- Seyrig, H. 1950: “Antiquités syriennes. Sur les ères de quelques villes de Syrie”, *Syria* 27: 5-50.
- 1954: “Antiquités syriennes. Ères pompéiennes des villes de Phénice”, *Syria* 31: 73-80.
- 1959: “Antiquités syriennes”, *Syria* 36: 38-89.

- Shatzman, I. 1972: "The Romans General's Authority over Booty", *Historia* 21: 177-205.
- 1991: *The Armies of the Hasmonaeans and Herod*. Tübingen.
- Sherk, R. K. 1963: "Senatus Consultum de Agris Mytilenaeorum", *GRBS* 4: 217-230.
- 1984: *Rome and the Greek East to the Death of Augustus*. Cambridge.
- Sherwin-White, A. N. 1984: *Roman Foreign Policy in the East (168 BC to AD 1)*. Norman.
- Siani-Davies, M. 1997: "Ptolemy XII Auletes and the Romans", *Historia* 46: 306-340.
- Sievers, J. 1990: *The Hasmoneans and Their Supporters*. Atlanta.
- Siewert, P. 1995: "Le deportazioni di Tigrane e Pompeo in Cilicia". En: *Coercizione e mobilità umana nel mondo antico*. Milán, pp. 225-235.
- Smallwood, E. M. 1979: *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*. Leiden.
- Souza, Ph. de 1999: *Piracy in the Graeco-Roman World*. Cambridge.
- Spijkerman, J. 1978: *The Coins of the Decapolis and Roman Arabia*. Jerusalén.
- Stern, M. 1974-80: *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I-II. Jerusalén.
- Sullivan, R. D. 1990: *Near Eastern Royalty and Rome, 100-30 BC*. Toronto.
- Sumner, G. V. 1978: "Sulla's Career in the Nineties", *Athenaeum* 56: 395-396.
- Torelli, M. R. 1982: "La De Imperio Cn. Pompeii: una politica per l'economia dell'Impero", *Athenaeum* 70: 3-49.
- Tuval, M. 2013: *From Jerusalem Priest to Roman Jew. On Josephus and the Paradigms of Ancient Judaism*. Tübingen.
- Tzaferis, V. 1974: "A Tower and Fortress Near Jerusalem", *IEJ* 24: 84-94.
- Vara, J. 2009: *Flavio Josefo. Antigüedades judías. Libros I-XI*. Madrid.
- Vervaeke, F. 2006: "The scope of the lex Sempronia concerning the assignement of the consular provinces (123 BCE)", *Athenaeum* 94: 627-656.
- Vial, C. 1995: *Les Grecs de la paix d'Apamée à la bataille d'Actium, 188-31*. París.
- Ville de Mirmont, M. H. de la 1905: "Théophraste de Mytilène", *REG* 18: 165-206.
- Ward, A. M. 1977: *Marcus Crassus and the Late Roman Republic*. Columbia.
- Watkins, O. D. 1987: "Caesar solus? Senatorial support for the Lex Gabinia", *Historia* 36: 120-121.
- Will, E. 1967: *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av. J.-C.)*, II. Nancy.
- Williams, R. S. 1984: "The Appointment of Glabrio (cos. 67) to the Eastern Command", *Phoenix* 38: 221-234.

- 1985: “Rei Publicae Causa: Gabinius’ Defence of His Restoration of Ptolemy Auletes”, *CJ* 81: 25-38.
- Wolski, J. 1977: “Les Parthes et la Syrie”, *Acta Iranica* 5: 395-417.
- 1983: “Les rapports romano-parthes et la question de l’Arménie”, *Ktéma* 8: 269-277.
- Zeitlin, S. 1962-67: *The Rise and Fall of the Judaean State*, I-II. Philadelphia.





## “No hi ha home ni dona”

Apunts sobre la relació entre recerca feminista, estudis bíblics i teologia

*Agnès Garcia-Ventura*<sup>1</sup> – IPOA, Universitat de Barcelona

“No hi ha jueu ni grec, no hi ha esclau ni lliure, no hi ha home ni dona:  
sou un de sol en el Crist Jesús” (Ga. 3, 28)

“Doncs bé, jo trobo la dona més amarga que la mort. El seu cor  
és un parany i un filat, i les seves mans són llaços.  
Qui és plaent a Déu se n’escaparà, però el desgraciat  
hi quedarà pres” (Ecle. 7, 26)

En les darreres dècades s’han multiplicat les aportacions, en l’àmbit acadèmic, de la recerca feminista aplicada als estudis bíblics i a la teologia. Els debats que s’han produït en aquests contextos exemplifiquen molt bé quins poden ser els usos de la història i de la historiografia de l’Antic Israel per tal de justificar, legitimar o

1. En aquest article, per facilitar la possible ulterior consulta dels potencials lectors i lectores, se citen les traduccions al castellà de les monografies de referència. Tot i això, en tots els casos en claudàtors s’especifica l’any d’edició de l’original i en la bibliografia final es recullen tant l’original com la traducció castellana. També pel que fa a la bibliografia, voldria agrair a Josué J. Justel, Mireia López-Bertran, Shelly Matthews, Jorunn Økland i Jordi Vidal que m’hagin facilitat alguns dels recursos bàsics emprats per preparar aquest article. Per descomptat, qualsevol error o omissió és responsabilitat exclusivament meva.

rebutjar les diferents formes en què s’han construït i es construeixen feminitats, masculinitats, relacions de gènere i identitats sexuals.

Per tal de copsar-ne la seva diversitat i riquesa, en aquest article proposem un repàs a algunes de les contribucions més significatives de la recerca feminista en l’àmbit dels estudis bíblics i de la teologia. Començarem amb una breu introducció sobre el perquè i el quan sorgeixen aquestes noves línies de recerca. En segon lloc farem un breu repàs de les principals iniciatives internacionals (tals com la creació de revistes, organització d’esdeveniments i reunions o publicació d’obres col·lectives) que han contribuït a donar cos a aquestes línies de recerca, establint-ne les bases i visibilitzant-les dins de la comunitat acadèmica. En tercer lloc ens fixarem en el contingut d’algunes d’aquestes iniciatives i ho farem comentant les accions i les reaccions, és a dir les principals propostes teòriques llançades des dels estudis bíblics feministes i des de la teologia feminista enfront les reaccions a aquestes propostes acunyades des de la teologia sistemàtica dominant. En quart i últim lloc ens fixarem en el cas català i en la vitalitat d’aquestes línies de recerca a casa nostra, fet que ens permetrà cloure amb algunes reflexions finals sobre la relació entre feminisme, estudis bíblics i teologia.

## 1. *Punts de partida: el perquè i el quan dels estudis bíblics feministes*

### 1.1. El perquè de la recerca feminista

La Bíblia conté nombroses reflexions, afirmacions i prescripcions relacionades amb la diferència sexual i amb la relació entre homes i dones. Com que la Bíblia és un compendi de textos complex i divers, en diferents passatges s’exposen punts de vista ben variats i molt sovint contradictoris pel que fa a la condició dels homes i de les dones i pel que fa a la diferència sexual, com podem veure a les cites que encapçalen aquest article.<sup>2</sup> Com a conseqüència, diferents fragments del text Bíblic s’han usat per part de diferents col·lectius tant per defensar la igualtat entre homes i dones com la diferència entre ambdós sexes, entesa sovint com una diferència en termes jeràrquics (que col·loca els homes per sobre de les dones) i per tant discriminatòria.

Aquesta diversitat tant en el text com en les seves interpretacions al llarg de pràcticament 2000 anys ha estat i és el brou de cultiu dels estudis bíblics, confes-

2. Per alguns exemples i comentaris sobre la diversitat de visions dels homes i les dones a la Bíblia en funció del gènere literari de cada part del compendi, vegeu Cobb 2014.

sionals o no, realitzats per algunes investigadores<sup>3</sup> que solen inscriure's en l'àmbit dels "feminist Biblical studies" o del "feminist Biblical criticism"<sup>4</sup> posant èmfasi doncs en els estudis feministes i en la crítica feminista. També en aquesta direcció, en el context confessional, la teologia feminista es considera una de les teologies crítiques o teologies de l'alliberament, és a dir una proposta que sorgeix com una crítica al discurs dominant establert i que, un cop identificades certes contradiccions, pretén desfer-les proposant una alternativa.<sup>5</sup> Observem, doncs, que les estudioses no solen dir, en canvi, que es dediquen als estudis bíblics amb perspectiva de gènere o als estudis de gènere sobre la Bíblia o la teologia de gènere, per exemple.<sup>6</sup> Aquesta elecció és molt significativa i força excepcional en l'àmbit acadèmic

3. Com que la majoria de les persones que es dediquen a la recerca feminista en estudis bíblics són dones, en aquest article faré servir el femení i no el masculí com a genèric per referir-me a aquest col·lectiu. Malgrat tant aquesta opció com la possibilitat de desdoblar el gènere gramatical quan volem referir-nos a masculí i femení són habituals en recerca feminista (vegeu al respecte la monografia de Sanahuja 2002, per esmentar un exemple clàssic d'aquesta estratègia aplicada a l'estudi de la prehistòria i de la història antiga), ambdues pràctiques són controvertides i, per algunes persones, gramaticalment incorrectes. En aquest sentit i pel cas de la llengua catalana, vegeu les reflexions que la reputada filòloga M. Carme Junyent, editora de les actes d'un congrés on es va debatre el tema sota el suggerent títol *Visibilitzar o marcar. Repensar el gènere en la llengua catalana* (Junyent 2013), així com l'entrevista on la filòloga comenta aquesta polèmica: <http://www.vilaweb.cat/noticia/4153027/20131031/carme-junyent-sacabi-comedia-desdoblar-masculi-femeni.html> (segons consulta a desembre de 2016). En l'àmbit específic dels estudis bíblics també s'ha reflexionat molt sobre aquest particular, com veurem més endavant, essent Elisabeth Schüssler Fiorenza una de les estudioses que més se n'ha ocupat. Vegeu, per exemple, Schüssler Fiorenza 1996 [1992], 41-44 o les reflexions a la introducció del també clàssic volum editat per Christ i Plaskow 1992 [1979], 4-7.

4. Algunes estudioses, com per exemple Adele Reinhartz (2001 [1997]; cf. Milne 2001 [1997], 40-43), plantegen la necessitat de no usar aquestes dues denominacions com a sinònimes, per així disposar d'un terme que identifiqui la recerca pretesament objectiva duta a terme majoritàriament per homes ("Biblical studies") i d'un altre que identifiqui la recerca declaradament política duta a terme majoritàriament per dones ("Biblical criticism"). Aquesta proposta, però, no és acceptada unànimement i bona mostra n'és que un dels més recents volums de referència, editat per Schüssler Fiorenza, es tituli *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century* (2014). Així doncs, malgrat recollim aquí aquesta possible varietat de denominacions i el debat que hi ha al darrere, en aquest article usarem estudis bíblics feministes en el sentit de potencial interpretació crítica amb què el terme s'usa en el volum editat per Schüssler Fiorenza tot just citat.

5. Per un desenvolupament, amb alguns exemples, de l'argument de la contradicció com a motor que engega aquesta recerca, vegeu Forcades 2007, 11-20.

6. Una de les poques excepcions en aquest sentit és el títol triat, potser per motius més vinculats al mercat editorial que no pas a l'àmbit acadèmic, pel compendi editat recentment per Julia M. O'Brien: *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies* (2014). Cal dir, però, que possiblement aquesta tria és simptomàtica i mostra un canvi de tendència que es pot observar en

on “estudis de gènere”, una denominació aparentment més neutra i menys polititzada que la de “recerca feminista”, ha anat guanyat terreny en les darreres dècades.

Amb aquesta elecció es pretén evidenciar que tant els estudis bíblics feministes com la teologia feminista sorgeixen d’una inquietud, d’un malestar per una situació de desigualtat entre homes i dones i de la voluntat de canviar aquesta situació que, malgrat els esforços del moviment feminista en les darreres dècades, encara perdura. Tal i com va dir ja fa uns anys Donna Haraway, una de les teòriques pioneres de les anomenades epistemologies feministes, una feminista lluita per les dones vistes com a classe social i per la desaparició d’aquesta classe, entenent així el feminisme com un moviment social i polític per al canvi.<sup>7</sup> A més, segons bona part de les estudioses, els símptomes d’aquest desitjat canvi són menys visibles en l’àmbit dels estudis bíblics que en altres àmbits<sup>8</sup> i és també per això que, a diferència del que succeeix en altres disciplines, en aquest cas manifestar obertament aquest punt de partida és quelcom encara més volgut i necessari.<sup>9</sup> Això no vol dir, però, que les investigadores que treballen en aquesta línia i que prenen aquesta opció no s’hagin trobat amb dificultats per defensar obertament el vessant polític de la seva tasca acadèmica, ans al contrari: sovint han denunciat com de difícil és per a elles publicar en certes revistes i treballar en certes universitats.<sup>10</sup>

Veiem doncs que ni les teologies crítiques ni la recerca feminista aspiren a l’objectivitat, considerada una falàcia i un impossible, sinó que es declaren obertament subjectives i implicades políticament de manera explícita. En paraules de Haraway, només el “coneixement situat”, és a dir el que assumeix que tot coneixement es produeix sota la influència d’un entorn determinat i d’una sèrie de factors (el lloc on hem nascut, el lloc on vivim, el nostre sexe, estatus, edat, etc.) i que per tant no pot ser “neutre”, pot conduir a una nova manera d’entendre l’objectivitat que ella anomena “objectivitat feminista”.<sup>11</sup> En aquesta línia de pensament,

l’aparició de la paraula “gender”, cada cop amb més freqüència, en les publicacions més recents, com es pot observar a la bibliografia citada en aquest article.

7. Haraway 1995 [1991], 233.

8. Schüssler Fiorenza 1996 [1992], 124 i 135. També en aquest sentit, vegeu les reflexions que es presenten a Exum 2010.

9. Sobre la necessitat de mantenir l’ús de recerca feminista i no estudis de gènere, per tal d’assolir uns objectius de canvi determinats, vegeu per exemple l’argumentació de Schüssler Fiorenza 1996 [1992]: 63-64 i 124.

10. Vegeu per exemple De Miguel 1996, 13-14; Exum 2010, 1-2; Milne 2001 [1997], 43-44.

11. Haraway parla per primera vegada de “coneixements situats” en un article publicat l’any 1988 a la revista *Feminist Studies*, i ratifica la proposta al seu volum més conegut, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature* (1991, traducció al castellà de 1995). Per una síntesi de les

doncs, la pressumpta objectivitat en la recerca tal i com s'ha desenvolupat durant segles es veu com un avatar de l'androcentrisme, avatar que cal identificar i combatre proposant nous marcs teòrics, noves eines i noves paraules que permetin qüestionar la manera en què s'han dut a terme les recerques precedents (per algunes d'aquestes propostes, vegeu les seccions 3.1. i 3.2.). I és que com ja va dir Audre Lorde en el títol de la seva conferència més famosa, pronunciada a Nova York el 1984, “les eines de l'amo mai no desmuntaran la casa de l'amo”, un plantejament compartit tant per les epistemologies feministes com per les recerques feministes en estudis bíblics i la teologia feminista. No per casualitat aquesta frase de Lorde, abastament citada en el sí del feminisme, és també la que sovint obre molts dels treballs d'Elisabeth Schüssler Fiorenza, professora a la facultat de Teologia de Harvard i una de les principals referents en la línia de recerca que aquí ens ocupa, com veurem més endavant.

## 1.2. Quan sorgeixen els estudis bíblics feministes?

Sovint quan parlem de feminisme acadèmic agrupem les diferents aportacions i tendències en “onades”, essent habitual identificar-ne tres. Molt sintèticament, podríem dir que la primera onada (1960s-1970s) tenia com a objectiu “buscar dones”; la segona onada (1970s-1980s) se centrà en l'estudi dels orígens del patriarcat i de la subordinació de les dones; la tercera onada (fïnals 1980s-1990s fins ara) sorgí en estreta relació amb les propostes de la postmodernitat i posa el focus en la diversitat i la complexitat de les identitats de gènere i sexuals. A aquestes onades o fases de vegades s'afegeix una quarta vinculada a les lluites pels drets laborals i polítics que, a finals del segle XIX, protagonitzaren les dones. Aquesta fase sol presentar-se com a precedent de les altres tres i no pròpiament com una de les onades en el cas del feminisme acadèmic.

Pel que fa als estudis bíblics feministes, en canvi, no observem aquestes mateixes “onades” ni per cronologia ni per contingut i, a més, malgrat que hi ha nombroses publicacions que s'ocupen de la historiografia d'aquests estudis mirant d'establir-ne fases pròpies, tampoc no hi ha un acord. Tot i això, es poden identificar tres opcions principals en la manera de presentar el recorregut cronològic dels estudis bíblics feministes. En primer lloc, hi ha qui defensa la perspectiva d'una *longue-durée*, considerant que la crítica feminista aplicada a l'estudi del text bíblic, tot i no ser anomenada aleshores “feminista”, neix quan les dones començaren a discutir el text bíblic. Les qui defensen aquesta perspectiva sostenen que ni els

propostes de les epistemologies feministes per part d'una de les seves principals representants, vegeu Harding 2012.

estudis bíblics feministes ni la teologia feminista no són pas una novetat del segle XIX o del segle XX, sinó que, en paraules de Teresa Forcades i Vila, “la teologia feminista ha existit des que existeix la teologia patriarcal”.<sup>12</sup>

Una segona opció és la que considera el segle XIX com el punt d’inflexió, ja que és aleshores quan sorgeix l’evolucionisme, una proposta que fa trontollar seriosament la tesi de la Bíblia com a text revelat i que té el seu punt àlgid amb la publicació de l’assaig de Charles Darwin titulat *On the Origin of the Species* (1859).<sup>13</sup> Es crea així el clima intel·lectual propici que possibilita que es publicuessin textos que es consideren fundacionals pels estudis bíblics feministes, essent els volums editats entre 1895 i 1898 per Elizabeth Cady Stanton, titulats *The Woman’s Bible*, d’entre els més citats com a exemple.<sup>14</sup> És per això que la fase que en el feminisme acadèmic es considera només un precedent s’identifica sovint com a pionera en el cas dels estudis bíblics, com a fase inicial de ple dret.

Finalment, un tercer grup considera que els estudis bíblics feministes pròpiament dits, com a línia de recerca amb unes característiques determinades i amb una metodologia i uns objectius compartits i propis, irrompen en el panorama acadèmic a la segona meitat del segle XX i no abans, malgrat els precedents.<sup>15</sup> Les qui defensen aquesta possibilitat solen considerar que un impuls fonamental fou el fet que en el Concili Vaticà II (1962-1965) l’església determinés que una part del text bíblic no era revelada, una afirmació que contribuïa a crear un espai de coneixement crític que, al seu torn, posaria en dubte la subordinació de les dones envers els homes, afirmació que la teologia patriarcal/androcèntrica/kyriarcal<sup>16</sup> havia proclamat com una de les veritats revelades.<sup>17</sup> Dit altrament, només quan el text bíblic s’entén com

12. Forcades i Vila 2007, 21. L’autora utilitza aquesta frase com a títol del segon capítol del seu volum sobre teologia feminista, ja que en aquesta publicació mostra exemples de pensadores que en diferents moments de la història, segons Forcades i Vila, han llançat propostes crítiques enfront el que ella anomena “teologia patriarcal”, és a dir aquella teologia on s’hi identifica un discurs androcèntric. També en aquest sentit, vegeu Økland 2015.

13. Milne 2001 [1997].

14. Vegeu, entre d’altres, De Miguel 1996, 13; Økland 2014; Økland 2015, 265-266; Scholz 2014, 53-54; Schüssler Fiorenza 1988, 7; Schüssler Fiorenza 2014, 2 i 15.

15. Matthews 2014; Schüssler Fiorenza 1996 [1992], 36.

16. Aquests són els termes més freqüents usats per diferents estudioses per referir-se a la teologia sistemàtica dominant, que també s’ha denominat “malestream” per part de les investigadores feministes. Per algunes pautes sobre l’ús d’aquests termes que aquí apareixen com pressumptes sinònims o variants i els seus matissos a la secció 3.2.

17. Per algunes reflexions al respecte, des del feminisme, vegeu Schüssler Fiorenza 2011, 21-22. Per algunes reflexions en primera persona sobre la situació i els rols de les dones tal i com es van discutir durant el Concili, vegeu Cita-Malard 1968.

un text prescriptiu i no només descriptiu és possible una aproximació crítica, del caire que sigui.<sup>18</sup>

D'altra banda, és ben sabut que el Concili Vaticà II es donà en el clima intel·lectual que desembocaria en el maig del 68 i en el sorgiment del feminisme acadèmic. Es tractava doncs d'un context propici no només pels estudis bíblics feministes confessionals, sinó també per als estudis feministes no-confessionals. No en va és aquest moment el que marca el creixement i la consolidació d'aquesta línia de recerca que ha donat nombrosos fruits en els darrers 50 anys. Tenint tot això en compte, en les properes seccions presentarem algunes mirades sobre el que es desenvolupa precisament durant aquest lapse de temps.

## 2. La consolidació dels estudis bíblics feministes en l'àmbit acadèmic: associacions, congressos i publicacions

Des de molt aviat les estudioses feministes tenen clar que perquè la seves veus siguin escoltades (o si més no presents) en l'àmbit acadèmic cal que aquestes es vehiculin a través dels formats que aquest àmbit reconeix, en forma bàsicament de reunions científiques o congressos, publicacions a revistes acadèmiques i publicació de volums col·lectius i antologies. Per fer possibles algunes d'aquestes iniciatives, el treball en xarxa és fonamental, de manera que paral·lelament es creen associacions tant merament activistes com més pròpiament acadèmiques que es retroalimenten i que possibiliten bona part dels resultats en forma de congressos i publicacions.

Pel que fa a les publicacions, ja des dels anys setanta del segle XX s'editen antologies i compilacions d'articles que tenen com a objectiu dotar els estudis bíblics feministes de "manuals" i de corpus de lectures fàcilment accessibles, fins al punt que sobta com de constant i omnipresent és aquest tipus de volum en aquest àmbit. Un dels volums pioners en aquest sentit és el *reader* editat per Carol P. Christ i Judith Plaskow el 1979, titulat *Womanspirit Rising*. Les autores, que al prefaci de la primera edició de 1979 expliciten que la seva coneixença i col·laboració comença el 1969 en el sí del primer grup feminista de Yale, la *Yale Women's Alliance*, exposen que l'objectiu principal del volum és presentar una antologia de textos

18. Matthews 2014, pp. 235-236. Al respecte, en aquest cas referint-se a les dones tal i com es tracten en els textos bíblics, Schüssler Fiorenza (1996 [1992], 114) afirma que "Los estudios históricos y teológicos sobre la mujer en la Biblia, o sobre la mujer judía, griega o romana, presuponen que los textos androcéntricos *sobre las mujeres* reflejan la realidad histórica *de las mujeres*. No prestan suficiente atención a las funciones marginadoras y silenciadoras de los registros androcéntricos."

amb discurs positiu, textos per tant que tenien voluntat constructiva i no destructiva i negativa, que és com elles perceben alguns dels precedents també de la dècada dels setanta.<sup>19</sup> A més, expliciten també en aquest prefaci que si van engegar el projecte d'editar aquest volum fou perquè se sentien excloses del programa de teologia de la Universitat de Yale per dos motius: aquest se centrava només en teologia cristiana, deixant de banda per tant la tradició jueva i, a més, comptava amb una majoria de professors i estudiants homes que les veien a elles només com a dones i no com a teòlogues.<sup>20</sup> Aquestes circumstàncies que elles exposen com a merament personals seran, com es veurà amb el temps, algunes de les queixes i, al seu torn els motors, que engegaran bona part de les iniciatives que es duen a terme als Estats Units en l'àmbit dels estudis bíblics feministes en aquells anys i també en la dècada dels anys vuitanta.

Més tard s'engegaren altres projectes editorials amb objectius més ambiciosos. Enlloc d'editar antologies, *readers* o manuals, es començà a treballar en l'edició de col·leccions que, de nou, tenien com a objectiu principal dotar d'eines i corpus bàsics de textos els estudis bíblics feministes. En aquest sentit cal destacar especialment tres projectes: la col·lecció *Feminist Companion to the Bible*, *Feminist Interpretation of the Hebrew Bible in Retrospect* i *The Bible and Women*.<sup>21</sup> El primer, *Feminist Companion to the Bible*, és una col·lecció de Sheffield Academic Press<sup>22</sup> que, dirigida per Athalya Brenner, actualment emèrita de la Universitat d'Amsterdam, tenia per objectiu presentar estudis dels textos bíblics aplicant les perspectives de la recerca feminista. El segon, *Feminist Interpretation of the Hebrew Bible in Retrospect*, consta de tres volums editats per Susanne Scholz i publicats entre 2013 i 2016. El tercer, *The Bible and Women. An Encyclopaedia of Exegesis and Cultural History*, que es posà en marxa amb la publicació del primer volum el 2010, és un projecte de caire enciclopèdic acollit per la *Society of Biblical Literature* que constarà, quan estigui acabat, de 22 volums que es publiquen simultàniament en alemany, anglès, italià i castellà.

19. Els precedents que refereixen Christ i Plaskow són les compilacions *Religion and Sexism* (editada per Rosemary Ruether el 1974) i *Women and Religion* (editada per Elisabeth Clark i Herbert Richardson el 1977).

20. Christ / Plaskow 1992 [1979], xi-xiii.

21. En aquesta secció es destaquen i comenten només algunes de les publicacions i alguns dels projectes editorials recents. Per ulteriors comentaris sobre aquests i sobre la seva rellevància en el context dels estudis bíblics feministes, així com esment d'algunes altres publicacions, vegeu Mulder / van Dijk / Berlis 2013, 103-105.

22. Editorial actualment absorvida pel grup editorial Bloomsbury Publishing, que s'ha fet càrrec a posteriori de distribució i reimpressió d'aquests volums.



En tots tres projectes és interessant fer notar que, tot i que tenen com a objectiu principal publicar recerca sobre els textos bíblics aplicant les perspectives de la recerca feminista, s'ha considerat oportú incloure un volum de caire historiogràfic i de reflexió teòrica sobre els estudis bíblics feministes. En el primer cas, com assenyala Brenner,<sup>23</sup> el volum en qüestió sorgí quan l'editora, que estava acabant la feina del que havia de ser el desè i darrer número de la col·lecció, va rebre la proposta de Carole Fontaine de preparar-ne un altre que fos una mena d'introducció a la col·lecció. Així va sorgir un volum co-editat per Brenner i Fontaine i intitulat *A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies*, publicat el 1997 (segona edició de 2001). En el segon cas, el darrer dels volums editats per Scholz el 2016 porta per subtítol *Methods*. En tercer lloc, també el volum editat per Schüssler Fiorenza intitulat *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century. Scholarship and movement* (2014) té aquest mateix objectiu: servir de marc de referència pels altres volums de la col·lecció. A diferència del primer, a més, aquest conté una primera secció dedicada explícitament a fer un estat de la qüestió de les contribucions i dels diferents desenvolupaments dels estudis bíblics feministes en diferents llocs del planeta, de manera que tant per l'àmplia geografia que cobreix com pel fet que és una publicació molt recent, és una de les millors eines per aproximar-se al tema.<sup>24</sup>

El mateix any que es publicà aquest volum fonamental va sortir a la llum una altra eina bàsica per a la recerca, tot i que amb un caire molt diferent. Ens referim a *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*, volum editat per Julia O'Brien (2014). Amb 48 entrades tals com "children", "feminism", "gender" o "masculinity and femininity", per citar-ne només algunes, totes elles escrites per diferents expertes i experts i dotades d'un llistat de bibliografia bàsica, aquest recurs, a diferència d'alguns dels anteriors, està al nostre entendre pensat per a les persones que es volen aproximar als estudis bíblics feministes més que no pas per a aquelles que en tenen cert coneixement o que en formen part.

També en el camp de les publicacions cal destacar el paper jugat per les revistes acadèmiques de nova creació que algunes estudioses impulsaren en constatar que la nova línia de recerca que aquí ens ocupa no era fàcilment acceptada a les revistes "malestream".

23. Brenner 2001 [1997], 17.

24. Per ser de publicació tan recent i pel caire dels articles, aquest és molt possiblement el millor volum per trobar referències prèvies sobre estudis bíblics feministes en la seva àmplia diversitat. A més d'aquest volum és recomanable, malgrat han passat alguns anys des de la seva publicació i es dedica només a teologia feminista, consultar la bibliografia comentada de Walsh 1999, ja que recull moltes de les que actualment es consideren obres de referència del sector.

Una de les revistes pioneres fou *Journal of Feminist Studies in Religion*, co-fundada el 1985 per Plaskow i Schüssler Fiorenza que, com hem vist, són dues de les estudioses referents en el camp dels estudis bíblics feministes. Després d’ella es fundaren altres revistes com ara *Feminist Theology* el 1992, pionera en el seu gènere al Regne Unit; *Journal of the European Society of Women in Theological Research*, fundada el 1993; *Women in Judaism*, fundada el 1997 al Canadà; o *Lectio Difficilior*, editada en accés obert en línia des de l’any 2000 per la Universitat de Berna, pel que és el principal canal de publicació i difusió de la recerca en teologia feminista i estudis bíblics feministes en llengua alemanya.<sup>25</sup>

Estretament vinculades a les publicacions es troben les associacions i l’organització d’esdeveniments, ja que sovint és a partir de l’organització d’un esdeveniment que sorgeix una publicació i/o una associació o viceversa.<sup>26</sup> Bon exemple n’és la *European Society of Women in Theological Research*, fundada el 1986 a Magliaso (Suïssa), que a més de publicar la revista que acabem de citar des de l’any 1993, també organitza congressos bienals des de la seva fundació.<sup>27</sup>

També important i influent en molts sentits fou l’organització del *First European Women’s Synod*, celebrat l’any 1996 a Gmunden (Àustria), en el que es van reunir més de mil dones, procedents de 31 països europeus i de 14 no europeus sota el lema “Les dones pel canvi al segle XXI”.<sup>28</sup> Un dels tants temes tractats en aquesta reunió fou el de l’ordenació de les dones, tema candent aleshores i encara candent ara. És per això que un dels resultats d’aquesta trobada fou la creació de la xarxa internacional *Women’s Ordination Worldwide*,<sup>29</sup> ja que tot i que no hi ha acord en el sí dels estudis bíblics feministes en què aquest sigui un tema prioritari, sí és cert que és un dels debats més transversals i recurrents, doncs per moltes do-

25. Pel tema que aquí ens ocupa és interessant llegir l’article de Christl M. Maier i Silvia Schroer (2010) que es va publicar a la mateixa revista per reflexionar sobre els objectius assolits i els temes discutits al cap de 10 anys de la seva fundació. Article accessible on-line a través d’aquest link: [http://www.lectio.unibe.ch/10\\_2/10\\_years\\_lectio\\_diff.html](http://www.lectio.unibe.ch/10_2/10_years_lectio_diff.html) (segons consulta a desembre de 2016).

26. Aquí ens fixarem en les associacions internacionals més transversals, sense prestar atenció, per qüestions d’espai i d’abast d’aquest article, a les nombroses associacions de dones teòlogues i dones en l’església que proliferen, sobretot, a molts països d’Europa. Sí ens fixarem, però, en el cas català, però ho farem al final de l’article, a la secció 4.

27. Per una presentació de l’associació, així com informació detallada sobre els congressos i la revista, vegeu la seva pàgina web: <http://www.eswtr.org/es/home.html> (segons consulta a desembre de 2016).

28. Per un monogràfic sobre aquesta reunió, amb resum de la seva gènesi, desenvolupament i resultats, tot en castellà, fins i tot la declaració final del sínode traduïda, vegeu De Miguel 1996 (per la declaració final, vegeu pp. 117-124).

29. Per veure els termes en què es desenvolupa el debat i les accions d’aquesta xarxa, vegeu la seva plana web: <http://womensordinationworldwide.org/> (segons consulta a desembre de 2016).

nes que se'ls segueixi negant aquesta possibilitat és un símptoma més de la desigualtat polifacètica que genera la dominació elitista masculina de les jerarquies eclesiàstiques, comparable a l'absència del dret a vot com a dret civil bàsic que va reclamar el feminisme en els seus orígens polítics el segle XIX.

Finalment, en l'àmbit de les associacions i dels congressos és interessant donar un parell d'apunts sobre el paper de la *Society of Biblical Literature* (SBL) en el desenvolupament dels estudis bíblics feministes. La SBL, fundada el 1880, es presenta a la seva plana web com "the oldest and largest learned society devoted to the critical investigation of the Bible from a variety of disciplines",<sup>30</sup> el que fa pensar que la línia de recerca que aquí ens ocupa hi podria tenir cabuda i fins i tot ser especialment benvinguda per aquest caire d'investigació crítica. Sembla, però, que la relació no fou pas fàcil iniciament, com observa Pamela J. Milne, que lamenta, a partir d'un exemple concret, com la SBL els va posar certes dificultats per a publicar els articles presentats en una sessió d'un congrés organitzat per la mateixa associació.<sup>31</sup> Aquests inicis difícils contrasten amb el fet que sigui precisament la SBL qui ara mateix recolza i assumeix la publicació del projecte enciclopèdic en 22 volums que esmentàvem abans. Val a dir, però, que no per casualitat aquest projecte monumental es desenvolupa després de diferents ocasions en què una dona ha estat presidenta de la SBL. En aquest sentit cal destacar que la primera dona en ocupar aquest càrrec fou Schüssler Fiorenza, mentre que la darrera en fer-ho, el 2015, ha estat Brenner, totes dues investigadores de renom, autores i editores d'algunes de les publicacions abans esmentades. Potser aquest és un dels senyals de què els temps han canviat i de què, malgrat les dificultats, els estudis bíblics feministes són reconeguts i presents no només a revistes, publicacions i congressos especialitzats i propis, sinó també a fòrums generals i tan amplis com SBL, el que sembla una bona notícia.<sup>32</sup>

Un altre exemple en aquest sentit és la recent creació, l'any 2015, de la *McCarthy Chair in Biblical Studies* al Pontificio Istituto Biblico, de Roma, una càtedra destinada a convidar a una estudiosa prominent de l'àmbit dels estudis bíblics, per tal de fer recerca i impartir docència. Phyllis A. Bird, emèrita del Garrett-Evangelical Theological Seminary, ha estat la primera en ocupar aquesta càtedra i l'any 2016 es va convidar a Adela Yarbro Collins, de la Yale Divinity School. Es sent totes dues no només dones sinó estudioses que es dediquen a la recerca femi-

30. <https://www.sbl-site.org/aboutus/history.aspx> (segons consulta a desembre de 2016).

31. Milne 2001 [1997], 41-43.

32. Per copsar el context en què Schüssler Fiorenza és nomenada presidenta de la SBL i per veure algunes de les seves reflexions sobre el paper de les dones en aquesta societat, vegeu el seu discurs de presa de possessió publicat en forma d'article a Schüssler Fiorenza 1988.

nista en el seu àmbit d'estudi, considerem que, en efecte, és un senyal més de la voluntat d'integració per part d'alguns dels fòrums clàssics en els estudis bíblics.

### 3. *Les propostes dels estudis bíblics feministes: cinquanta anys d'accions i reaccions*

#### 3.1. Accions (I): tendències, convergències i divergències en els estudis bíblics feministes

A finals dels anys seixanta i durant els setanta del segle XX, les propostes en el sí dels estudis bíblics feministes oscil·laren entre el feminisme de la igualtat i el feminisme de la diferència. Així doncs, si bé des del primer es demanava la igualtat de possibilitats, reclamant que a les dones se'ls permetés l'accés a la jerarquia eclesiàstica i a l'ordenació, per exemple, des del segon es feia especial èmfasi en una pressumpta experiència femenina compartida per totes les dones, experiència que havia estat deixada de banda tant als textos bíblics com a les seves posteriors interpretacions i que es deia que calia posar en valor perquè seria aquesta experiència la que permetria empoderar les dones en un context històric de subordinació.<sup>33</sup>

D'altra banda, tant entre les files del feminisme de la igualtat com de la diferència hi havia estudioses que defensaven posicions més properes a l'essencialisme (els homes i les dones tenen característiques innates que els fan diferents), mentre que d'altres s'inclinaven pel constructivisme social (homes, dones, masculinitats i feminitats es construeixen socialment) o pel que s'ha anomenat, en particular en l'àmbit dels estudis postcolonials, “essencialisme estratègic”.<sup>34</sup> L'essencialisme estratègic tot i defensar el constructivisme social reconeix que cal no prescindir d'un subjecte polític, d'un col·lectiu, en aquest cas les “dones” si el que es vol és millorar la seva situació un cop identificada la situació de desigualtat que pateixen, precisament, per haver estat definides com a col·lectiu havent-los atribuït, prèvia-

33. Vegeu Økland (2015, 267-268) per a una breu síntesi sobre el context en el que sorgeixen aquestes diferents postures.

34. Un antecedent teòric d'aquesta diferenciació entre essencialisme “clàssic” i essencialisme estratègic el podríem trobar en la proposta del filòsof John Locke de diferenciar entre “essència natural” i “essència nominal”, tal i com s'exposa a Sawyer 2014, 268. D'altra banda, en el camp dels estudis postcolonials se sol atribuir a Gayatri Spivak el fet d'haver acunyat el terme “essencialisme estratègic”, però va ser la mateixa estudiosa qui, veient l'ús que se'n feia en alguns entorns, el va refusar temps després. Per a un comentari sobre aquest tema i sobre l'ús d'aquest concepte en el sí de la teologia feminista, vegeu Abraham 2009, 156-159.

ment, unes característiques comunes.<sup>35</sup> En l'àmbit dels estudis bíblics feministes la majoria de propostes han partit del constructivisme o de l'essencialisme estratègic, mentre que l'essencialisme en sentit més estricte, entès com aquell que és condicionat per la natura i la biologia, ha estat una tendència minoritària en les investigadores feministes i, per contra, molt difosa entre els seus oponents (vegeu els apunts sobre complementarisme a la secció 3.3.).<sup>36</sup>

Aquests estudis bíblics feministes dels anys seixanta i setanta eren crítics respecte de l'aleshores discurs dominant, identificat amb el produït de manera quasi exclusiva, durant segles, per homes de l'elit.<sup>37</sup> Ben aviat, però, sorgiren veus crítiques que digueren que aquesta recerca feminista s'havia convertit també en un discurs dominant que, en aquest cas, només tenia en compte el grup que el generava, és a dir les dones blanques, de classe mitja-alta i sovint del món acadèmic anglosaxó.<sup>38</sup> Aquestes veus denunciaven que cada cop que es defineix un grup com

35. Per algunes reflexions al respecte del problemàtic ús de "dona" com a categoria d'anàlisi, vegeu la referència seminal de Butler 1990, 3-9. Cf. amb Haraway (1995 [1991], 249): "la identidad de la 'mujer' es simultáneamente reclamada y deconstruida". Vegeu també Scott 2011, 8-15 i pel cas dels estudis bíblics feministes Schüssler Fiorenza 1996 [1992], 171-172.

36. Per algunes reflexions sobre aquestes diferents opcions i les tensions que comportaren, vegeu Christ / Plaskow 1992 [1979], 7-16. En aquest cas, les autores parlen de "equality versus feminist ascendancy" per referir-se a feminisme de la igualtat i feminisme de la diferència, aportant reflexions sobre el possible ús estratègic del constructivisme i de l'essencialisme en els debats que a finals dels anys setanta defensaven que les veus de les dones haurien de ser escoltades.

37. Vegeu Økland (2015, 266-267) per algunes reflexions sobre el que ha suposat pels estudis bíblics que durant molt de temps només els homes membres d'ordres religioses i de certes classes socials tinguessin accés a les escoles de teologia i per tant a la producció del discurs dominant. Pel que fa a la relació entre homes i dones teòlegs i teòlogues en els estudis bíblics, vegeu Mulder / van Dijk / Berlis 2013, 111-112.

38. Aquest fet ha estat reconegut posteriorment per les qui van protagonitzar aquests estudis bíblics feministes als anys seixanta i setanta. Bona mostra n'és el prefaci de l'edició de 1992 de l'antologia seminal editada per Carol P. Christ i Judith Plaskow, *Womanspirit Rising* (primera edició de 1979), on les autores exposen així el que consideren com un error que van esmenar posteriorment amb una altra publicació: "The most glaring deficiency of *Womanspirit Rising* is not its organization, however, but the absence of voices of women of color, the invisibility of lesbians, and (with the exception of the essay by Sheila Collins) a failure to discuss class and education background. [...] our failure to seek a greater diversity of perspectives, or at least to acknowledge those that were missing, had the effect of identifying "women's experiences" of primarily white, heterosexual, and middle-class women. [...] In response to this deficiency, *Weaving the Visions*, the sequel to *Womanspirit Rising*, makes the diversity of women's experience a central concern, incorporating and celebrating the growing chorus of different voices in feminist work in religion. *Weaving the Visions* explores how the particularities of race, ethnicity, and sexual orientation deepen the critique of religious traditions and provide distinctive sources of strength, knowledge, and moral vision." (Christ / Plaskow 1992, viii-ix).

oprimit per un opressor, altres veus oprimides són excloses per la pròpia definició del nou grup. En el cas de la recerca feminista van ser les dones negres les primeres en dir que elles no eren només dones, sinó dones i negres i per tant doblement oprimides i no representades per aquell col·lectiu feminista primer que només tenia en compte la seva condició de dones. En l'àmbit dels estudis bíblics, aquestes veus de les “altres dones” van prendre cos i van emergir diferents moviments com el que es coneix com “womanism”, per denominar la recerca de les dones negres cristianes, o el “mujerista”, usat per les dones llatines als Estats Units d'Amèrica, que van acunyar el terme per tal de diferenciar-se de les també emergents aleshores teologies de l'alliberament que percebien com a dominades per homes i per tant també exclusives i dominants.<sup>39</sup>

També se sentiren excloses del discurs majoritari acunyat des d'aquests primers estudis bíblics feministes les dones jueves o de tradició jueva, i això produí una tensió que ha aflorat principalment en alguns cercles acadèmics a Alemanya i als Estats Units d'Amèrica. I és que el fet que bona part de les propostes dels estudis bíblics feministes es desenvolupés en el sí de la teologia feminista que posa especial èmfasi en l'estudi i la reinterpretació del Nou Testament, oposat sovint a un Antic Testament presentat com el paradigma del patriarcat, s'ha vist per part de les dones jueves com un nou avatar de l'antisemitisme. Així, s'ha parlat d'“antijudaïsmes teològic” i d'“antisemitisme racial”.<sup>40</sup> Aquest malestar ha estat expressat de forma contundent per algunes autores com ara Katharina von Kellenbach, que afirma que “Feminist authors have added a new reason for Jew-hating. Jew invented patriarchal religion, ‘killed’ the Goddess and instituted patriarchal laws and customs that shaped subsequent patriarchal cultures”.<sup>41</sup> Queda clar, doncs,

39. Per una presentació de la gènesi i de les principals representants de cadascuna d'aquestes propostes, amb referències prèvies, vegeu Guardiola-Sáñez 2014 i Tamez 2014 per “mujerista”; vegeu en canvi Byron / Lovelace 2016, Junior 2015 i Scholz 2014, 58 per “womanism”. Pel cas dels estudis bíblics feministes a l'Àfrica sub-sahariana i les reflexions de les estudioses sobre la pertinència de trobar una autodenominació diferent de “feminisme”, per totes les connotacions que hem vist que se li han atribuït, vegeu Mbuwayesango 2014, en especial pp. 74-75. Al respecte d'aquest debat és interessant la postura de Schüssler Fiorenza que, en algunes ocasions, opta per fer servir totes les denominacions juntes enlloc de parlar només de feminisme. Així doncs, al·ludeix sovint a les seves publicacions a “la interpretació feminista/womanista/mujerista” (Schüssler Fiorenza 1996 [1992], 44). Pel que fa a la relació entre teologies de l'alliberament i teologia feminista vegeu Althaus-Reid 2005 [2000], 15-18 i 43-54.

40. Von Kellenbach 2001. Cf. Matthews 2014, 244-245; per algunes reflexions sobre com d'inclusiva o no és en aquest sentit la denominació “teologia feminista”, vegeu Plaskow 1992 [1979], 207-208.

41. Von Kellenbach 2001 [1997], 191.

que la relació entre el feminisme cristià i el feminisme jueu no és pas una relació fàcil ni exempta de tensions.

Veiem doncs amb aquests exemples que, durant els anys vuitanta es posà de manifest que si les identitats són complexes i polièdriques cal que les teories crítiques també ho siguin: el feminisme tal i com existia aleshores, percebut com blanc i dominant, no era suficient. A arrel d'aquesta situació, es començà a qüestionar la validesa de “dona” com a categoria d'anàlisi i, sota la influència de la postmodernitat, es començà a parlar de “feminismes” i no ja de “feminisme”. També es posà sobre la taula que cal tenir en compte gènere, estatus, edat, raça, etc. per entendre com es dona la desigualtat. La recerca feminista, doncs, no s'havia d'ocupar només del gènere, sinó que el gènere havia de ser un factor més d'anàlisi a tenir en compte. Aquest recorregut, amb el temps, passarà a anomenar-se interseccionalitat i és actualment present, en primer pla, en els estudis bíblics feministes, com veurem més endavant.

D'altra banda, en aquests estudis també s'ha incorporat, dins d'aquesta diversitat i d'aquesta complexitat, la qüestió de les identitats sexuals, de manera que avui en dia trobem fins i tot teologia *queer*. Malgrat aquest binomi a moltes els pugui semblar contradictori i de difícil convivència, entenent *queer* com un moviment laic i d'oposició a la norma en línia de màxima, el cert és que el contacte entre ambdós ha donat resultats ben suggerents, com ho demostren els treballs de Marcella Althaus-Reid.<sup>42</sup> En aquest sentit, cal destacar la proposta d'aquesta teòloga argentina que acunya el que ella anomena “teologia indecent”, que beu de múltiples referències, sobretot teoria *queer* i estudis postcolonials, i que és definida així per la mateixa autora amb la voluntat de mostrar la complexitat a la que fèiem referència anteriorment: “Teología indecente no es sino la que cuestiona y desnuda las míticas capas de opresión múltiple en Latinoamérica, una teología que tomando el punto de partida en la encrucijada de la teología de la liberación y el pensamiento *queer* se reflejará en opresión económica y teológica con pasión e imprudencia”.<sup>43</sup>

42. Althaus-Reid 2005 [2000] i 2002, entre d'altres. Per algunes reflexions sobre la relació entre teoria *queer* (juntament amb altres teories crítiques) i teologia, vegeu també Auga 2014, en especial pp. 17-19.

43. Althaus-Reid 2005 [2000], 12. Per alguns apunts més sobre l'impacte de la teologia *queer* i la seva relació amb els estudis bíblics a Catalunya, vegeu la secció 4.

### 3.2. Accions (II): nous marcs teòrics i noves paraules en els estudis bíblics feministes

En les seccions anteriors hem pogut constatar que els estudis bíblics feministes no representen un bloc compacte i sense fisures. Ben al contrari, inclouen un conjunt de propostes variades, en constant canvi i discussió, i això és el que els dóna vida i riquesa. Però malgrat aquesta diversitat que no es pretén llimar, doncs es veu com una fortalesa,<sup>44</sup> sí és cert que amb els anys algunes propostes han passat a ser transversals i reivindicades des de diferents faccions, fins al punt que, d'entre elles, algunes fins i tot han configurat una mena de “cànon”. En aquest sentit cal començar parlant de l'ús del llenguatge, un tema crucial pels estudis bíblics feministes.

Com pregonen les paraules de Lorde abans citades, “les eines de l'amo mai desmuntaran la casa de l'amo”, i la primera eina és sempre el llenguatge. Tal i com hem reiterat en més d'una ocasió, per fer interpretacions noves calen nous marcs teòrics i noves paraules, quelcom que està en el centre de les propostes llançades des de les epistemologies feministes en particular i des de la recerca feminista en general. Com bé ha formulat Schüssler Fiorenza,<sup>45</sup> “Si el lenguaje no es una camisa de fuerza en la que deben embutirse nuestros pensamientos, o sea, si no es un sistema cerrado natural sino un medio afectado por las condiciones sociales y que cambia en respuesta a los cambios sociales, entonces escribir, traducir e interpretar se convierten en actos de lucha para el cambio”.

Queda clar, doncs, que la revisió de l'ús del llenguatge és necessària tant quan es treballa amb els textos bíblics, com quan es treballa amb les seves posteriors interpretacions per tal d'alliberar de certes contradiccions a algunes dones quan s'enfronten a la lectura i a l'estudi d'aquests textos.<sup>46</sup> I és que en efecte, nombroses veus en el sí dels estudis bíblics feministes han parlat d'aquestes contradiccions que senten algunes dones que simpatitzen amb els objectius del feminisme quan topen amb el llenguatge patriarcal i de dominació sobre les dones que traspuen els textos a diferents nivells.<sup>47</sup> D'altres, com Valerie Saiving, han apuntat que fins i tot pot ser una contradicció, tot i que d'entrada no ho sembli, ser dona i teòloga en un

44. Vegeu per exemple com es planteja aquest aspecte a Christ / Plaskow 1992 [1979], 15-16.

45. Schüssler Fiorenza 1996 [1992], 66. Vegeu però com Exum (2010, 5-6) considera que malgrat els esforços en aquesta direcció, els resultats assolits han estat molt limitats.

46. Forcades (2007, 16) explica d'aquesta manera per què les anomenades teologies de l'alliberament s'anomenen així: precisament perquè “alliberen” de certes contradiccions.

47. Vegeu com descriuen aquestes contradiccions, per exemple, Althaus-Reid 2005 [2000], 35-36; Schüssler Fiorenza 1996 [1992], 59-60; Forcades 2007, 11-20; Plaskow 2014.



context de teologia “malestream”.<sup>48</sup> Per tal de resoldre aquestes contradiccions es poden dur a terme diferents estratègies, però la primera i més transversal és la identificació primer i el rebuig tot seguit de l’ús del masculí com a presumpte gènere gramatical neutre i inclusiu.

Com s’ha denunciat reiteradament des de les files del feminisme, que el masculí sigui el gènere gramatical que inclou masculí i femení no és pas una convenció innocent, sinó que evidència una determinada manera de veure el món. Com a conseqüència, subvertir aquesta convenció és també una possible denúncia de la dominació patriarcal.<sup>49</sup> A més, aquesta convenció reproduïx un altre assumpte que també repetidament s’ha posat de manifest des del feminisme, és a dir, l’associació de l’interès general amb allò que és masculí i del particular amb allò que és femení, associacions que alimenten la desigualtat en la valoració homes/dones i femení/masculí i que al seu torn han tingut com a conseqüència el que Françoise Héritier ha definit com la “valència diferencial dels sexes”.<sup>50</sup> Aquestes inquietuds es recullen també en el sí dels estudis bíblics feministes, que recorden que el llenguatge no és descriptiu, sinó prescriptiu (com dèiem anteriorment parlant del text bíblic) i que per tant cal tenir molta cura tant en traduir els textos bíblics com en identificar els passatges dels mateixos en què presumptes neutralitats amaguen, en canvi, subordinació i desigualtat.<sup>51</sup>

Arribades a aquest punt, a més, cal també recordar que aquesta preocupació per l’ús del llenguatge està estretament vinculada amb la preocupació pel tractament del cos tant en la recerca feminista en general com en els estudis bíblics feministes en particular, en bona part com a reacció a una teologia “malestream” que ha tendit a negar i culpabilitzar els cossos, en especial els cossos de dones.<sup>52</sup> Per aquest motiu, moltes investigadores s’ocupen de temes tan variats com el sexe, la

48. Saiving 1992 [1979], 31.

49. Sobre el desdoblament de femení i masculí per evitar l’ús del masculí com a presumpte neutre, amb opinions a favor i en contra i algunes publicacions de referència sobre aquest debat, vegeu la nota 3.

50. Héritier 2002 [1996], en especial pp. 23 i 63 per síntesi especialment clares de les tesi que desenvolupa a la seva monografia. A més, aquestes associacions i dicotomies són també ecos dels binomis que durant dècades han assimilat els homes a la cultura i les dones a la natura. Sobre aquest assumpte, vegeu el treball clàssic de Hartsock 1983.

51. Així ho formula Schüssler Fiorenza 1996 [1992], 43: “los textos androcéntricos, gramaticalmente masculinos, no son simples reflejos descriptivos de la realidad. Muy al contrario, provocan la marginación de las mujeres y su ausencia de la conciencia pública al incluirla bajo términos masculinos.”

52. Per un recorregut històric d’aquesta tesi, manifestada amb diferents variants des del segle III de la nostra era, vegeu Louth 1997.

prostitució i fins i tot la divisió sexual en el disseny i l'ús dels lavabos públics, tots ells en relació amb la religió, parant especial atenció a la manera en què s'usa el llenguatge per tractar aquests temes i desenmascarant així, de nou, traduccions i interpretacions que presenten un clar esbiaix androcèntric.<sup>53</sup>

Un altre aspecte rellevant en el tractament del llenguatge és l'ús de neologismes que ajudin a posar en qüestió certs usos i abusos d'aquest llenguatge. En aquest sentit cal destacar la tasca duta a terme per Schüssler Fiorenza, una afamada i prolífica teòloga feminista que sempre ha intentat proposar una recerca feminista plural i integradora, fet que ha portat a què alguns dels neologismes que ella ha acunyat siguin usats actualment per autores de procedències i tradicions molt diverses. En aquest sentit és habitual l'ús, en publicacions en el sí dels estudis bíblics feministes, de “G\*d” o “wo/men”, ambdues propostes llançades per Schüssler Fiorenza.<sup>54</sup> Aquestes maneres alternatives d'escriure aquestes paraules pretenen evidenciar, en el primer cas, que el llenguatge és massa limitat com per copsar la naturalesa divina que, d'altra banda, no es pot escriure usant un pressumpte masculí genèric després dels arguments que hem desplegat anteriorment. En el segon cas, l'autora proposa usar “wo/men” precisament com un genèric, posant èmfasi en el fet que la paraula “women” (i el mateix succeeix amb “wo/man”, “fe/male” o “s/he”) conté “men”, de manera que si cal fer servir un genèric, aquest seria més adient que no pas “men”, com sol ser habitual per les convencions d'ús del gènere gramatical masculí en aquests casos. Val a dir, però, que aquesta opció tan suggerent només funciona en anglès, de manera que quan traduïm a altres llengües com el català l'escriptura no evidencia el que Schüssler Fiorenza tan perspicaçment observa.

Però d'entre les propostes de Schüssler Fiorenza que posen sobre la taula usos i formes diferents del llenguatge, possiblement la que més ressò ha tingut ha estat la de l'ús de “kyriarcat” enlloc de “patriarcat” per conceptualitzar un marc teòric que permeti una anàlisi més completa i complexa de les relacions de dominació.

53. Vegeu, per exemple, els articles de Goodnick Westenholz 1989 (per prostitució) o Plaskow 2008 (per l'estudi dels lavabos públics). Vegeu també el número especial “Body and Religion” de la revista *Hebrew Bible and Ancient Israel*, editat per Francesca Stavrakopoulou and Martti Nissinen (2013), per veure alguns dels debats actuals, amb referències prèvies. No cal dir que també en el sí de la teologia *queer* s'han donat intensos debats teòrics on el cos se situa al centre. Per una breu nota sobre aquesta tendència i algunes publicacions bàsiques, vegeu les seccions 3.1. i 4.

54. Al respecte d'aquestes tries per part de l'autora vegeu, entre d'altres, Schüssler Fiorenza 2011, 11-26; Schüssler Fiorenza 2014, 4 (en especial nota 4), amb referències prèvies. A més, per copsar l'impacte de les seves propostes i llegir reflexions sobre el seu ús per part d'altres autores, vegeu el número especial de la revista *Journal of Feminist Studies in Religion* (volum 25, número 1) que l'any 2009 se li va dedicar com a homenatge.

Llegim a continuació com la pròpia autora explica l'origen del terme i la seva aplicació:

En vez de un marco dualista de género que presupone que todos los hombres dominan igualmente a todas las mujeres, he desarrollado un análisis de la dominación y he llamado a este *kyriarcado*, un término derivado del griego *kyrios* (Señor) y *archein* (dominio) y he conceptualizado este, como una compleja pirámide de múltiples opresiones. El neologismo *kyriarcado* que connota el gobierno y dominio del emperador/señor/amo/padre/esposo es una herramienta analítica más apta que el patriarcado, el cual en la teoría feminista blanca ha sido entendido como el dominio de todos los hombres sobre todas las mujeres por igual. Si se mira a las formas sistémicas de *kyriarcado* ya sea feudal, capitalista tardía, monárquica, democrática, nacional o mundial, sus estructuras de dominación y explotación siempre están determinadas por la élite de los hombres propietarios, instruidos y poderosos y no por todos los hombres.<sup>55</sup>

Aquesta insistència en com de polièdrica és la dominació (com veïem abans que la identitat també ho és) porta a Schüssler Fiorenza a parlar sovint d'interseccionalitat. Emprar aquest nou marc teòric permetia posar el focus en la complexitat i en la interrelació entre característiques i factors canviants constantment enlloc de fixar certes categories d'anàlisi, i això era molt atractiu per Schüssler Fiorenza i per algunes de les seves col·legues practicants dels estudis bíblics feministes que, d'aquesta manera, agafaren prestat un dels marcs teòrics més usats i discutits en el sí dels estudis de gènere que, al seu torn, els permetia fer front a les crítiques que reberen per part de dones que no se sentien incloses en el feminisme acadèmic dels anys seixanta i setanta, com hem vist abans.<sup>56</sup>

El terme "interseccionalitat" va ser acunyat per l'estudiosa afro-americana Kimberlé W. Crenshaw a finals dels anys vuitanta, però cal dir que la llavor havia sorgit ja molt abans en el sí dels anomenats "feminismes negres".<sup>57</sup> En aquest sentit, el famós discurs *Ain't I a woman?*, pronunciat per l'afro-americana Sojourner Truth en una trobada en defensa dels drets de les dones celebrada a Ohio el 1851, sovint es considera com el precedent que dona el tret de sortida.<sup>58</sup> En aquella oca-

55. Schüssler Fiorenza 2011, 32. Per altres referències de l'autora on proposa i elabora l'ús d'aquest terme, vegeu Schüssler Fiorenza 2014, 11, notes 11 i 12 amb referències prèvies. D'entre elles, vegeu en especial Schüssler Fiorenza 1996 [1992], 162-163.

56. Schüssler Fiorenza 2014, 9-12.

57. Crenshaw 1989, 140. Per successives síntesi i debats sobre aquesta proposta, vegeu Gordon 2016; Mann / Huffman 2005, 61-62; Thornton Dill / Kohlman 2012, 154.

58. Podeu llegir alguns fragments del discurs, posats en context i comentats, a Crenshaw 1989, 152-160 i Hill Collins 2000 [1990], 14-15.

sió, Truth denuncià que la discriminació era múltiple: es podia donar pel fet de ser una dona, pel fet de ser una dona negra i encara més si s’era una dona, negra i pobre. És per aquest èmfasi en els diferents factors que s’entrellacen per donar lloc a la discriminació que, com observà com Mercedes Jabardo Velasco, aquest discurs no només es considera fundacional pels “feminismes negres”, sinó també antecedent directe del concepte d’interseccionalitat, que sorgiria uns 100 anys més tard.<sup>59</sup> Quan Crenshaw acunyà el terme a finals dels anys vuitanta ho va fer també amb la intenció de proposar un nou marc teòric. En efecte ella, com altres investigadores feministes i en especial les que es dedicaven a les epistemologies feministes, lamentava que per fer recerca amb perspectiva de gènere o per fer recerca feminista no era suficient “afegir dones i remenar”<sup>60</sup> dins els marcs teòrics ja existents i construïts amb un clar caire patriarcal, sinó que el que calia era proposar nous marcs teòrics. Un d’aquests possibles nous marcs teòrics era la interseccionalitat, presentada doncs més com un nou paradigma de recerca que com una especialització en el contingut.<sup>61</sup>

### 3.3. Reaccions: el complementarisme

Passem ara als estudis bíblics confessionals contraris a les propostes feministes que hem vist fins ara. Paradoxalment, per mantenir els discursos tradicionals de la teologia sistemàtica dominant, sovint s’han presentat les propostes des de pressumptes nous marcs teòrics i, sobretot, s’han adoptat noves paraules, com per exemple “gender”, com veurem a continuació, incloses, al meu entendre, amb una intenció cosmètica. Sovint, des de la recerca feminista, es descriu com “malestream” aquesta teologia dominant pel fet d’estar representada majoritàriament per homes de l’elit. Precisament són aquests homes els qui tenen veu en bona part a les facultats de teologia i en tots els casos en les jerarquies eclesiàstiques, tenint així, de retruc, una gran capacitat d’influència i de lideratge en amplis sectors dels estudis bíblics “mainstream”/ “malestream”.

59. Jabardo Velasco 2012, 28.

60. Expressió citada amb molta freqüència en l’àmbit de la recerca feminista i dels estudis de gènere, fa referència a una expressió que usa Ruth Tringham (“add women and stir”, Tringham 1999 [1991], 100) en un dels articles pioners dels estudis de gènere en arqueologia per descriure la seva manera inicial de treballar un cas d’estudi.

61. Hancock 2007, 64 i 74-75. El mateix s’ha defensat pels estudis de gènere en sentit ampli, per part dels i les qui apliquen les seves perspectives a la recerca. Per alguns arguments i reflexions al respecte, vegeu Garcia-Ventura 2016, 178-183.

Des d'aquesta teologia “malestream” la principal reacció a les propostes dels estudis bíblics feministes és el complementarisme, que pregona que homes i dones són diferents i complementaris entre sí per la seva biologia (es tracta doncs d'una posició essencialista). Aquesta diferència biològica que porta associades diferències més enllà de la pròpia biologia, al seu torn, ha estat creada per Déu segons aquesta òptica que agafa la versió de la creació de Gènesi on les dones són creades després dels homes i a partir d'aquests (Gn. 2, 18-25). Cal recordar que, unes línies abans d'aquesta versió de la creació, n'hi ha una altra on Déu crea l'home i la dona al mateix temps (Gn. 1, 26-31).<sup>62</sup> Com és d'imaginar, doncs, els complementaristes solen fer al·lusió a una versió de la creació i les investigadores feministes a l'altra, en l'intent d'ambdós blocs de trobar una legitimació en el text bíblic que permeti defensar com a “paraula de Déu”, en un discurs acadèmic però també confessional, una sèrie d'arguments sobre com són homes i dones i com ha de ser la seva relació segons el que es pregona en el text bíblic.

Veiem doncs que el complementarisme assumeix que homes i dones ocupen llocs diferents en la societat i en la jerarquia eclesiàstica, i duen a terme també tasques diferents per mandat diví, com a conseqüència d'unes diferències biològiques i d'una jerarquia producte de la creació divina. Per aquest motiu, les tesi defensades des de la recerca feminista, que defensen la igualtat entre homes i dones i per tant el fet que qualsevol persona té les mateixes capacitats i els mateixos drets que una altra, són descrites des d'aquesta tendència com amenaces potencials a un ordre establert que, segons els complementaristes, propicia un clima de pau i harmonia. Aquesta postura és l'oficial de l'església catòlica, per exemple, que defensa que les dones no es poden ordenar perquè això subvertiria aquesta complementarietat entre homes i dones, trencant així un ordre establert que es percep com a positiu. Aquesta postura, però, no és només defensada per l'església catòlica, sinó també des de les files del judaïsme ortodox, i també des de molts àmbits aliens als estudis bíblics ja que és a la base de qualsevol sistema patriarcal o, en paraules de Schüssler Fiorenza, kyriarcal.<sup>63</sup>

Bons exemples de la defensa del complementarisme són els comunicats oficials del Vaticà sobre la centralitat de la família i sobre com ha de ser la seva es-

62. Bona mostra en dona el fet que els volums editats per Cady Stanton obrin amb dos capítols dedicats a comentar ambdues versions de la creació. Per una traducció al castellà d'aquests capítols, vegeu Cady Stanton 1997 [1895], 43-50.

63. Schüssler Fiorenza (1996 [1992], 178) en parla en aquests termes: “el discurso propio de la filosofía y la teología clásicas occidentales sobre la asimetría de género, la polaridad de género o la complementariedad de género –un discurso que entiende al Hombre como el sujeto de la historia, de la cultura y de la religión, mientras que ve a la Mujer como el Otro” (p. 178).

tractura. Malgrat en els darrers anys, sobretot amb el pontificat del Papa Francesc, s’han començat a matisar algunes propostes, són encara reveladors els termes en què es va plantejar l’any 1998 el concili sobre la família, convocat per celebrar el 50è aniversari de la *Declaració Universal dels Drets Humans*, o reunions més recents com ara el Sínode sobre la família (2014-2015) o el *Pontificio Consiglio della Cultura*, que el febrer de 2015 va tenir com a tema “Le culture femminili: uguaglianza e differenza”. En aquests fòrums es parla de “reciprocitat dels gèneres” i de la seva complementarietat, relacions complementàries i “cultura de la igualtat” entesa com l’acceptació de les diferències jeràrquiques (i per tant de la desigualtat) entre homes i dones.<sup>64</sup>

Pel que fa a la creació de noves paraules per defensar la tesi del complementarisme, l’expressió que més fortuna ha fet en els darrers anys ha estat la de “ideologia del gènere” (sovint “ideologia del *gender*”, fent servir la paraula anglesa sobretot en textos en italià i en castellà), usada per descriure els principis dels estudis bíblics feministes (i d’altres moviments feministes) que s’oposen, precisament, a la tesi del complementarisme. Així la “ideologia del gènere” és descrita i percebuda com una amenaça a l’ordre establert que, al seu torn, pot portar a un caos no desitjat en haver subvertit l’ordre “natural” (i diví, desde la visió confessional) de la diferència sexual i els valors que s’hi atribueixen. D’entre els qui han desenvolupat aquesta tesi, aplicant aquesta nova expressió, cal destacar Aristide Fumagalli que, a més, parla també del “feminisme del gènere” per referir-se al mateix fenomen i, en ocasions, al·ludeix també al que ell anomena “gènere sexual”, expressions totes elles confuses ja que un cop juxtaposats els mots que les conformen, aquests perden qualsevol sentit. Fumagalli, Doctor en Teologia per la Pontificia Universitat Gregoriana de Roma, a la seva monografia *La cuestión del gender. Claves para una antropología sexual* (2016 [2015]) identifica pressumptes estratègies de manipulació del llenguatge que provoquen la confusió de gènere i sexual (en tot el volum es barreja sexe, gènere i identitat sexual) que, al seu torn, porten a la confusió i dissolució de les persones com a tals.<sup>65</sup> En aquesta monografia, així com a les seves

64. Vegeu en especial l’epígraf 5.3. “Solidarity Between Men and Women” I els articles 58 a 61 del text final del concili de la família i els drets humans per un resum de les principals tesi del complementarisme tal i com es defensa des del Vaticà: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/family/documents/rc\\_pc\\_family\\_doc\\_20001115\\_family-human-rights\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001115_family-human-rights_en.html) (segons consulta a desembre de 2016).

65. Vegeu, per exemple, com aquesta tesi s’exposa en aquest fragment: “Entrando en el horizonte del deconstruccionismo posestructuralista, el feminismo de género llega a la superación de la categoría de gender e incluso de la de sexo biológico, consideradas, en cualquier caso, como una indebida imposición de la cultura social a la libertad individual. A la disolución de las categorías de gender y

xerrades,<sup>66</sup> Fumagalli usa una prosa volgudament enrevessada quan parla de la “ideologia del *gender*” i una altra d’ostensiblement més clara quan es refereix a la “perspectiva de gènere”, ja que ell usa la primera expressió per referir-se al caos i a tot el que té a veure amb “subvertir” la complementarietat, en especial no aliniant-se en la heterosexualitat, mentre que la segona l’assimila amb l’ordre, descrivint-la com la que demana una pressumpta igualtat entre homes i dones que no posa en dubte, però, els seus rols desiguals i jeràrquics i per tant la complementarietat. No cal dir que des d’una perspectiva feminista, així com des de bona part de les teologies de l’alliberament, la complementarietat entesa tal i com hem exposat aquí sembla del tot incompatible amb demanar i assolir la igualtat entre homes i dones a diferents nivells.<sup>67</sup>

#### 4. *Algunes reflexions finals: teoria feminista i estudis bíblics a Catalunya*

Per cloure aquest article farem una llambregada al cas català que podríem descriure, fent servir una expressió recurrent, com l’oasi català. A més, farem també algunes reflexions, a partir d’aquest cas, sobre la relació entre feminisme i estudis bíblics dins i fora de Catalunya.

Per començar, cal dir que la vitalitat dels estudis bíblics feministes a Catalunya es deu, en bona part, a una associació, el Col·lectiu de Dones en l’Església, i a la tasca nacional i internacional d’una persona: Teresa Forcades i Vila, possiblement una de les teòlogues feministes amb més repercussió mediàtica i per tant més conegudes fora de l’àmbit més estrictament acadèmic. Aquests dos factors fan que a Catalunya s’hagi contribuït als estudis bíblics feministes i s’hagi fet ressò dels debats dels àmbits nord-europeus i nord-americans de manera més significativa del que caldria esperar. I és que, com Navarro Puerto observa, entre el nord i el sud

de sexo biológico le sigue la misma disolución de la identidad humana, que se evapora en las fantasmagóricas visiones de lo poshumano.” (Fumagalli 2016 [2015], 34)

66. A youtube hi ha algunes intervencions de Fumagalli, com per exemple la que es pot escoltar a través d’aquest link, d’una xerrada a Desio (Itàlia) el gener de 2016, on exposa les tesi principals de la monografia que aquí comentem: <https://www.youtube.com/watch?v=5O5QLkxapoE&t=2615s> (segons consulta a desembre de 2016)

67. Bona mostra n’és la situació a algunes universitats confessionals dels Estats Units d’Amèrica, on es poden trobar manifestos, com el que es pot llegir en el link següent, que clarament defensen el complementarisme com quelcom incompatible (i fins i tot com una reacció) amb el feminisme de la igualtat: <https://swbts.edu/about/affirmed-statements/danvers-statement/> (segons consulta a desembre de 2016). Agraïxo a Beth Alpert Nakhai que m’hagi facilitat aquest link així com diversos punts de vista sobre la relació, sovint difícil, entre feminisme i arqueologia a Israel en l’àmbit acadèmic dels Estats Units d’Amèrica. Per una anàlisi aprofundida sobre aquest particular i comentari d’alguns exemples, vegeu Alpert Nakhai, en premsa.

d'Europa no només hi ha diferència, sinó desconnexió i separació provocades sobretot per la manera en què s'han gestionat les escoles de teologia, en el cas del sud majoritàriament catòliques i gestionades per l'església, mentre que al nord d'Europa i als Estats Units bona part de les insignes facultats de Teologia es troben a les universitats públiques i laiques.<sup>68</sup>

En el cas de Catalunya, però, el fet que Teresa Forcades es formés en teologia a la universitat de Harvard (amb Schüssler Fiorenza, entre d'altres), que realitzés una estada postdoctoral a la facultat de Teologia de la Universitat Humboldt de Berlín i que fos membre del comitè executiu de la *European Society of Women in Theological Research* (com a vicepresidenta 2009-2011 i com a tesorera des de 2011)<sup>69</sup> ha fet que, tenint en compte que publica sovint en català i que en cap moment ha deixat d'impartir cursos i xerrades al nostre país, des de Catalunya es tingués accés i es donés certa difusió als debats internacionals. Bon exemple en són la publicació el 2007 de la seva breu monografia *La teologia feminista en la història* o alguns dels cursos impartits al Centre de Cultura de Dones Francesca Bonnemaison, iniciatives que clarament ultrapassen els límits de l'àmbit estrictament acadèmic.<sup>70</sup>

Pel que fa a l'àmbit més pròpiament acadèmic, cal destacar la labor que Forcades, conjuntament amb Ulrike Auga, ha dut a terme a la Universitat Humboldt de Berlín. Ambdues investigadores en aquesta col·laboració han potenciat la comunicació entre la teoria feminista, en especial els estudis *queer*, i els estudis bíblics feministes i la teologia feminista. En aquest sentit, des de l'any acadèmic 2009-2010 totes dues investigadores han impartit seminaris i xerrades d'estudis de gènere i de teologia *queer* a Berlín. Testimoni d'aquest interès de Forcades per la teoria *queer* és també el fet que aquesta ha impartit alguns seminaris sobre aquesta temàtica al Monestir de Sant Benet de Montserrat i que propicià fins i tot un encontre/entrevista amb una de les principals representants d'aquesta línia teòrica: Paul B. Preciado (abans, Beatriz Preciado).<sup>71</sup>

68. Navarro Puerto 2014, 87-89. En clar contrast, vegeu Vuola 2007, 191 sobre el cas de Finlàndia, on cap facultat o escola de teologia és gestionada per l'església.

69. A la pàgina web oficial de Teresa Forcades es pot consultar el seu currículum detallat on es poden trobar dades més precises sobre aquests càrrecs i ocupacions: <https://teresafortcades.files.wordpress.com/2012/07/cliqeu-aquc3ad.pdf> (segons consulta a desembre de 2016).

70. Vegeu per exemple la informació del curs que impartí l'any acadèmic 2015-2016 en aquest centre, un curs que hi ha impartit també en edicions anteriors: <http://labonne.org/blog/2015/09/04/cursos-teresa-forcades-2015-16/> (segons consulta a desembre de 2016).

71. Vegeu per exemple la interessant entrevista “Encarnar disidències” que Andrea Valdés realitzà a Beatriz Preciado i a Teresa Forcades i que va ser publicada al blog *Parole de Queer*



D'altra banda, Forcades ha col·laborat estretament amb el Col·lectiu de Dones en l'Església en nombroses ocasions. Aquest Col·lectiu, fundat el 1986, tenia com a objectiu principal "aconseguir la paritat en drets i deures entre homes i dones a l'Església catòlica".<sup>72</sup> Amb els anys, però, i veient les nombroses iniciatives que han dut a terme, es constata que els objectius, així com els reptes i els resultats, s'han anat eixamplant, fins al punt que el Col·lectiu fou pioner en la introducció de la formació en teologia feminista tant a la Universitat de Barcelona (curs 2006-2007) com a la Universitat de Girona (curs 2007-2008). I és que el Col·lectiu ha estat sempre molt actiu en l'organització de cursos i seminaris, atribuïnt un paper cabdal a la formació que ha permès, gràcies a algunes de les persones convidades a aquests cursos, potenciar també per aquesta via una connexió amb el que es coïa al nord d'Europa i als Estats Units que, d'altra manera, no hauria arribat a casa nostra i que, en qualsevol cas, a l'estat espanyol s'ha donat només en comptades ocasions i de manera molt aïllada.<sup>73</sup> També en aquest sentit, amb la clara voluntat d'establir i reforçar xarxes internacionals, el Col·lectiu s'encarregà de l'organització del *Second European Women's Synod*, que se celebrà a Barcelona el mes d'agost de l'any 2003. Hi assistiren un gran nombre de dones de 36 països diferents i una de les conferències convidades fou a càrrec de Forcades, de qui hem esbossat anteriorment la seva contribució a la difusió de la teologia feminista a casa nostra.<sup>74</sup>

Veiem doncs com gràcies sobretot a les integrants del Col·lectiu de Dones en l'Església i a una de les seves col·laboradores habituals, Teresa Forcades, a Catalunya s'ha donat una rica comunicació entre moviment feminista i activisme i també entre teoria feminista i estudis de gènere i estudis bíblics (feministes o no), quelcom que, en certa manera, és també excepcional. I és que en nombroses ocasions des dels estudis bíblics feministes es lamenta que la comunicació entre teoria feminista i estudis bíblics o entre feminisme activista laic i feminisme activista confessional és més minsa del que es voldria per part de les qui es dediquen als estudis bíblics feministes i les qui en tenen interès.<sup>75</sup> En aquest sentit i referint-se concretament al cas de l'estat espanyol Navarro Puerto lamenta que moltes dones feministes laiques veuen les dones teòlogues amb sospita, fins al punt que es dona

l'octubre de 2014: <http://paroledequeer.blogspot.com.es/2014/10/encarnar-disidencias-entrevista-beatriz.html> (segons consulta a desembre de 2016).

72. Tomàs i Ribes 2011, 31.

73. Navarro Puerto 2014, 92-93; Tomàs i Ribes 2011, 37-40 i 51.

74. Sobre el *Second European Women's Synod*, vegeu Navarro Puerto 2014, 93-94; Tomàs i Ribes 2011, 51-52.

75. Hekman 2017, 198-199; Navarro Puerto 2014, 89; Vuola 2007, 192.

més comunicació, en països de tradició catòlica, amb el feminisme islàmic que amb la teologia cristiana.<sup>76</sup>

Malgrat això, val a dir que a la revista *Feminist Theology* es publiquen bàsicament articles de debat teòric que estableixen diàlegs amb la teoria que es desenvolupa en els estudis de gènere, el que és un bon símptoma de cara al futur de la recerca. Cal observar, però, que algunes estudioses han denunciat que el que sovint es dona no és pas un diàleg entre feminisme, estudis de gènere i estudis bíblics, sinó més aviat la importació, per part dels estudis bíblics, de models teòrics i tendències majoritàriament acunyades en àmbits acadèmics anglosaxons.<sup>77</sup> Un exemple d'aquesta importació, tot i que en aquest cas pensem que sí s'ha aconseguit, a posteriori, establir un autèntic diàleg que ha donat suggerents fruits també en el camp dels estudis bíblics, és el d'una de les línies de recerca recents dins dels estudis de gènere: l'estudi de les masculinitats.<sup>78</sup>

Des del nostre punt de vista, aquests són passos importants per tal d'obrir vies de comunicació i de potenciar la recerca multidisciplinària, però també entenem les reticències i preocupacions que algunes investigadores feministes han mostrat en veure que algunes d'aquestes propostes tendeixen a diluir els objectius polítics primers que hem vist que han estat motors dels estudis bíblics feministes. En aquest sentit, Schüssler Fiorenza ha mostrat la seva preocupació per la possible fagocitació de la recerca feminista per part dels estudis bíblics “malestream”,<sup>79</sup> una preocupació que també s'ha fet sentir des d'altres àmbits dels estudis de gènere.<sup>80</sup> I és que com J. Cheryl Exum afirma,<sup>81</sup> “That we continue to face problems second-wave

76. Navarro Puerto 2014, 89.

77. Vegeu Vuola 2007 per reflexions sobre com es dona aquesta circulació i recepció d'idees i de tendències a Finlàndia (i a Escandinàvia en general) i a diferents països de l'Amèrica Llatina.

78. En aquest sentit cal destacar el compendi d'articles editat per Creanga / Smit (2014), pioner en el seu gènere, el de Graybill (2016), alguns dels articles inclosos a la recent compilació editada per Zsolnay (2017) i en particular la recerca duta a terme per Martí Nissinen, que té articles a tots dos volums, essent especialment útil Nissinen 2014 per una introducció als estudis bíblics de les masculinitats. Per una síntesi sobre el context en què sorgeixen aquestes propostes, vegeu Økland 2015, 270-271.

79. Schüssler Fiorenza 1996 [1992], 64-65: “Si la teoria feminista y la interpretación bíblica ya no se sitúan en el contexto del movimiento de las mujeres, sino que se dirigen a una audiencia masculina ‘científica’ y tratan primeramente de ganar su respeto, las ‘energías críticas del feminismo’ se encuentran en peligro de ser recuperadas para la ideología dominante de los estudios bíblicos. La integración de los estudios bíblicos de las mujeres en la academia traerá consigo una ‘mayor presión’ para acomodarse y para llegar a componendas, abandonando en este proceso las prioridades políticas y el interés por las personas que lo han hecho tan efectivo en el pasado”.

80. En aquest sentit vegeu, per exemple, Montón Subías / Meyer 2014, 2377.

81. Exum 2010, 7. Sobre les onades del feminisme, vegeu la secció 1.2.

feminist thought it had pretty much resolved shows how much a widespread, committed, politically engaged feminist movement is needed”. Tenint en compte la complexitat de la situació, doncs, caldrà parar atenció als moviments que es donin en els propers anys, confiant que, en qualsevol cas, la vitalitat que en aquest article hem mirat de copsar i reflectir segueixi essent ben visible i segueixi contribuint a dotar d’arguments el pensament crític, tan necessari tant dins com fora de l’acadèmia.

*Bibliografia citada*

- Abraham, S. 2009: “Strategic Essentialism in Nationalist Discourses: Sketching a Feminist Agenda in the Study of Religion”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 25, 1: 156-161.
- Alpert Nakhai, B. en premsa: “Factors Complicating the Reconstruction of Women’s Lives in Iron Age Israel (1200-587 B.C.E.)”. A S. Svård / A. Garcia-Ventura (eds.): *Studying Gender in the Ancient Near East*. Winona Lake.
- Althaus-Reid, M. 2000: *Indecent theology: theological perversions in sex, gender and politics*. London / New York.
- 2002: “Queer I Stand: Doing Feminist Theology Outside the Borders of Colonial Decency”, *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 10: 23-36.
- 2005: *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona.
- Amell, S. / Ripollès, J. / Tomàs, M. 2011: *Una història necessària. Col·lectiu de Dones en l’Església 25 anys (1986-2011)*. Barcelona.
- Auga, U. 2014: “Resistance and the Radical Social Imaginary. A Genealogy from Eastern European Dissidence to New Social Movements: Connecting the Debates between Activism and Postcolonial, Post-secular and Queer Epistemology and Theology”, *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 22: 5-30.
- Brenner, A. 2001: “Introduction”. A A. Brenner / C. Fontaine (eds.): *A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies*. London / Chicago, pp. 17-28.
- Brenner, A. / Fontaine, C. 2001: *A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies*. London / Chicago.
- Byron, G. L. / Lovelace, V. 2016: “Introduction: Methods and the Making of Womanist Biblical Hermeneutics”. A G. L. Byron / V. Lovelace (eds.): *Womanist Interpretations of the Bible: Expanding the Discourse*. Atlanta, pp. 1-18.

- Christ, C. P. / Plaskow, J. 1992: *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. San Francisco.
- 1992: “Preface to the 1992 edition”. A C. P. Christ / J. Plaskow (eds.): *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. San Francisco, pp. vii-ix.
- Cita-Malard, S. 1968: *Les femmes dans l'Église à la lumière de Vatican II*. Paris.
- Cobb, L. S. 2014: “Masculinity and Femininity”. A J. O'Brien (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*. Oxford, pp. 512-540.
- Creanga, O. / Smit, P.-B. 2014: *Biblical Masculinities Foregrounded*. Sheffield.
- Crenshaw, K. 1989: “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, *The University of Chicago Legal Forum* 1989/1: 139-167.
- De Miguel, P. 1996: *Europa con ojos de mujer. Primer Sínodo Europeo de Mujeres*. Estella.
- Exum, J. C. 2010: “Where Have All the Feminists Gone? Reflections on the Impact of Feminist Biblical Exegesis on the Scholarly Community and Women's Lives”, *Lectio Difficilior* 2/2010.
- Forcades i Vila, T. 2007: *La teologia feminista en la història*. Barcelona.
- Fumagalli, A. 2015: *La questione gender: Una sfida antropologica*. Brescia.
- 2016: *La cuestión del gender. Claves para una antropología sexual*. Santander.
- Garcia-Ventura, A. 2016: “The sex-based division of work versus intersectionality: some strategies for engendering the Ur III textile work force”. A B. Lion / C. Michel (eds.): *The Role of Women in Work and Society. Proceedings of the final Conference of the REFEMA project (Nanterre, 5-7 November 2014)*. Berlin / New York, pp. 174-192.
- Goodnick Westenholz, J. 1989: “Tamar, Qēdēšā, Qadištu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia”, *The Harvard Theological Review* 82, 3: 245-265.
- Gordon, L. 2016: “‘Intersectionality’, Socialist Feminism and Contemporary Activism: Musings by a Second-Wave Socialist Feminist”, *Gender & History* 28, 2: 340-357.
- Graybill, R. 2016: *Are We Not Men? Unstable Masculinity in the Hebrew Prophets*. Oxford.
- Guardiola-Sáenz, L. 2014: “Mujerista criticism”. A J. O'Brien (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*. Oxford, pp. 548-552.
- Hancock, A.-M. 2007: “When Multiplication Doesn't Equal Quick Addition: Examining Intersectionality as a Research Paradigm”, *Perspectives on Politics* 5, 1: 63-78.
- Haraway, D. 1988: “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, *Feminist Studies* 14, 3: 575-599.

- 1991: *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. London / New York.
- 1995: “«Género» para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra”. A D. Haraway (ed.): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, pp. 213-250.
- Harding, S. 2012: “Feminist Standpoints”. A S. N. Hesse-Biber (ed.): *Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis*. Los Angeles / London, pp. 46-64.
- Hartsock, N. 1983: “The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism”. A S. Harding / M. B. Hintikka (eds.): *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Boston, pp. 283-310.
- Hekman, S. 2017: “Feminist New Materialism and Process Theology: Beginning the Dialogue”, *Feminist Theology* 25, 2: 198-207.
- Héritier, F. 1996: *Masculin-féminin: la pensée de la différence*. Paris.
- 2002: *Masculino / femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona.
- Hill Collins, P. 2000: *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York / London.
- Jabardo Velasco, M. 2012: *Feminismos negros. Una antología*. Madrid.
- Junior, N. 2015: *An Introduction to Womanist Biblical Interpretation*. Louisville.
- Junyent, M. C. 2013: *Visibilitzar o marcar: repensar el gènere en la llengua catalana*. Barcelona.
- Louth, A. 1997: “The body in Western Catholic Christianity”. A S. Coakley (ed.): *Religion and the Body*. Cambridge, pp. 111-130.
- Maier, C. M. / Schroer, S. 2010: “10 Years of lectio difficilior”, *Lectio Difficilior* 2/2010.
- Mann, S. A. / Huffman, D. J. 2005: “The Decentering of Second Wave Feminism and the Rise of the Third Wave”, *Science & Society* 69, 1: 56-91.
- Matthews, S. 2014: “Feminist Biblical Historiography”. A E. Schüssler Fiorenza (ed.): *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century. Scholarship and Movement*. Atlanta, pp. 233-248.
- Mbuwayesango, D. R. 2014: “Feminist Biblical Studies in Africa”. A E. Schüssler Fiorenza (ed.): *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century. Scholarship and Movement*. Atlanta, pp. 71-85.
- Milne, P. J. 2001: “Toward Feminist Companionship: the Future of Feminist Biblical Studies and Feminism”. A A. Brenner / C. Fontaine (eds.): *A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies*. London / Chicago, pp. 39-60.
- Montón Subías, S. / Meyer, W. 2014: “Engendered Archaeologies”. A C. Smith (ed.): *Encyclopedia of Global Archaeology*. New York, pp. 2372-2381.

- Mulder, A.-C. / van Dijk, M. / Berlis, A. 2013: “A Genealogy from Eastern European Dissidence to New Social Movements: Connecting the Debates between Activism and Postcolonial, Post-secular and Queer Epistemology and Theology”, *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 21: 99-117.
- Navarro Puerto, M. 2014: “Intercultural Mapping of Feminist Biblical Studies: Southern Europe”. A E. Schüssler Fiorenza (ed.): *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century. Scholarship and Movement*. Atlanta, pp. 87-104.
- Nissinen, M. 2014: “Biblical Masculinities: Musings on Theory and Agenda”. A O. Creanga / P.-B. Smit (eds.): *Biblical Masculinities Foregrounded*. Sheffield, pp. 271-285.
- O’Brien, J. 2014: *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*. Oxford.
- Økland, J. 2014: “Facilitating Speech and Discourse: Biblical Interpretation and the Emergence of a Concept of Gender Equality”, *Journal of the Bible and its Reception* 1, 2: 209-235.
- 2015: “Feminist readings of the Bible”. A J. Riches (ed.): *The New Cambridge History of the Bible, vol. 4. From 1750 to the Present*. Cambridge, pp. 261-272.
- Plaskow, J. 1992: “The Coming of Lilith: Toward a Feminist Theology “. A C. P. Christ / J. Plaskow (eds.): *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. San Francisco, pp. 198-209.
- 2008: “Embodiment, Elimination, and the Role of Toilets in Struggles for Social Justice”, *CrossCurrents* 58, 1: 51-64.
- 2014: “Movement and Emerging Scholarship: Feminist Biblical Scholarship in the 1970s in the United States”. A E. Schüssler Fiorenza (ed.): *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century. Scholarship and Movement*. Atlanta, pp. 21-34.
- Reinhartz, A. 2001: “Feminist Criticism and Biblical Studies on the Verge of the Twenty-First Century”. A A. Brenner / C. Fontaine (eds.): *Toward Feminist Companionship: the Future of Feminist Biblical Studies and Feminism*. London / Chicago, pp. 30-38.
- Saiving, V. 1992: “The Human Situation: a Feminine View”. A C. P. Christ / J. Plaskow (eds.): *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. San Francisco, pp. 25-42.
- Sanahuja Yll, M. E. 2002: *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria*. Valencia.
- Sawyer, D. F. 2014: “Gender”. A J. O’Brien (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*. Oxford, pp. 264-273.

- Scholz, S. 2013-2016: *Feminist Interpretation of the Hebrew Bible in Retrospect*. Sheffield.
- 2014: “«Stirring Up Vital Energies»: Feminist Biblical Studies in North America (1980s–2000s)”. A E. Schüssler Fiorenza (ed.): *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century. Scholarship and Movement*. Atlanta, pp. 53-70.
- Schüssler Fiorenza, E. 1988: “The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship”, *Journal of Biblical Literature* 107, 1: 3-17.
- 1992: *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston.
- 1996: *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*. Madrid.
- 2011: *Recorriendo los caminos de la sabiduría. Una interpretación feminista de la Biblia. XIII Jornadas Mujeres y Teología*. Guatemala.
- 2014: *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century. Scholarship and Movement*. Atlanta.
- Scott, J. W. 2011: *The Fantasy of Feminist History*. Durham / London.
- Stavropoulou, F. / Nissinen, M. 2013: *Body and Religion (= Hebrew Bible and Ancient Israel 4)*. Tübingen.
- Tamez, E. 2014: “Feminist Biblical Studies in Latin America and the Caribbean”. A E. Schüssler Fiorenza (ed.): *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century. Scholarship and Movement*. Atlanta, pp. 35-52.
- Thornton Dill, B. / Kohlman, M. H. 2012: “Intersectionality. A Transformative Paradigm in Feminist Theory and Social Justice”. A S. N. Hesse-Biber (ed.): *Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis*. Los Angeles / London, pp. 154-174.
- Tomàs i Ribes, M. 2011: “Història del Col·lectiu de Dones en l'Església”. A S. Amell / J. Ripollès / M. Tomàs (eds.): *Una història necessària. Col·lectiu de Dones en l'Església 25 anys (1986-2011)*. Barcelona, pp. 27-57.
- Tringham, R. 1991: “Households with Faces: the Challenge of Gender in Prehistoric Architectural Remains”. A J. M. Gero / M. W. Conkey (eds.): *Engendering Archaeology*. Oxford, pp. 93-131.
- 1999: “Casas con caras: el reto del género en los restos arquitectónicos prehistóricos”. A L. Colomer / P. González Marcén / S. Montón / M. Picazo (eds.): *Arqueología y teoría feminista*. Barcelona, pp. 97-140.
- Valdés, A. 2014: “Encarnar disidencias, entrevista a Beatriz Preciado y Teresa Forcades”, *Parole de Queer* <http://paroledequeer.blogspot.com.es/2014/10/encarnar-disidencias-entrevista-beatriz.html> (segons consulta a desembre de 2016)

- Von Kellenbach, K. 2001: “Overcoming the Teaching of Contempt”. A A. Brenner / C. Fontaine (eds.): *A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies*. London / Chicago, pp. 190-202.
- Vuola, E. 2007: “Study of Religion and Feminist Theory: Dialogue or Silence?”, *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 15: 189-197.
- Walsh, M.-P. 1999: *Feminism and Christian Tradition: An Annotated Bibliography and Critical Introduction to the Literature*. Westport / London.
- Zsolnay, I. 2017: *Being a Man. Negotiating ancient constructs of masculinity*. London / New York.



## L'antisemitisme en els manuals escolars durant el primer franquisme (1936-1956)

*Ariadna Martínez / Jordi Cortadella* – Universitat Autònoma de Barcelona

El present article parteix d'una pregunta inicial: com es va tractar la “qüestió jueva” en els manuals d'Història d'Espanya de la primera etapa del règim franquista (1936-1953)? Més concretament, volem analitzar com aquests manuals van explicar l'expulsió dels jueus en temps dels Reis Catòlics, sens dubte l'episodi més traumàtic i transcendent per la història del judaisme peninsular i que, en principi, hauríem de suposar que tot manual d'Història d'Espanya ha de tractar d'una manera o altra.<sup>1</sup>

Un cop acabada la Guerra Civil, Espanya es convertí en una gran presó, dividida entre vencedors i vençuts. Els primers van dedicar tots els seus esforços a la construcció del “Nuevo Estado”, mentre els segons amb prou feines sobreviuen i intentaven escapar de la repressió. L'Espanya de 1939 era una nació pobre, destruïda i abatuda, immersa en una autarquia econòmica, de subsistència i rural, que condicionà i afectà totes i cada una de capes socials, tot i que amb diferent intensitat. En conseqüència, el Nou Règim necessitava organitzar un sistema educatiu que respongués a la necessitat de reforçar la ideologia de la coalició vencedora i reparés

1. Sobre l'antisemitisme en general durant el franquisme, vegis Rodríguez-Jiménez 2007. Sobre els manuals escolars durant el franquisme, vegis per exemple López 2001; Villaláin 2002; Castillejo 2008; Balaguer 2012.

el trencament social produït per la guerra. El gruix de les mesures de reforma del sistema educatiu es van prendre el 1939, però ja s'havien començat a idear amb el cop d'Estat del 18 de juliol de 1936. En plena guerra es creà la Comisión de Cultura y Enseñanza, presidida pel monàrquic tradicionalista José María Pemán.<sup>2</sup> Així doncs, la primera dècada del Règim va significar, en termes educatius, la implantació d'un model construït sobre les runes de l'escola republicana. Un model que va sistematitzar la legislació educativa del període bèl·lic i la va implantar en l'escola franquista en base a dos pilars: Déu i Pàtria.<sup>3</sup>

L'escola de la postguerra va patir l'abandonament per part dels poders públics, que van traspasar a mans de Falange i de l'Església bona part de la seva gestió material i ideològica.<sup>4</sup> Es tractava d'una escola que reflectia el silenci, la por i la disciplina que el bàndol vencedor volia estendre a tots els racons de l'espectre social. D'entrada, el professorat, acusat de ser el responsable d'abocar la joventut espanyola a la misèria espiritual, va haver de passar per un rigorós procés de depuració. A continuació, es van modificar els plans d'estudi, i es van redactar nous llibres de text per garantir l'omnipresència dels valors i símbols franquistes.

Això va fer que, en els manuals de primària i secundària, l'ensenyament de la Història s'omplís de tòpics i d'interpretacions interessades i manipulades segons l'adoctrinament ideològic i les vicissituds de la Segona Guerra Mundial. Des de 1936 fins a 1943, el règim franquista va posicionar-se a favor dels seus correligionaris feixistes però, després de la victòria soviètica a la batalla de Stalingrad (2 de febrer de 1943), el govern espanyol canvià d'estratègia i s'amagà sota una falsa neutralitat per tal d'assegurar la seva supervivència. Aquest gir polític també es va apreciar en els manuals d'Història i, més concretament, en el tractament del poble jueu, com veurem més endavant.

La Història que s'ensenyava a les aules franquistes era un reguitzell d'herois i màrtirs encabits dins de discursos patriòtic-nacionalistes que volien transmetre una idea de sacrifici i servei a la Pàtria per tal d'acabar amb qualsevol mena de dissidència.<sup>5</sup> S'esmerçava un gran esforç en caracteritzar els enemics racials de la pàtria, els anti-espanyols, per tal d'adoctrinar i construir un identitat excoent que reforcés els valors suposadament "naturals i genuïns" de la nació espanyola: "Una,

2. Ortiz 1996, 360-365.

3. Marquès 1993, 17-18. Sobre l'escola franquista vegis també Valls 1984; Sarabia 1993; Moreno 1999; Egea 2010; Ferraz 2010; Esteban, Izquierdo 2014.

4. Es calcula que al 1940 hi havia una taxa d'alfabetització del 15 % entre els espanyols de 10 i 35 anys (González Duro 2003, 235).

5. Sancho 2003, 22.

grande y libre”. Una història, al cap i a la fi, al servei polític i ideològic dels vencedors.

Per exemple, segons el *Manual de Historia de España* publicat per l’Instituto de España<sup>6</sup> el 1939, la vida d’Espanya havia estat com un drama dividit en tres actes. En el primer, Espanya s’hauria fet a ella mateixa i havia aconseguit formar una Pàtria, superant les seves divisions interiors i les invasions foranes. Aquest acte hauria durat fins als Reis Catòlics. En el segon, aquesta unitat ja forta i segura de sí mateixa, s’estendria pel món i es convertiria en grandesa. Espanya descobria Amèrica, dominava en gran part d’Europa i aconseguia un Imperi. Era l’època dels segles XVI i XVII, és a dir els «segles d’or». En el tercer, Espanya hauria de defensar aquesta unitat i grandesa que havia aconseguit, contra tots els enemics que l’atacaven. Era l’època dels segles XVIII, XIX, XX. Espanya havia d’acabar de lluitar contra la revolució religiosa, amb la qual ja s’havia enfrontat en l’època anterior; després contra la revolució política, i per fi, contra la revolució social.<sup>7</sup>

Aquests serien, per tant, els tres actes del drama d’Espanya. En el primer, Espanya aconseguiria la seva unitat; en el segon, afirmaria la seva grandesa; en el tercer, defensaria la seva llibertat. Per tant, en el present, Espanya recolliria el resultat d’aquests tres grans esforços de la seva Història, esdevenint “Una, Grande y Libre”.

### 1. Orígens ideològics de l’escola franquista

El primer d’abril de 1939 es materialitzà la victòria sobre els “descreídos, ateos, agnósticos y materialistas”.<sup>8</sup> Com si d’una creuada es tractés, la victòria venia a representar el triomf del bé sobre el mal, en la qual la religió servia com a força legitimadora de la nova situació.

Podem situar l’origen administratiu de l’escola franquista en el cop d’Estat de 18 de juliol del 1936. Des de l’inici de la guerra fins a la fi del Règim funcionà un discurs ideològic que barrejava conservadorisme corporativista, catolicisme ortodox, nacionalisme excloent i feixisme. Cal definir l’escola franquista a partir del seu caràcter negativista, anti-comunista, anti-lliberalista, i contrari a la modernitat en general; amb una clara intenció de destruir les arrels del model educatiu republicà, focalitzat en la crítica a la *Institución Libre de Enseñanza*. Era un retorn a l’oposició entre modernitat i tradició, il·lustració i reacció, lliberals i carlistes, laï-

6. Sobre l’Instituto de España vegis Peña González 2008.

7. Instituto de España 1939b, 8-9.

8. García / Ruiz Carnicer 2001, 106.

cisme i religió. L'Església es presentà a ella mateixa com l'única força social capacitada i políticament legitimada per assumir la funció re-educativa, establint d'aquesta manera la subsidiarietat de l'Estat en matèria d'educació. En la primera etapa franquista s'imposà un model ideològic tradicionalista basat en referents com: Donoso Cortés, Balmes, Vázquez de Mella y Menéndez Pelayo, tot ells reelaborats per Ramiro Maeztu i el grup d'*Acción Española*.<sup>9</sup>

La intervenció de l'Església va ser el pilar fonamental del control ideològic d'aquesta primera etapa, i mitjançant la implantació del principi de subsidiarietat de l'Estat –com dèiem abans–, es concedí la primacia de l'Església catòlica en matèria educativa.<sup>10</sup> Sorgí així una nova escola pública al servei de l'ultranacionalisme, basada en l'adhesió moral al “Caudillo” com a personificació del nou Estat. Així fou com, Pàtria i Déu es convertiren en els dos pilars sobre els quals s'edificà l'escola franquista.<sup>11</sup> La que es pot qualificar com a “santíssima dualitat” (religió i patriotisme), acompanyava l'alumne dins i fora de les aules, realitzant un adoctrinament constant tant en l'àmbit privat com públic. Exaltació dels valors de la nova Espanya –disciplina, sacrifici– que s'interioritzen mitjançant cançons, himnes, jures de bandera i altres actes simbòlics.

En tot moment l'Estat anava emetent legislació i pautes clares per tal que el professor difongués l'estricta adoctrinament als seus alumnes. Una de les principals tasques de les que es va encarregar el Règim franquista va ser l'elaboració de material escolar, tant de les escoles privades com públiques. Alhora, cal remarcar que no tan sols es controlava el contingut que s'ensenyava a l'educació primària i secundària, és a dir, l'obligatòria, sinó que el control també s'estenia a l'àmbit universitari i formació professional.<sup>12</sup>

## 2. Repressió i depuració de docents durant i després de la Guerra Civil (1936-1946)

Cal inscriure el procés de depuració de professorat dins d'un altre de caràcter més ampli: la repressió patida pel bàndol republicà per part del nou Estat, que es va

9. Monés 1981, 150.

10. Morente Valero 1997, 164.

11. Segons Jose Antonio Primo de Rivera: “Nuestro movimiento incorpora el sentido católico –de gloriosa tradición y predominante en España– a la construcción nacional. La Iglesia y el Estado concordarán sus facultades respectivas, sin que se admita intromisión o actividad alguna que menoscabe la dignidad del Estado o la integridad nacional”. Punt número vint-i-cinc del Programa de Falange (ABC, divendres 30 de novembre de 1934, 32-34).

12. Monés 1981, 79.

allargar fins molt després de finalitzada la guerra.<sup>13</sup> Després del cop d'estat, a la zona republicana es va separar de l'administració pública a tots aquells que s'haguessin significat per recolzar els revoltats. Altrament, en la zona on havia triomfa la insurrecció, el procés de depuració tenia com a objectiu impedir que gent que no fos afí al "Movimiento Nacional" pogués seguir exercint la seva professió o cooperant en la reconstrucció del nou Estat. Amb la victòria dels insurrectes l'any 1939 es va iniciar un procés que partia del principi que tots els docents eren sospitosos de ser "rojos, comunistas o masones" i el seu deure era demostrar que eren innocents. Així, cada cop que "s'alliberava" una ciutat o un poble, s'iniciava una "cacera de bruixes" de mestres i professors acusats d'haver pervertit la joventut amb idees de la *Institución Libre de Enseñanza*.<sup>14</sup>

Tot i que la depuració de docents va ser un fenomen que es donà en ambdós bàndols, hi van haver importants diferències. Mentre que la zona republicana la depuració de docents s'emmarcava dins del conjunt dels funcionaris públics, a la zona revoltada els mestres van ser jutjats més durament al ser considerats els responsables directes d'entregar Espanya a la "marea roja internacional". Més greu encara: a les zones rurals la figura del mestre va ser vista per les classes dominants-conservadores com l'única capaç de subvertir l'ordre tradicional i això va fer que la repressió contra ell fos encara molt més violenta, sistemàtica i vigilada.

Acabada la guerra, es va completar definitivament el panorama repressiu del franquisme amb tres grans reformes: la *Ley de Responsabilidades Políticas* del 9 de febrer de 1939; la *Ley de Depuración de Funcionarios* del 10 de febrer de 1939; i, la *Ley de Represión de la Masonería y el Comunismo* de l'1 de març de 1940. La publicació d'aquestes lleis va suposar reobrir processos judicials ja finalitzats per les comissions i, per tant, tornar a patir els expedients sancionadors. Aquestes comissions de depuració van seguir vigents fins a principis dels anys quaranta.<sup>15</sup> Les propostes de sanció es sustentaven sobre dos punts: la pròpia declaració del docent sobre el qüestionari que li feia la Comissió, complementada amb quatre informes de persones diferents sobre l'individu objecte de depuració.<sup>16</sup> En general, els informants eren l'alcalde, el guàrdia civil, el sacerdot i una altra persona de solvència

13. Marquès 1993, 18.

14. La depuració també requeia sobre els alumnes de magisteri i les biblioteques escolars (De Puellas 1999, 304).

15. Morente 1997, 170-182.

16. Les diferents sancions que podien aplicar eren: inhabilitació de docència, suspensió de sou, trasllat de comunitat i jubilació forçada. Aquestes van ser copiades de l'expedient sancionador de les autoritats republicanes (Morente 1997, 189-194).

ideològica reconeguda, tots ells procedents de la localitat on havia ensenyat el mestre.<sup>17</sup>

Per últim, respecte al tema de les xifres sobre la depuració de docents, existeixen nombroses monografies disperses sobre localitats, comarques i províncies. A grosso modo, de 20.000 expedientats analitzats, el 75 % es van retornar al càrrec i el 25% van rebre algun tipus de sanció.<sup>18</sup>

### 3. La victòria educativa del nacional-catolicisme

Acabada l'activitat als fronts de batalla, en el terreny educatiu s'havia d'emprendre la tasca de construcció d'una nova escola que respongués a les necessitats del "Nuevo Estado". Tal i com s'ha comentat anteriorment, dos sectors van pugnar per dirigir i controlar l'escola franquista: d'una banda, Falange, amb un discurs estatitzant en el qual la religió catòlica era un mitjà per reforçar la construcció de la nació espanyola; de l'altre, l'Església, amb un discurs tradicionalista i conservador pel qual la principal meta vital era la "salvació de l'ànima".

La proposta del partit feixista espanyol era la implantació de la corrent més conservadora de les teories educatives, però sense cap novetat aparent. Falange entenia l'educació com una via d'orientació estatista segons la qual es reservava a l'Estat una funció preeminent: "Es misión esencialmente del Estado, mediante una disciplina rigurosa de la educación, conseguir un espíritu nacional fuerte y unido e instalar en el alma de las futuras generaciones la alegría y el orgullo de la Patria".<sup>19</sup>

En aquest panorama ideològic, l'Església es configurà com un element natural i intemporal de la societat espanyola amb dret a intervenir en el sistema educatiu.<sup>20</sup> Per tant, la missió de Falange d'assumir el control de l'educació era vista com una amenaça a l'Església, en la mesura en que impedia el seu objectiu d'adoctrinar als joves en els principis de la fe catòlica.<sup>21</sup>

17. Marquès 1993, 26.

18. Moreno Burriel 2003, 418.

19. Punt vint-i-tres del programa de Falange (ABC, divendres 30 de novembre de 1934, 32-34).

20. "La misión de la educación toca, ante todo y sobre todo en primer lugar a la Iglesia y a la familia, y les toca por derecho natural y divino, y, por tanto, de manera inderrogable, ineluctable e insubrogable". Frase del Sant Pare Pius XI recollida al Codi Canònic al canon 1.113 (Mayordomo Pérez 1990, 347).

21. "Claro es que al Estado le corresponde, en cierta medida, la misión educadora, en orden a la promoción del bien común temporal, que es su fin propio, pero su función no es otra que la protección de los derechos de la familia y la Iglesia en la educación de los jóvenes, salvo la específica educación patriótica." *Ecclesia* número 23, 1941, 3-4. Citado por Mayordomo Pérez 1990, 348.

A principis dels anys quaranta, quan el feixisme europeu portava les de guanyar a nivell bèl·lic, Falange es trobà en el punt més àlgid d'influència. No obstant, a mesura que la guerra es decantà cap al bàndol aliat, la situació de Falange es debilità. Alhora, problemes interns del moviment nacional-sindicalista acceleraren la seva pèrdua de poder decisorí. En aquest aspecte, l'entrada d'afiliats conservadors tradicionalistes i catòlics van fer perdre força als postulats originals del feixisme més radical. Val a dir, també, que Falange no va fer cap aportació pedagògica rellevant ni els afiliats del partit tenien una preparació suficient per tal de situar-se als llocs claus de les universitats i l'administració educativa.

La pugna pel control de l'educació entre Falange i Església va continuar fins l'any 1945 però, abans, es van lliurar batalles parcials com el control del Batxillerat Universitari, el 1938, que es decantà de la part de l'Església, en un moment en el que el bàndol franquista estava més preocupat en vèncer al front de batalla que en les aules. No obstant, a partir d'aleshores Falange va tenir clar que no podia perdre el control de cap altra etapa educativa si volia jugar algun paper rellevant en la formació de la joventut espanyola.

Un cop acabada la guerra civil, la situació política i bèl·lica internacional afavorí clarament la situació de Falange pel control de l'educació.<sup>22</sup> L'Alemanya nazi guanyava a tots els fronts i era una forta aliada de la causa per a la “liberación del Nuevo Estado español”. No obstant, l'any 1943 els esdeveniments van canviar de rumb i el Règim franquista es veié obligat a cercar la legitimitació del Vaticà. Degut a aquest fet, al juliol de 1945 l'Església aconseguí la victòria definitiva sobre el sistema educatiu espanyol amb la *Ley de Enseñanza Primaria*.<sup>23</sup>

Degut a la pèrdua de control de l'ensenyament primari, Falange va decidir apoderar-se de l'adoctrinament a la Universitat, ja que l'etapa secundària obligatòria no interessava degut als mecanismes de domini que havia establert l'Estat: depuració del cos docent, reelaboració de llibres de text, etc. A la Universitat, l'*Opus Dei* i la *Asociación Católica Nacional de Propagandistas* van cobrir un alt percentatge de les places vacants de professors universitaris que havien quedat lliures després de la guerra civil –assassinats o exiliats– i la posterior depuració.<sup>24</sup> D'aquesta manera, Falange va quedar reclosa en poques places i la seva única opció va ser exercir el control indirecte sobre professors i l'alumnes mitjançant dife-

22. Ruiz Carnicer 1996, 41.

23. La *Ley de Enseñanza Primaria* va ser presentada el 17 de juliol de 1945, i publicada el 18, en commemoració al cop d'Estat de 1936.

24. Peiró / Pasamar 2002, 18.

rents associacions professionals i sindicats com el *Servicio Español de Profesorado* o el *Servicio Español de Magisterio* (SEM) pels docents de primària.<sup>25</sup>

Tot i que Falange no va admetre mai la victòria clara de l'Església en el terreny educatiu i el principi de subsidiarietat de l'Estat en matèria d'educació,<sup>26</sup> el cert és que es van crear milers d'escoles religioses, l'assignatura de religió va esdevenir obligatòria, l'estament eclesiàstic supervisava la totalitat dels llibres de text així com la moral i costums del professorat, i el crucifix presidia totes les aules al costat dels retrats de Franco i José Antonio.

#### 4. La qüestió jueva

Els primers anys del franquisme es van caracteritzar per una gran abundància de representacions de "l'altre" (l'enemic estranger), element clau de la retòrica franquista durant les dècades dels anys quaranta i cinquanta. La construcció del "Nuevo Estado" es trobava en una fase molt primerenca i el govern advertia els espanyols del perill dels "enemics de la pàtria" que obligava a viure a la població en un estat d'alerta i vigilància permanent. Una política d'inclusió i d'exclusió que proclamava quins havien de ser els valors i les peculiaritats del bon espanyol i advertia dels seus contraris. Mentre es definia la figura de "l'altre", alhora es dibuixava la imatge del "nosaltres". Sota la por de l'amenaça externa s'apel·lava a una imaginària unitat ancestral.

Els llibres de text escolars i, més concretament, els manuals d'Història d'Espanya, quan tractaven la figura de "l'altre", no només ho feien referint-se al present sinó sobretot al passat. Descriuen i dibuixaven, doncs, als enemics històrics de la nació espanyola i, d'aquesta manera, justificaven i glorificaven accions passades i presents.

Acabada la guerra civil, la repressió i la crisi econòmica del país van influir poderosament en la confecció dels manuals escolars franquista. El règim sotmeté a una estricta depuració els llibres de text de la Segona República, similar a la que s'havia dut a terme amb els docents. El resultat, pel que fa als manuals d'Història, va ser una mena de pamflets patriòtics a la major glòria del Règim i de l'Església tradicionalista. La representació de "l'altre" es feia en base a dos enfocaments: se'l mostrava o bé derrotat i vençut per "nosaltres", o bé com un combatent ferotge i salvatge, èticament i moralment inferior, que amenaçava la integritat de la nació. Així doncs, trobem tres tipologies diferents d'enemics: el polític, el racial i el reli-

25. Ruiz Carnicer 1996, 45.

26. La tensió entre l'Església i els sectors anticlericals de Falange va continuar patent fins al final del Règim (Monés 1981, 151).



giós. En aquest aspecte, el poble jueu era vist no només com un enemic racial sinó, sobretot, com un adversari religiós, pel fet de representar una creença diferent al cristianisme i especialment per la seva condició de deïcida.

Des del segle XIX, amb la creació dels estats nacionals i el nacionalisme com a corrent de pensament i d'organització política, començà a sorgir la figura de l'anti-patriota, de l'altre que viu entre nosaltres, tractat i combatut com a un enemic de la nació. És el moment en el que es creà una forta identitat del grup nacional mitjançant l'exaltació de costums, comportaments, llengua i característiques físiques pròpies i excloents, legitimades a través d'una història ancestral. La nació es concebuda així com un ens immaterial i intemporal, un *Volksgeist*, que reviu en els individus que formen la nació en cada moment històric.

L'Estat espanyol del segle XIX entrà en la dinàmica del nacionalisme europeu i també combaté a aquest enemic interior, que es confonia entre la població espanyola amb l'únic objectiu d'extirpar l'essència de la pàtria. Era un enemic racial i religiós que amenaçava l'Estat i atemptava contra el tradicionalisme, el catolicisme i la idea d'Imperi. Una d'aquestes comunitats que històricament hauria fet trontollar la integritat de la nació espanyola, pel simple fet de ser diferent, fou la comunitat jueva.

Contra aquesta idea, en el mateix segle XIX, i en defensa de les comunitats jueves en la història d'Epanya, ja s'havien alçat veus poderoses com la de José Amador de los Ríos, autor d'una monumental *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal* (Madrid, 1875-1876). Una història de les comunitat jueves hispàniques des de la llegendària vinguda dels jueus a Península en temps del rei Salomó (les naus de Tarsis), sinó abans, fins a l'edicte d'expulsió dels Reis Catòlics el 1492 i els seus efectes a Portugal. La introducció d'Amador de los Ríos és prou explícita pel que fa a la importància dels jueus i la cultura jueva per a la Història d'Epanya:

Difícil será abrir la historia de la Península Ibérica, ya civil, ya política, ya religiosa, ora científica, ora literariamente considerada, sin tropezar en cada página con algún hecho o nombre memorable, relativo a la nación hebrea, ha cerca de dos mil años errante y dispersa en medio de las demás generaciones.<sup>27</sup>

Per altra banda, Amador de los Ríos dóna una clara relació dels càrrecs imputats històricament als jueus peninsulars: 1) Proselitisme; 2) Profanació del santíssim sagrament; 3) Blasfèmies contra Déu i la Verge; 4) Irreverències durant la Setmana Santa; 5) Enverinar el santíssim sagrament; 6) Crucificar i beure la sang

27. Amador de los Ríos 1875, 1.

de nens cristians en Divendres Sant; 7) Crueltats amb els seus propis fills si aquests imitaven els nens cristians; 8) Exercir la medicina, cirurgia o farmàcia, enverinar els seus pacients cristians; 9) Exercir la usura per fer caure en la misèria els cristians; 10) Com a recaptadors de les rendes reials, gaudir maltractant i vexant els cristians; 11) Maleir diàriament els cristians; 12) Com a conversos, entrar en les ordres religioses o fer-se capellans per profanar lliurament els sagraments; 13) Introduir-se en les famílies més nobles de Castella, Aragó i Portugal, així com en les principals dignitats de l'Església, Universitats i Col·legis Majors per a perjudicar els cristians; 14) Per amagar la seva iniquitat, havien usurpat els cognoms més il·lustres de tots els regnes d'Espanya; 15) No mantenir els juraments; 16) Exercir només oficis vils; 17) Pesar sobre ells dotze malediccions, cada una per les dotze tribus d'Israel, que els perseguirien fins a la fi dels temps; 18) Els jueus descendents dels responsables de la mort de Jesús, al néixer portaven la mà dreta tacada de sang i enganxada al cap en senyal del deïcidi.<sup>28</sup>

Davant d'aquesta llarga llista de malvestats, no ens ha d'estranyar que per a Marcelino Menéndez Pelayo, un dels màxims representants del pensament tradicionalista de finals del segle XIX, la presència jueva fos molt perniciosa per a la nació espanyola. Per exemple, Menéndez Pelayo assenyala que, en el segle XV, els conversos havien barrejat la seva sang amb la de nobilíssimes famílies de Castella i Aragó, i aquest era –segons ell– un fenomen social de singular transcendència, que molt temps després produí una reacció espantosa, una “lluita de races” que ell qualifica de repugnant, causa principal de la decadència espanyola del segle XVII.<sup>29</sup> En aquest sentit –continua dient–, l'edicte d'expulsió dels jueus (31 de març de 1492), fundat, sobretot, en el mal que resultava del contacte entre hebreus i cristians, va venir a resoldre en part les persecucions i matances de jueus. Per a Menéndez Pelayo, l'edicte hauria estat necessari per salvar aquella raça infeliç (*sic*) de la continuïtat i ferotge amenaça dels tumults populars, perquè, qui s'oposa al sentiment de tot un poble? Excitades les passions fins al màxim grau, qui hagués pogut impedir que es repetissin les matances? La decisió, doncs, dels Reis Catòlics no hauria estat ni bona ni dolenta; era l'única que es podia prendre, el compliment d'una llei històrica.<sup>30</sup>

28. Amador de los Ríos 1875, 20-23.

29. Menéndez Pelayo 1956, 638-639.

30. Menéndez Pelayo 1956, 642.

### 5. *L'expulsió dels jueus en els manuals franquistes*

Els manuals franquistes van reprendre la retòrica i els arguments anti-jueus del pensament tradicionalista però adaptat a les circumstàncies del moment. D'entrada, el 1939, en el *Manual de Historia de España (primer grado)* publicat a Santander per l'Instituto de España se'ns diu que, mentre Colom preparava el seu viatge, els Reis Catòlics s'ocupaven d'altres assumptes importants, com “el problema de los judíos que vivían en España desde hacía siglos”.<sup>31</sup> Fixem-nos que, en negar als jueus la condició de naturals del país, malgrat reconèixer la seva permanència de segles, se'ls converteix en un element aliè a l'essència d'Espanya. Per tant, la condició d'espanyol no la donava la residència secular sinó quelcom altre, més eteri, com el caràcter o les creences. Eren la seva condició religiosa de jueus i les seves costums les que els feien forans i, en conseqüència, enemics. Però, on residia el “problema jueu”? Doncs, com diu aquest manual, en que els jueus es dedicaven especialment al comerç i a la usura, i en secret tractaven de propagar la seva falsa religió. És a dir, atemptar contra la unitat religiosa era anti-patriòtic.

En el manual del segon grau, també de 1939 i del mateix Instituto de España, s'aclareix que els jueus van ser expulsats perquè eren un perill, doncs formaven una nació dins d'una altra i conspiraven contra ella:

Los enemigos de España han atacado mucho a los Reyes Católicos por esta medida, acusándoles de fanáticos e intolerantes. Los que esto dicen se olvidan de que los judíos eran en España verdaderos espías y conspiradores políticos, que vivían en amistad con los moros y en callada esperanza de los turcos.<sup>32</sup>

Reforça aquesta idea de l'enemic interior dient que els jueus estaven organitzats en veritables societats secretes d'intriga i conspiració, i que en aquestes societats s'havien preparat crims horribles, com el martiri del nen de La Guàrdia, un tòpic de la literatura anti-jueva segons el qual uns malèvols jueus d'aquest poblet proper de Toledo havien azotat, coronat d'espines i crucificat un nen cristià, reproduint la passió de Crist. L'exemple no era aliè al fet que el manual anava adreçat a nens de 7 a 12 anys.

Aquest lligam de la “qüestió jueva” amb la unitat nacional també el trobem en els manuals escolars catòlics de caràcter més tradicionalista com el del pare jesuïta

31. Instituto de España 1939a, 45.

32. Instituto de España 1939b, 134.

Ramón Ruiz Amado.<sup>33</sup> En el seu *Compendio de Historia de España*, publicat per primera vegada el 1918 i que en 1942 arribà a la dinovena reedició, Ruiz Amado recull un seguit de tòpics anti-jueus per explicar l'odi popular que patien. Entre d'altres, les comunitats jueves hispàniques serien responsables d'haver ajudat traïdorament a la invasió dels àrabs “de raza semítica como ellos y más tolerantes con su supersticioso culto”,<sup>34</sup> de practicar la usura i de viure en barris propis (Juderías) apartats de la resta de la població. Fixem-nos però que, malgrat tot, en determinats moments haurien gaudit de la protecció reial, servint-se d'ells com a prestadors i experts en finances públiques. Aquestes causes haurien produït en diverses èpoques terribles matances de jueus, a què es lliurava el poble, tot i que:

La Iglesia nunca dejó de condenar estas atrocidades, y procuraba por su parte la conversión de los judíos por medio de las predicaciones, en que se distinguió San Vicente Ferrer, quien convirtió a muchos de ellos. (...) Pero no dejaban de ser los israelitas un elemento extraño en la sociedad española, y un continuo peligro, por su proselitismo, con que procuraban pervertir a los cristianos, abusando para ello de su riqueza e influjo.<sup>35</sup>

Per això, acabada la Reconquesta, els Reis Catòlics, per obtenir la unitat moral, sense la qual –diu Ruiz Amado– és de poca estima i solidesa la unitat política, van decretar l'expulsió del Regne de tots els jueus no convertits, al·legant el mal que resultava de la seva comunicació habitual amb els cristians.

Pel franquisme més tradicionalista, els jueus segueixen sent l'enemic intern, odiats pel poble; enemic, però, que en determinats moments va gaudir de la protecció reial, i que l'Església va intentar convertir per a integrar-los en la “unitat moral”. És a dir, els jueus eren enemics de la nació espanyola perquè eren enemics del cristianisme, i el tradicionalisme no entenia l'existència d'una nació espanyola no cristiana.

Sota aquests paràmetres, en principi era evident que després de la Segona Guerra Mundial la “qüestió jueva” no es podia seguir plantejant de la mateixa manera en els manuals escolars. Però els canvis no van ser ni tan immediats ni tan necessaris per a tothom com es podria pensar. Tant és així que al 1954, en una assignatura carregada d'ideologia com era *Formación del espíritu nacional* (FEN), obligatòria en el batxillerat franquista fins al 1970, encara hi trobem arguments

33. Sobre la figura de R. Ruiz Amado (Castelló d'Empúries 1861-Barcelona 1934) vegis De Urmeneta 1964; Sanz de Diego 1994; Sanz Ponce 2009.

34. Ruiz Amado 1942, 41.

35. Ruiz Amado 1942, 110.

anti-jueus del tipus que en temps dels visigots, Recaredo i Sant Isidoro van cometre el terrible error polític de no unificar totalment el nou estat que acabaven de crear en el III Concili Toledano (anys 589). En ell haurien quedat enquistats els gèrmens de totes les rebel·lies, traïcions i separatismes personificats en la raça jueva. Impermeables a tota influència religiosa i enemics de cristians i de musulmans –lle-gim en aquest manual de FEN–, els jueus només treballaven en profit de la seva raça i, per això, sempre mantenien bona amistat amb tots aquells que podien ajudar-los.

L'autor d'aquestes afirmacions tan extemporànies era Aurelio Rodríguez Sospedra, oficial instructor del Frente de Juventudes i cap de la Secció Provincial d'Ensenyament de València. Afegia que, en temps de Sisebut (rei visigot del Regne de Toledo, entre el 612 i el 621), ja es va veure clarament el perill jueu i, per això, aquest rei va dictar una llei expulsant tots els que no es bategessin, perquè es tenia la seguretat que eren enemics de la Pàtria, i que en qualsevol moment podien aliar-se amb els invasors, com va passar en 711. I conclou:

Sin ellos es posible que la unidad nacional se hubiera completado; su expulsión apenas si hubiese causado ningún trastorno; sin embargo, en 1492 puso en trance de bancarrota a los Reyes Católicos. A su influencia se debe también el dantesco espectáculo de la España roja y del pérfido aislamiento internacional a que nos vimos sometidos después de nuestra Guerra de Liberación.<sup>36</sup>

Només dos anys després, el 1956, en un altre manual de la FEN, les opinions de Sebastián Rodríguez Vadillo, llicenciat en Ciències Polítiques i Econòmiques, eren molt més matisades. Per a aquest autor, els Reis Catòlics, moguts per l'animadversió popular vers la raça jueva i pel seu desig d'evitar els mals que en l'ordre espiritual poguessin generar als cristians per la convivència amb ells, finalment van decretar-ne l'expulsió. Afegeix que l'ordre va ser generalment ben rebuda per les persones il·lustrades de l'època, que comprenien que la seva assimilació pel poble espanyol era molt difícil, pel seu esperit insolidari amb els no hebreus i el seu fanatisme anticristià.<sup>37</sup> També minimitza la polèmica al voltant del nombre d'expulsats, que ell xifra en no més de dos-cents mil i, fora de tota polèmica, diu que:

En lo que todos están de acuerdo es que no se trató de una medida racial, sino religiosa, puesto que los que consintieron en bautizarse fueron eximidos. Además, sobre todo

36. Rodríguez Sospedra 1954, 67.

37. Rodríguez Vadillo 1956, 30.

teniendo en cuenta la época, la expulsión se hizo de forma muy humanitaria, pues se les dio un plazo de cuatro meses, durante el cual estuvieron bajo amparo real, y pudieron llevarse sus bienes de fortuna.<sup>38</sup>

Continua dient Rodríguez Vadillo que, després de l'expulsió, uns es van dirigir a França i Anglaterra, altres a Portugal, Àfrica i Turquia; i que al Marroc, a la península dels Balcans i fins i tot en altres llocs d'Europa viuen molts jueus descendents dels expulsats d'Espanya, a qui se'ls anomena sefardites i conserven (“amorosamente”, afegeix) la llengua castellana. Conclou amb l'afirmació que: “Durante la última contienda universal el Gobierno español les protegió eficazmente contra las persecuciones de los alemanes.”<sup>39</sup>

Es tracta d'un clar exemple del mite “Franco, salvador dels jueus”, creat el 1949, en un moment en què el règim patia l'aïllament internacional. Això va permetre acusar al recentment creat estat d'Israel d'ingratitude, ja que acabava de rebutjar l'establiment de relacions diplomàtiques amb Espanya i havia votat a l'ONU en contra de l'aixecament de les sancions contra el règim.<sup>40</sup>

En pocs anys la retòrica del règim havia canviat i Rodríguez Vadillo en dona testimoni en el mateix manual de FEN, deixant clar que l'innegable fet històric de l'expulsió dels jueus de territori espanyol, ni va ser tan important com es diu, ni res tenia a veure amb el racisme o la neteja de sang, doncs:

Lo mismo que la medida no hizo desaparecer en España la raza hebraica, puede afirmarse también que no tuvo la enorme importancia económica que han querido sostener autores sectarios. Seguramente hay en España más de un millón de individuos que descienden de los israelitas convertidos al cristianismo en la Edad Media, sobre todo en los últimos años del siglo XIV y primeros del XV, a causa de las conmociones populares y el celo evangelizador de San Vicente Ferrer.<sup>41</sup>

Minimitzada i humanitzada, l'expulsió dels jueus continuà tenint un espai, més aviat reduït, en els manuals d'Història d'Espanya, allunyats cada vegada més de la virulenta retòrica nacional-catolicista, en un clar intent de “blanquejar” la imatge internacional del règim.

38. Rodríguez Vadillo 1956, 31.

39. Rodríguez Vadillo 1956, 31.

40. Pérez 2009, 196-197.

41. Rodríguez Vadillo 1956, 31.

*Bibliografia*

- Amador de los Ríos, J. 1875-1876: *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, 3 vols. Madrid.
- Balaguer, I. 2012: “La utilización de los manuales escolares y los cuadernos para el estudio de la Historia de España desde 1928 hasta la primera etapa del franquismo, 1958”, *Clío* 38: 22-30.
- Castillejo Cambra, E. 2008: *Mito, legitimación y violencia simbólica en los manuales escolares de historia del franquismo: (1936-1975)*. Barcelona.
- De Puelles, M. 1999: *Educación e ideología en la España contemporánea*. Madrid.
- De Urmeneta, F. 1964: “Ramón Ruiz Amado y Tomás Carreras Artau”, *Revista de Girona* 29: 37-40.
- Egea Bruno, P. M. 2010: “Escuela e ideología durante el primer franquismo”, *Cartagena Histórica* 35: 22-58.
- Esteban Recio, A. / Izquierdo García, M. J. 2014: *La Revolución educativa en la Segunda República y la represión franquista*. Valladolid.
- Ferraz Lorenzo, M. 2010: “La educación como instrumento de control y sometimiento durante la dictadura franquista”, *Boletín Millares Carlo* 23: 83-110.
- Gracia, J. / Ruiz Carnicer, M. A. 2001: *La España de Franco (1939-1975). Cultura y vida cotidiana*. Madrid.
- Instituto de España 1939a: *Manual de Historia de España, primer grado*. Santander.
- Instituto de España 1939b: *Manual de Historia de España, segundo grado*. Santander.
- López Marcos, M. 2001: *El Fenómeno ideológico del franquismo en los manuales escolares de enseñanza primaria, 1936-1945*. Madrid.
- Marquès Sureda, S. 1993: *L'escola pública durant el franquisme. La província de Girona (1939-1945)*. Barcelona.
- Mayordomo Pérez, A. 1990: *Historia de la educación en España. Textos y documentos. Nacional-Catolicismo y Educación en la España de posguerra*. Vol. 1. Madrid.
- Menéndez Pelayo, M. 1956 [1880]: *Historia de los heterodoxos españoles*, vol I. *España romana y visigoda. Período de la reconquista. Erasmistas y protestantes*. Madrid.
- Monés i Pujol-Busquets, J. 1981. *L'escola a Catalunya sota el franquisme*. Barcelona.
- Moreno Burriel, E. 1999: “La Educación en la primera década franquista”. A: *Las escalas del pasado: IV Congreso de Historia Local de Aragón*. Zaragoza, pp. 411-442.

- Morente Valero, F. 1997: *La escuela y el estado nuevo: la depuración del magisterio nacional (1936-1943)*. Valladolid.
- Ortiz Heras, M. 1996: *Violencia política en la II República y el primer franquismo*. Madrid.
- Peiró, I. / Pasamar, G. 2002: *Diccionario Akal de historiadores españoles contemporáneos*. Madrid.
- Peña González, José 2008: “De la Junta de Ampliación de Estudios al Instituto de España”. A E. Aguilar Gavilán (coord.): *La Universidad de Córdoba en el centenario de la Junta para la Ampliación de Estudios*. Córdoba, pp. 163-176.
- Pérez, J. 2009: *Los judíos en España*. Madrid.
- Rodríguez-Jiménez, J. L. 2007: “El antisemitismo en el franquismo y en la transición”. A G. Álvarez Chillida / R. Izquierdo Benito (coords.): *El antisemitismo en España*. Cuenca, pp. 245-266.
- Rodríguez Sospedra, A. 1954: *Formación del espíritu nacional. Tercer curso de bachillerato*. Madrid.
- Rodríguez Vadillo, S. 1956: *Formación del espíritu nacional. Cuarto curso de bachillerato*. Tercera edición, corregida. Madrid.
- Ruiz Amado, R. 1942: *Compendio de Historia de España, desde las más remotas épocas hasta 1939*. Barcelona.
- Ruiz Carnicer, M. A. 1996: *El Sindicato Español Universitario (SEU), 1939-1965: la socialización política de la juventud universitaria en el franquismo*. Madrid.
- Sancho Vallestín, S. 2003: *Memorias de un niño rural de posguerra 1939-1949*. Zaragoza.
- Sanz de Diego, R. M. 1994: “El pensamiento pedagógico: corriente pedagógica católica; Ramón Ruiz Amado (1861-1934)”. A B. Delgado Criado (coord.): *Historia de la Educación en España y América*, vol. 3, (*La educación en la España Contemporánea*). Madrid, pp. 624-629.
- Sanz Ponce, R. 2009. “El padre Ruiz Amado, un intento de educación integral: teoría y praxis”. A: *II Congreso Internacional para la educación católica del siglo XXI*. Valencia, pp. 315-322.
- Sarabia López, M. P. 1993: “Los orígenes del nacional-catolicismo en los primeros tiempos de la escuela franquista”. A J. Tusell (coord.): *El régimen de Franco, 1936-1975: política y relaciones exteriores*. Madrid, pp. 365-376.
- Valls Montés, R. 1984: *La Interpretación de la Historia de España y sus orígenes ideológicos en el bachillerato franquista: 1938-1953*. Valencia.
- Villalaín Benito, J. L. 2002: *Manuales escolares en España*. Madrid.



Los condicionantes religiosos y los posicionamientos políticos, no siempre honestamente explicitados, han tenido y siguen teniendo una influencia evidente sobre el estudio del antiguo Israel: han marcado la reconstrucción de su historia y de la tradición judía en general, y han servido para crear distintas narrativas, de signo ideológico muy diverso, sobre esta materia.

Los trabajos recogidos en este volumen, realizados en el contexto del proyecto de investigación «L'ús de la història antiga en el conflicte àrab-israelià», financiado por el Institut Català Internacional per la Pau, analizan, a partir de una serie de casos, las implicaciones políticas (y, por supuesto, religiosas) asociadas a la interpretación de la herencia judía en la Antigüedad, prestando especial atención a la manera en que la ideología determina de forma decisiva los discursos sobre la historia antigua de Israel.

