

Semites

Josep Cervelló Autuori
Jordi Nadal Lorenzo
Josep Maria Palet Martínez

P08/04526/00968



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Índex

1. Objectius	5
2. Introducció	6
3. Contextualització històrica	11
3.1. Els fenicis	11
3.2. Israel i els pobles protoàrabs	14
3.2.1. Orígens d'Israel	14
3.2.2. Estats monàrquics	16
3.2.3. Exili a Babilònia	18
3.2.4. Dominació persa, macedònica i hel·lenística	19
3.2.5. Asmoneus	19
3.2.6. Dominació romana	20
3.2.7. Pobles protoàrabs	23
4. Documentació	25
4.1. Lectures	25
5. Bibliografia	79
5.1. Els fenicis	79
5.2. Israel i protoàrabs	79
6. Activitats	83
6.1. Activitat 1	83
6.2. Activitat 2	84

1. Objectius

Els objectius que ha d'assolir l'estudiant amb aquest mòdul didàctic són els següents:

- Des del punt de vista dels **continguts històrics**, veure els antics pobles semites de la Mediterrània i el desert aràbic: fenicis, hebreus i primers àrabs (òbviament, preislàmics).
- Des del punt de vista dels **eixos temàtics de l'assignatura**, estudiar sobre Israel i reflexionar sobre les noves concepcions del temps i del passat que els hebreus introdueixen arran de la seva cosmovisió monoteïsta i que els separen de les societats de discurs mític "pur".
- Des del punt de vista de l'**epistemologia i la metodologia històriques**, també centrats en Israel, reflexionar sobre els problemes que planteja la utilització de fonts escrites de societats de discurs "mític" o "religiós" per a fer història, és a dir, la utilització de fonts d'inspiració cosmològica o teològica per a deduir-ne fets "històrics".

2. Introducció

En aquest apartat, dins de la part dedicada al complex cultural del Pròxim Orient, estudiarem les civilitzacions antigues de la **franja siriopalestina**. Es tracta dels pobles **semites occidentals**, és a dir, els que queden a l'occident del domini semític, que abasta des de Mesopotàmia fins a la Mediterrània. Tots van parlar llengües de la mateixa família semítica i van fer importants contribucions a la història de la cultura i de la religió. Són els **fenicis**, mercaders i mariners que van introduir l'alfabet; els pobles **protoàrabs**, és a dir, els àrabs preislàmics, primeres societats comerciants i caravaneres del desert d'Aràbia, i els **hebreus** o el poble d'Israel, creadors d'un sistema religiós destinat a desenvolupar un paper de primer ordre en la història de l'espiritualitat humana. També mencionarem els **filisteus**, poble d'origen exogen i no semític però instal·lat a la franja de Gaza i semititzat, que va lluitar contra els hebreus pel predomini sobre la terra de Canaan. El nom de Palestina sembla derivar del dels filisteus. Veurem, doncs, aparèixer en la història tres nacions: els hebreus, els àrabs i els palestins, que encara avui protagonitzen l'esdevenir, sempre convulsinat, de la franja siriopalestina, alhora cruïlla, punt de contacte i d'intercanvi i punt de conflicte.

Com diem, entre els semites occidentals destaca molt especialment el **poble d'Israel**, creador del primer monoteisme amb continuïtat de la història (com sabem, a l'antic Egipte ja hi va haver una experiència monoteista, però sense continuïtat; vegeu l'apartat "Egipte faraònic"). Des de la perspectiva de la nostra civilització, la cultura d'Israel és especialment important, perquè es tracta d'una de les arrels d'Occident. La civilització occidental té, en efecte, quatre "arrels" directes:

- La cultura d'Israel i la tradició monoteista judaica, a les quals dediquem essencialment aquest apartat.
- El llegat social i mític dels pobles indoeuropeus de la prehistòria i de l'edat mitjana, que estudiarem en l'apartat "Europa".
- La tradició clàssica grecolatina, amb les seves llengües i escriptures, el discurs lògic i filosòfic, la història i les ciències. Aquest és l'eix vertebrador de la nostra civilització. Hi dedicarem els apartats "Grècia antiga" i "Roma clàssica".
- El cristianisme. En parlarem en l'apartat "Roma clàssica".

Amb aquest apartat, doncs, entrem en la línia històrica que condueix cap a la nostra civilització, de tradició judeocristiana.

L'historiador de l'antic Israel (o dels antics hebreus) s'enfronta a dos problemes o qüestions:

- El principal problema és el de les fonts.¹

⁽¹⁾Les fonts

És ben sabut que hi ha dos grans tipus de fonts per a l'estudi d'aquest poble: les **bíbliques** i les **no bíbliques** (**arqueològiques**, **epigràfiques**, **textos sobre Israel d'altres civilitzacions**, etc.). La gran qüestió és fins a quin punt els llibres bíblics dits històrics (perquè narren la història del poble escollit) poden ser considerats com a fonts historicofactuals autèntiques, és a dir, fins a quin punt narren esdeveniments o situacions que han succeït realment. I això està directament relacionat amb una altra qüestió important que podríem anomenar *epistemologicovivencial*, perquè afecta la vida i les creences dels historiadors. En efecte, si cap tema històric no és neutral o asèptic per a l'historiador, l'historiador encara ho és menys, precisament perquè, com hem dit, ja som dins del procés històric que condueix directament cap al nostre món actual, i hi som en l'àmbit de les idees personals i de les creences íntimes. El tema d'Israel no el tractaran de la mateixa manera un historiador creient i un de no creient. Sobre la qüestió de les fonts hi ha, doncs, dues posicions enfrontades, sovint directament vinculades a la condició de creients o laics, o de jueus o no-jueus, de cristians o no-cristians, dels historiadors.

Així, una part dels historiadors de l'antic Israel, seguint la tradició establerta pels primers biblistes del segle XIX que van voler provar com "la Bíblia tenia raó", creuen en la substancial veracitat del relat bíblic en termes historicofactuals. Reconeixen que, en la versió en què nosaltres el coneixem, és un text tardà (postexili), però pensen que reprèn i fixa escripturàriament tradicions molt anteriors, algunes de molt antigues. Així, un cop expurgat d'elements clarament llegendaris (com ara els primers episodis del Gènesi), narratius i doctrinals (com ara les intervencions de Jahvè), el relat bíblic és, segons aquests autors, essencialment històric i, per tant, susceptible de ser utilitzat com a font històrica, més fiable a mesura que s'avança en el temps. En aquesta línia, tot i que des d'una posició moderada, s'insereix el text de L. García Iglesias⁸ que constitueix una de les lectures d'aquest apartat.

A l'extrem oposat se situa la posició hipercrítica dels historiadors actuals de l'anomenada *Escola de Copenhaguen*. Segons aquests autors, el relat bíblic és teològic i doctrinal, i ho és en la seva totalitat, com a conjunt, i per definició, d'acord amb la cosmovisió de "discurs sagrat" del poble d'Israel. Això no vol dir que el relat, per a les èpoques més tardanes, no pugui incorporar episodis o referències històriques, però, si ho fa, és perquè aquests episodis s'adeqüen als arquetipus teològics, els expliquen, els reproduïxen un cop més, de manera que estan al servei del discurs teològic i no tenen cap intencionalitat històrica. Això, òbviament, fa que aquests fets apareguin adequats a aquest discurs teològic i que, per tant, tot i que l'historiador, amb una tasca exegetica molt pacient, els pugui fer servir com a fonts, sempre n'ha de tenir en compte aquest caràcter qualitativament diferent. (Diguem, entre parèntesi, que no es tracta, ni molt menys, que els hebreus "falsifiquessin" les dades per interessos "poc confessables", sinó que estem un cop més davant de dues ontologies, dues concepcions de la realitat oposades: una, la d'ells, arquetípica i sagrada; l'altra, la nostra, empírica i laica; cadascuna funciona honradament, però a la seva manera.) Llavors, com "comprovar" l'eventual veracitat d'alguns episodis bíblics? Els historiadors de l'Escola de Copenhaguen responen taxativament: només quan hi ha altres fonts, extrabíbliques, de caràcter arqueològic, epigràfic, iconogràfic o literari (textos d'altres pobles que parlen del mateix "fet"), podem considerar la historicitat d'un episodi bíblic. Per ells no val l'argument dels seus detractors segons el qual, si no es tenen en compte les fonts bíbliques, pràcticament no hi ha dades per a escriure la història d'Israel. Ben al contrari, si és així, vol dir precisament que les fonts bíbliques han estat molt magnificades pels historiadors, perquè parlen de grans "gestes" que no han deixat "testimonis" fora del mateix relat bíblic (que respon, com s'ha dit, a una altra intencionalitat). Pels historiadors de l'Escola de Copenhaguen, només és possible rastrejar episodis històrics en la Bíblia a partir de la "monarquia dividida", és a dir, a partir de l'existència a Canaan de dues entitats polítiques hebrees separades: el regne d'Israel, al nord, i el regne de Judà, al sud. No hi ha cap testimoni de cap mena que permeti de corroborar l'existència històrica del imaginat regne unificat de Saül, David i Salomó, ni de l'edat dels jutges, ni de la dels patriarques, ni de l'èxode. Només en parla la Bíblia. És creïble que un regne, descrit pel relat bíblic com tan extens, poderós i esplendorós com el de Saül, David i Salomó, no hagi deixat absolutament cap testimoni epigràfic ni iconogràfic, quan dels reis de la monarquia dividida posterior, molt menys esplendorosa als ulls del relat bíblic, sí que ens n'han arribat? Per aquests autors, doncs, la imaginada "monarquia unificada" és una construcció teològica, de caràcter estructural, feta per a comprendre la realitat històrica de temps molt posteriors: els dels Asmoneus, únic moment de la història d'Israel en què

els hebreus van tenir un estat propi, unificat i independent. Si sota d'aquesta construcció hi ha alguna mena de realitat històrica, no és cognoscible per les fonts extrabíbliques (que no en parlen), ni deduïble de les fonts bíbliques. Pels autors de l'Escola de Copenhaguen, el text bíblic que coneixem és una obra molt tardana, d'època asmonea (segles II-I aC), i reflecteix la realitat política, social i, sobretot, cultural i teològica d'aquest període, tot i que, ací i allà, pot reprendre "fets històrics" transmesos per la tradició i posats al servei del discurs teològic. Només quan aquests "fets" són contrastables extrabíblicament es poden prendre en consideració. És molt important tenir en compte que els historiadors de l'Escola de Copenhaguen es declaren laics, mentre que els defensors de la tradició "historicista" es declaren sempre, en major o menor mesura, creients. El text d'E.O. Pfoh¹⁰ que també teniu com a lectura de l'apartat tracta sobre els plantejaments de l'Escola de Copenhaguen.

Finalment, entre aquestes dues posicions irreconciliables hi ha un petit grup d'autors que, tot i decantar-se per l'una o l'altra, es mostren menys extrems. Un d'ells és, per exemple, M. Liverani, autor de la tercera lectura⁹ que proposem en aquest apartat. També per ell els textos bíblics, sobretot els més antics, s'han d'interpretar no com un relat històric, sinó fonamentalment doctrinal. Són obra tardana, tot i que no tant com postulen els historiadors de l'Escola de Copenhaguen: per Liverani, daten essencialment del retorn de l'exili de Babilònia, a mitjan I mil·lenni aC, i reflecteixen les condicions socials i econòmiques del moment de la redacció, condicions que es projecten cap enrere en el temps amb finalitats etiològiques i d'integració del present en el passat fundador. Entre els escrits bíblics hi ha, segons Liverani, un cos de textos exclusivament doctrinals, literaris i llegendaris (primera part del Gènesi, Èxode, llibres poètics i sapiencials, etc.); un altre de textos tradicionals que reflecteixen no tant "fets" com realitats culturals i institucions antigues (dels temps que descriuen), encara que han estat molt refets en temps més recents (exili) i, per tant, estan adequats als interessos i a les realitats culturals dels refectors (es tracta dels llibres dels patriarques, dels jutges, dels reis, dels profetes, etc.), i un altre de textos clarament de l'exili i postexili, contemporanis (o quasi) dels fets que narren i, per tant, més útils com a fonts històriques.

El contrast entre aquestes posicions enfrontades us permetrà de veure, un cop més, com en història les coses mai no són objectives. No us preocupeu pel fet que la problemàtica no estigui més resolta: és el que hi ha! Quedeu-vos amb l'enfrontament de plantejaments, ja que probablement aquesta és (i serà sempre) la realitat del nostre coneixement sobre aquest controvertit tema. Òbviament, podeu simpatitzar més per una posició que per una altra, però sigueu ben conscients que, per a decantar-vos-hi d'una manera definitiva cal molta prudència, molta lectura i molta reflexió.

- La segona qüestió crucial sobre la qual, en relació a Israel, cal reflexionar és la de les seves concepcions sobre el temps i el passat².

⁽²⁾Les concepcions sobre el temps i el passat

La segona qüestió crucial sobre la qual cal reflexionar en relació amb Israel és la de les seves **concepcions sobre el temps i el passat**, ja que els hebreus, amb el seu **monoteisme**, introdueixen una novetat substancial respecte de les cosmovisions de discurs mític. De fet, per a ser més exactes, hauríem de parlar de **tres** (i no de dos) **tipus de discurs ontològicocultural diferents: el discurs mític, el discurs lògic i el discurs dels monoteismes**. En les cosmovisions de discurs mític, els déus creadors –normalment n'hi ha diversos– no són increates, sinó que apareixen en un moment donat i tenen la missió d'encetar el procés cosmogònic, generen altres déus que el continuen i després queden incorporats en el cosmos com una criatura més. Es tracta, en efecte, com sabem, de cosmovisions "integrades". En els monoteismes, en canvi, el Déu únic i creador és etern, és a dir, existeix des d'abans de la creació (Gènesi 1, 1-2), que és la seva obra personal i objectiva, distinta i separada d'ell mateix. La realitat està, doncs, classificada en, com a mínim, tres categories ben diferenciades i relacionades en rígida jerarquia: Déu, l'home i la natura. L'acte de creació és un acte puntual i irrepètible, al qual no es pot tornar mai perquè només Déu ho podria fer. Per això, els actes dels homes no responen a actes cosmogònics primordials, sinó que també són únics i irrepètibles: són actes en el temps lineal. L'home disposa del lliure albir concedit per Déu per a actuar segons la seva capacitat de decisió i la seva ètica. És a dir, per a actuar com a individualitat.

Així, el discurs mític i el discurs dels monoteismes tenen en comú una ontologia transcendent: la realitat depèn d'esferes situades més enllà del món sensible i immanent en què es desenvolupa la part física de la vida humana: el temps primordial i la dimensió dels arquetipus, en el primer cas, i la voluntat de Déu, en el segon. Pel discurs lògic, en canvi, el món sensible és un món real per si mateix. D'altra banda, el discurs dels monoteismes i el discurs lògic tenen en comú, enfront del discurs mític, la singularització dels

esdeveniments i de les actuacions humanes i la seva valorització per si mateixos, és a dir, la historització i la linealització del temps (pels hebreus, el que van fer Abraham o Moisès és irrepetible i singular, marca el destí i la realitat de la seva comunitat i no es reconduïx envers cap model primordial, sinó que té sentit precisament perquè es va fer com es va fer i quan es va fer). Ara l'esdeveniment és una dimensió real pel seu valor intrínsec. A Israel, un símbol com el del faraó que massakra l'enemic vençut no seria comprès: de l'arquetipus es passa a l'actuació singular. Però, en virtut de la primera oposició, la dels hebreus serà una història sagrada, en el sentit d'una història volguda per Déu, hierofanta del mateix Déu, que mitjançant aquesta història es revela al poble, i voluntat de Déu. Els fets, per tant, no són realitats independents i immanents, sinó lligades a l'esfera transcendent. La història respon, en definitiva a un disseny diví, no en la morfologia i en la direcció dels fets –perquè la decisió de l'home també hi compta–, sinó en l'essència i en el sentit últim, i des d'aquesta perspectiva és en certa manera arquetípica. La història del discurs lògic és, en canvi, completament profana: els fets són el que són sense que hi intervingui cap mena de causalitat transcendent. Sobre totes aquestes qüestions, no gens senzilles, us tornem a remetre al llibre d'M. Eliade (1972), *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza (sobretot el capítol IV). Reprendrem la problemàtica en les activitats d'aquest apartat.



Els cims del mont Sinai (Egipte), on, segons l'Èxode, Moisès va rebre de Déu les Taules de la Llei.

El que convé subratllar és el fet que l'univers de discurs hebreu segueix essent un univers de discurs sagrat, religiós (si no volem fer servir la paraula *mític*, potser molt connotada), és a dir, profundament oposat, en les seves intencions i en la seva ontologia, al discurs lògic i històric de l'acadèmia occidental (però no –atenció!– del cristià fidel). És per això que cal ser ben conscients de la distància que separa els seus textos dels nostres, i dels diferents pressupòsits dels uns i dels altres. Els textos hebreus no tenen una finalitat històrica, sinó doctrinal. Si els fem servir com a fonts històriques ha de ser amb molta prudència i després d'una severa tasca de contrastació amb altres fonts i d'exegesi dels mateixos textos. És per aquí que les dues problemàtiques tractades en aquest apartat es retroben: la problemàtica i la polèmica de les fonts bíbliques deriva precisament del caràcter desplaçat (en termes d'Eliade) dels textos en qüestió, del fet que aquests textos discorren en un pla, mentre que la nostra tasca de recerca discorre, per definició, en un altre pla. Els autors més conscients d'això prenen les posicions més crítiques davant la historicitat de la Bíblia; els que en són menys conscients o no consideren aquesta qüestió tan rellevant (seguint la tradició historiogràfica del segle XIX, que no es plantejava aquesta problemàtica, en part perquè se sentia hereva directa de l'espiritualitat hebrea, i en part perquè li mancava la perspectiva de l'alteritat que només recentment s'ha introduït en els estudis històrics) fan interpretacions més literals dels llibres bíblics. No ens equivoquem: la Bíblia és una font històrica de primer ordre! Però no d'història dels esdeveniments, política, militar i social, sinó d'història de la cultura, de les mentalitats, de l'imaginari col·lectiu i de l'espiritualitat del poble d'Israel, com a mínim del postexili. Per tant, val per a fer història, però l'altra història, la de les idees i els temps llargs.



Petra, capital dels Nabateus

3. Contextualització històrica

3.1. Els fenicis

Fenícia és una estreta franja de terra entre les muntanyes del Líban i la Mediterrània. Les muntanyes eren riques en coníferes (els cedres del Líban), un dels principals productes del comerç fenici des de l'origen. Els fenicis es van anomenar a ells mateixos *cananeus* (a partir del nom de la regió a la qual pertanyia la costa fenícia: Canaan) o *sidonis* (a partir del nom de la ciutat fenícia de Sidó, una de les més importants). És a dir, no es van donar una denominació "nacional", conjunta. Això és perquè les ciutats fenícies no es van unir mai en un estat unitari, sinó que sempre van constituir petits regnes independents (la ciutat més un reduït territori). Van ser els grecs els qui els van anomenar, com a conjunt cultural, *phoinikes*, 'fenicis'.

En la història dels fenicis podem distingir dues grans etapes:

- Una etapa protofenícia³

⁽³⁾Anterior al segle XII aC, és una etapa caracteritzada per la continuïtat cultural entre les ciutats fenícies i les de l'interior de Síria i Palestina, és a dir, pel fet que tota la regió (costa i terra ferma) participa d'uns mateixos patrons culturals, entre els quals destaca l'organització política en ciutats estat, governades per reis des dels "palaus" com a institucions centrals.

- Una etapa pròpiament fenícia⁴

⁽⁴⁾Des de cap al 1200 aC endavant perquè mentre que les ciutats, els pobles i els estats de l'interior de Síria i Palestina (neohitites, arameus, hebreus, filisteus) es comencen a dotar de noves estructures sociopolítiques i culturals, els fenicis romanen fidels a les seves tradicions anteriors. La continuïtat és, precisament, allò que els singularitza i els confereix la condició de poble amb característiques culturals pròpies. En aquesta etapa, a més, els fenicis emprenen els processos de colonització de la Mediterrània central i occidental.

Una de les principals ciutats fenícies és **Biblos**, ben documentada arqueològicament ja des del III mil·lenni aC. Els faraons egipcis del regne antic, com ara Esnofru o Kefren (cap al 2600 aC), hi mantenien relacions comercials, ja que hi anaven a buscar la fusta de cedre que els calia per a les seves grans edificacions i per a la construcció de vaixells. Egipte, en efecte, no produïa fusta. Al final del regne antic egipci, cap al 2400 aC, sembla que hi va haver a Biblos un temple dedicat a les divinitats egípcies, la qual cosa demostra la intensitat d'aquestes relacions. Una altra ciutat protofenícia important va ser **Ugarit**, situada al nord de la costa fenícia. Ja citada en els textos d'Ebla cap al 2400 aC, Ugarit floreix a partir de mitjan II mil·lenni aC, en una època en què la franja sirio-palestina és disputada per l'Egipte dels tuthmòssides i dels ramèssides i pels hurrites de Mitanni, primer, i els hitites, després. En un primer moment, Ugarit està sota l'esfera d'Egipte, que domina la Mediterrània oriental. Però

després de la batalla de Kades entre els egipcis i els hitites i el repartiment de la franja sirio-palestina entre els uns i els altres, la ciutat queda en territori hitita. Paga un tribut al rei hitita (or, plata i púrpura) i proporciona soldats quan aquest rei li ho demana. Però segueix mantenint bones relacions comercials amb els egipcis. Ugarit va ser una ciutat rica econòmicament i culturalment, i cosmopolita. Hi vivien cananeus, xipriotes, egipcis, mesopotàmics, mitannis i hitites, i en les seves biblioteques s'hi han trobat tauletes inscrites amb vuit llengües diferents. Un dels trets culturals més importants d'Ugarit és l'**alfabet de trenta signes**, l'alfabet fenici més antic, adaptació dels anteriors alfabetos semítics del Sinaí, els signes dels quals procedien, formalment, al seu torn, de la simplificació gràfica d'uns quants signes jeroglífics egipcis, completament recategoritzats pel que fa al valor escripturari. L'alfabet d'Ugarit és una adaptació al cuneïforme (és a dir, a l'escriptura sobre tauletes d'argila amb traços en forma de tascó) d'aquells signes sinaítics. Una altra característica cultural important d'Ugarit és la seva literatura religiosa, que ha permès documentar un panteó i una religiositat semítica molt propera en molts aspectes a la de l'Israel bíblic (el seu déu suprem és El, un dels noms del Déu d'Israel, nom que en semític significa precisament 'déu').

L'arribada dels pobles del mar, cap al 1200 aC, va modificar profundament el panorama del Pròxim Orient. L'Imperi Hitita va ser aniquilat i va desaparèixer de la història, substituït pels regnes neohitites. La ciutat estat d'Ugarit va tenir el mateix destí: va ser destruïda per sempre i el seu alfabet es va perdre. Només les ciutats fenícies de més al sud es van deslliurar de la destrucció. Aquestes ciutats, les més importants de les quals van ser **Arwad, Biblos, Sidó i Tir**, van protagonitzar la **segona etapa de la història fenícia**. Continuen essent **ciutats estat governades per un rei des d'un palau** que domina topogràficament la conurbació i administrativament la comunitat. El rei és assistit per una "assemblea" ciutadana. Un relat egipci del final del regne nou (cap al 1100 aC), el *Viatge d'Unamon*, ens informa de les relacions entre l'antiga potència egípcia i les renovades ciutats estat fenícies. Unamon es dirigeix al rei de Biblos per a adquirir la fusta necessària per a la construcció de la barca sagrada d'Amon, i segueix considerant Fenícia com a súbdita d'Egipte. El rei de Biblos, en canvi, actua amb total independència i fins i tot amb arrogància, i només està interessat a concloure una bona transacció comercial. L'idealisme d'Unamon contrasta fortament amb el pragmatisme del fenici. També els assiris d'aquesta època mantenen relacions comercials pacífiques amb els fenicis: el rei assiri Tiglatpileser I (1100 aC) es dirigeix a Arwad per a adquirir fusta de cedre del Líban. Fins a l'any 1000 la ciutat de Sidó és la que predomina per sobre de les altres, sobretot en el comerç per la Mediterrània oriental. Però a partir d'aquest any és suplantada per Tir. L'Antic Testament narra que el rei Hiram de Tir va proporcionar al rei Salomó d'Israel fusta i mà d'obra especialitzada per a la construcció del temple de Jerusalem, i que es va associar amb ell per a comerciar en la mar Roja, fins al país d'Ofir, situat a les costes del Iemen o de Somàlia (el país de Punt dels egipcis), d'on procedien l'or i l'encens. Tant si aquests fets són històrics com si no, el relat és significatiu en relació amb les activitats dels fenicis. Per les fonts assíries, sabem que artesans de Tir i de Sidó

van treballar en la construcció i decoració de la nova capital d'Assurnasirpal II, Nimrud. Probablement ja des del segle XI, segons ens informen les fonts gregues, els tiris havien iniciat els contactes comercials amb l'extrem occidental de la Mediterrània, contactes que una mica més tard culminarien amb la fundació de la **primera colònia fenícia a Occident: Gadir**, al país de Tarshish (Andalusia occidental). D'Espanya els fenicis importaven metalls, com l'estany i la plata.



Un recinte de culte de la ciutat fenícia d'Amrit, avui a Síria.

A partir del segle IX aC la **colonització fenícia** s'estén pels tres sectors de la Mediterrània: oriental (Xipre, d'on procedeix el coure), central (Tunísia, on es funden **Útica** i **Cartago**, Sicília i les illes de Malta i Pantel·leria) i occidental (Sardenya, les Balears i les costes oriental i meridional d'Espanya, amb colònies com ara Abdera –Adra–, Sexi –Almuñécar– o Malaca –Màlaga–). En aquest procés, els fenicis van entrar en competència amb els grecs, també en plena dinàmica colonitzadora, però els uns i els altres van tendir a repartir-se la Mediterrània en zones d'influència. Això explica, per exemple, que no hi hagués presència fenícia ni a Egipte i Líbia, ni, amb més motiu, a l'Egeu i a la mar Negra. Sembla que els tiris van franquejar les Columnes d'Hèracles i van arribar fins i tot a les illes Britàniques, a la recerca del preuat estany. Però el període més actiu de la colonització fenícia va coincidir amb l'**expansió de l'Imperi Assiri**. Si fins a aquell moment les relacions amb els assiris havien estat pacífiques, ara van esdevenir molt tenses. Per la banda continental, doncs, les ciutats fenícies van viure amb l'amenaça constant dels assiris. En general, van preferir no enfrontar-s'hi militarment i pagar-los un tribut anual. Però des de la segona meitat del segle VIII, la política dels reis assiris es va decantar per les annexions. Totes les ciutats fenícies es van acabar incorporant a l'Imperi, excepte Biblos, Arwad i Tir, que amb moltes dificultats es van mantenir independents, les dues darreres reduïdes a les illes davant de la costa. Quan l'Imperi Assiri va ser substituït pel Babilònic de Nabucodonosor, tot Fenícia va ser convertit

en província del nou estat hegemònic, Biblos, incloent-hi Arwad i Tir (Tir va caure després d'un llarg setge, l'any 573 aC). Finalment, quan els perses van suplantat els babilonis (a partir de 539 aC), les ciutats fenícies van recuperar les seves dinasties locals i una certa autonomia, però sempre sota el control directe del rei Aquemènida.

En la dinàmica colonial, els fenicis **exportaven** sobretot productes artesanals característics, com ara objectes de bronze (plats o plàteres decorats finament, trípodas, calders, armes), objectes d'ivori, teixits (molt especialment la llana tenyida amb **púrpura**, un tint extret d'un mol·lusc: el murex), objectes de vidre (joies, escarabeus d'estil egipci, etc.). La difusió de l'artesanía fenícia va introduir una moda orientaltzant per tota la Mediterrània, molt ben documentada en la península Ibèrica. Els productes fenicis també es van difondre per l'Orient, especialment per l'Imperi Assiri. Per contra, els fenicis **importaven** sobretot matèries primeres, com ara metalls i productes exòtics. Segons el testimoni del profeta bíblic Ezequiel, Tir captava productes de quatre franques geogràfiques concèntriques: "La més interior (Judà, Israel i Damasc) subministra productes agrícoles (cereals, vi, oli i mel); una zona intermèdia (Alt Eufrates, Aràbia septentrional) proporciona animals (cavalls, cabres, ovelles, mules) i llana; la tercera zona (Grècia, Anatòlia, Alta Mesopotàmia i Assíria, Edom i Aràbia) subministra productes artesanals (útils de bronze, teixits, guarniments, objectes de ferro) i també esclaus; finalment, la franja exterior (Tars-hish, a l'extrem occident, i el sud d'Aràbia, a l'extrem oposat) proporciona metalls (plata, estany i or) i productes exòtics (espècies, pedres precioses, eben i ivori)". (Liverani, 1995, pàg. 547-549.)

Des d'un punt de vista cultural, la contribució més important dels fenicis clàssics va ser la **readopció de l'alfabet**. Perdut l'antic alfabet protofenici d'Ugarit, de tipus cuneïforme, els fenicis del i mil·lenni aC, per necessitats administratives i comercials, van crear un nou alfabet, inspirat, un cop més, en els alfabet semítics més antics. La importància crucial de l'alfabet fenici és que els grecs el van adoptar i adaptar, i que, per tant, és el precedent immediat dels **alfabets grec i llatí**, aquest darrer derivat, al seu torn, del grec. De l'alfabet fenici deriven també els **alfabets hebreu antic i arameu**, i, d'aquest darrer, l'**hebreu modern** i els **protoàrabs**: nabateu i palmirià. Del nabateu, finalment, deriva l'**àrab actual**. Com es pot veure, doncs, totes les escriptures alfabètiques de la Mediterrània i l'Orient procedeixen, en darrera instància, de l'escriptura fenícia.

3.2. Israel i els pobles protoàrabs

3.2.1. Orígens d'Israel

Els **orígens** d'Israel són molt confusos, a causa del fet que les fonts arqueològiques són menys explícites que per a èpoques posteriors i que les fonts bíbliques són molt més llegendàries, literàries i etiològiques. Cal, doncs, fer una

penosa feina d'esporgació i relació amb altres fonts. Sabem que en la primera meitat del ii mil·lenni Palestina estava composta bàsicament per dos tipus de ciutats estat: les cananees, la forma de govern de les quals era la monarquia i que, topogràficament, estaven dominades pel palau, i les protofenícies, obertes al mar, també governades per reis. Durant els segles XVI a XII, Palestina va estar sota el domini directe del regne nou egipci. De l'època del faraó Mineptah (final del segle XII aC, dinastia XIX) data la primera menció escrita del nom d'Israel, encara que més com a etnònim que com a topònim. Aquesta menció es fa en un text jeroglífic, l'anomenada precisament *Estela d'Israel*, on es narren les guerres de Mineptah a Líbia i a Síria-Palestina i s'enumeren els territoris i pobles sotmesos pel faraó. Durant la dominació egípcia es van mantenir moltes de les monarquies cananees i fenícies, tot i que sotmeses a pagament de tribut i a obediència al faraó. En aquest temps, un altre element poblacional i cultural va aparèixer a la costa cananea: els **filisteus**, potser un dels pobles del mar assentats en aquesta regió. Quan els egipcis van marxar, els filisteus en van ocupar el lloc, però només a la costa i a la plana adjacent (sembla que dels filisteus deriva el nom de Palestina). Van controlar les ciutats cananees, ara ja en crisi oberta, mentre que les ciutats fenícies, més al nord, van romandre al marge de la seva activitat. En les muntanyes de Cisjordània i de Transjordània, però, l'element filisteu no va poder penetrar. S'hi va refugiar gent procedent dels palaus decadents i dominats, que, juntament amb les poblacions ramaderes de la zona, van anar constituint una nova realitat "nacional": el nomadisme ramader va anar deixant pas al sedentarisme i a petites ciutats fortificades, i els diversos grups poblacionals es van anar dotant d'un sistema social cada cop més coherent, basat en la tribu. Sembla que hi ha una connexió etimològica entre *habiru*, 'refugiat' i *hebreu*: aquests refugiats muntanyencs, doncs, van constituir l'eix del poble d'Israel històric. El fet és que aquestes poblacions van entrar en conflicte amb els filisteus de les valls i de la costa (conflicte ben present, com se sap, en el text bíblic) i es van acabar per imposar. Ecos llunyans de tot aquest procés es podrien retrobar en els primers llibres històrics de la Bíblia: l'arribada a Canaan des de l'exterior, la constitució de les tribus, la conquesta de la terra promesa als filisteus, l'època dels "jutges" (institució que, com a tal, no va existir mai). En el moment de la redacció dels textos bíblics definitius, en la segona meitat del i mil·lenni aC, tots aquests fets van servir com a arquetipus de la tornada a Palestina dels jueus exiliats a Babilònia i van legitimar la supremacia d'aquests darrers sobre els habitants que hi van trobar (que no havien estat deportats), especialment els del nord, que eren una barreja d'elements autòctons i de pobladors no palestins que els assiris havien introduït, deportats d'altres regions del seu Imperi; són els que, despectivament, es coneixen en els textos bíblics com a samaritans (de Samaria).



Mar Mort

3.2.2. Estats monàrquics

Cap al segle X aC, els hebreus també es van constituir en petits **estats monàrquics** de tradició cananea, probablement reunits, a poc a poc, en entitats polítiques territorialment més esteses. És possible que aquest procés portés a la formació d'un regne israelita únic a Cisjordània (oest del Jordà, actuals Israel i Palestina). És en aquest període (segles XI-X aC), en efecte, quan les fonts bíbliques i la majoria dels historiadors situen la **monarquia unificada de Saül, David i Salomó**, la historicitat de la qual, però, ha estat recentment posada en dubte pels historiadors de l'Escola de Copenhaguen¹. Mentre que els hebreus es dotaven d'institucions monàrquiques, a Transjordània (est del Jordà, actual Jordània) es formaven **tres regnes semítics més**: de nord a sud, **Ammon** (als voltants de l'actual ciutat d'Amman, capital de Jordània, que rep el nom de l'antic regne), **Moab** (a l'est de la mar Morta) i **Edom** (regió al sud de l'actual Jordània). L'etiologia bíblica, que explica sempre genealògicament la relació entre les nacions, fa dels hebreus i dels àrabs, respectivament, els descendents d'Isaac i d'Ismael, fill petit i fill gran d'Abraham, el primer dels patriarques (Gènesi 16, 1-15; i 21, 1-21). En canvi, els edomites, que a la Bíblia reben sempre més bon tracte que les altres dues nacions transjordanes, són els descendents d'Esau, germà gran de Jacob, l'hereu d'Isaac, mentre que els ammonites i els moabites, tractats sempre amb menyspreu per les fonts bíbliques, són els descendents de la relació incestuosa entre Lot i les seves dues filles, les quals, veient que ningú no es casava amb elles i que, per tant, no tindrien descendència, van optar per emborratjar el seu pare i jaure amb ell (Gènesi 19, 30-38; 25, 30; 36). Com es pot veure, les dues nacions més importants de la zona, als ulls de la tradició i del redactor bíblics, són projectades al temps més antic i a la branca genealògica principal, és a dir, al primer patriarca Abraham, mentre que les altres són més recents o laterals en el temps i en la genealogia de la Bíblia. Segons el relat bíblic –però no ho confirma cap font extrabíblica–, el regne "unificat" d'Israel es va annexionar els territoris d'Ammon, Moab i Edom. En efecte, sempre segons la Bíblia, després del regnat de Saül, David hauria conquerit tot Palestina, Cisjordània i Transjordània. També hauria establert la

seva capital a **Jerusalem**, ciutat que després Salomó hauria ampliat i ennoblit amb importants obres públiques i monuments, entre ells el palau reial i el **temple de Jahvè** (el **primer temple**). En època de Salomó, el comerç hauria prosperat especialment, i a Jerusalem hi haurien afluït riqueses procedents de tot el Pròxim Orient. Els contactes haurien arribat fins al país d'Ofir, l'actual Iemen, regió d'origen de la famosa reina de Saba que, sempre segons el text bíblic, va visitar Salomó. Però res no permet de confirmar totes aquestes dades: el ric i detallat relat bíblic sobre les guerres de David i l'esplendor del regne de Salomó no troba cap ressò en l'àmbit de les fonts arqueològiques, epigràfiques o fins i tot iconogràfiques.



Ciutat de David

A partir del segle IX aC es documenta, ara ja d'una manera clara, l'existència de **dos regnes hebreus: Judà i Israel**. El primer, al sud, va tenir com a capital Jerusalem, on es va construir (o hi havia construït) el temple de Jahvè i que va esdevenir la seu de la tradició religiosa "ortodoxa". El segon, al nord, va fixar la capital a Samaria, i va romandre com la part "heterodoxa" als ulls dels hebreus posteriors (això va desembocar en el prejudici envers els samaritans). En els territoris transjordans es **van tornar a constituir els regnes d'Ammon, Moab i Edom**, la relació amb els quals va ser de conflicte permanent. Quan els grans imperis mesopotàmics de la primera meitat del i mil·lenni (assiri i babilònic) es van expandir cap a occident, els regnes hebreus (com els transjordans) no van poder sobreviure. Israel va caure abans, sota la pressió dels assiris, els quals el 722 van prendre la capital, Samaria, i es van annexionar el territori com a província assíria. Judà va caure més tard, en aquest cas sota els babilonis de Nabucodonosor, qui el 586 aC va destruir el temple de Jerusalem i va deportar a Babilònia tota la classe dirigent jueva (*jueu*, de *Judà*), incloent-hi el rei Joaquim i la seva família. Els llibres bíblics dels reis i dels profetes reflecteixen aquesta època, que es caracteritza per la introducció de costums relaxats a les corts hebrees i per l'adoració de déus pagans que sovint bandegen Jahvè, fets denunciats pels profetes. Els imperis Assiri i Babilònic són vistos en aquests textos profètics com els instruments del càstig diví. La destrucció de Judà va ser tan devastadora que el sud del territori d'aquest regne va quedar completa-

ment despoblat. El buit el van aprofitar els edomites que, procedents del territori de l'antic regne d'Edom, a l'est, també desarticulat pels babilonis, es van anar instal·lant a la regió, anomenada a partir d'aquell moment *Idumea* (així se la coneix en el Nou Testament). De retruc, el buit deixat pels edomites al sud de Transjordània va ser omplert ben aviat per la **primera nació àrab històricament ben documentada: la dels nabateus**. Procedents del centre de la península Aràbiga, els nabateus van crear ràpidament un important regne basat econòmicament en el comerç (les caravanes nabatees portaven productes de l'Índia i l'Extrem Orient fins a la Mediterrània via el golf Pèrsic i el Nègueb) i religiosament en un panteó politeista de típiques divinitats semítiques de les roques i dels cels (meteorits, com la posterior Ka'ba de la Meca). En un principi nòmades a causa de la seva forma de vida, els nabateus es van acabar sedentaritzant en bona mesura i coneixent la vida urbana i àulica. La seva capital, la famosa ciutat de **Petra** (a l'actual Jordània), amb tombes reials i temples excavats a la roca, va esdevenir una de les ciutats més extenses i riques del Pròxim Orient dels últims segles del i mil·lenni aC i els primers de l'era cristiana.

3.2.3. Exili a Babilònia

L'etapa successiva en la història d'Israel, tan breu com essencial, és la que es coneix en els textos bíblics com a **exili de Babilònia**. Es tracta d'un fet històric indiscutible, clarament documentat en les fonts babilòniques, on es parla del mateix rei Joaquim. Els jueus es van estar a Babilònia durant uns cinquanta anys, fins que el 539 aC Cir el Gran, rei dels perses, que havien conquerit tot Mesopotàmia i substituït l'Imperi Babilònic pel persa, va promulgar un edicte que permetia als jueus de tornar a Palestina i reconstruir el temple de Jerusalem. El **segon temple** es va consagrar cap al 515 aC. Durant l'exili els jueus no es van voler barrejar amb els altres pobles deportats ni es van voler assimilar a la cultura babilònica receptora, com era destí habitual dels pobles deportats. Els jueus, que per voluntat del poder babilònic van conservar la seva organització interna com a comunitat, amb el seu rei al capdavant, es van mantenir fidels a les seves tradicions religioses i culturals i a la seva llengua. Precisament per a aconseguir això van decidir fixar d'una manera definitiva aquestes tradicions, i així van donar a llum el corpus inicial de textos bíblics, a partir d'acceptar unes tradicions i rebutjar-ne d'altres, projectar cap al passat fundador idees, creences i trets culturals de la realitat present, per tal de comprendre-les i reconduir-les a esdeveniments primordials (com ara l'èxode i la conquesta de Canaan per Josuè) o explicar-les (etiologia). Després de tornar a Palestina, aquest procés va continuar, fins a la configuració de tot el cos canònic de l'Antic Testament (aquest cos no coincideix exactament amb el que va adoptar després el cristianisme i que nosaltres hem heretat). Els textos que relaten la història de l'exili i el postexili ja són, doncs, contemporanis (o quasi) dels mateixos fets, de manera que, tot i no deixar d'estar al servei de la "veritat" teològica, són més útils per a l'historiador (vegeu dins la introducció d'aquest apartat els enllaços les fonts¹ i les concepcions sobre el temps i el passat²).

3.2.4. Dominació persa, macedònica i hel·lenística

Els segles següents, Palestina va estar sota la **dominació successiva dels perses, d'Alexandre de Macedònia i dels regnes hel·lenístics** (que van succeir l'Imperi Macedònic, per repartició d'aquest Imperi entre els generals d'Alexandre), concretament de l'Egipte ptolemaic, primer, i de la Síria selèucida, després. Els selèucides, molt benivolents en un primer moment amb els seus súbdits jueus (Antíoc III), finalment els van voler imposar violentament els seus costums grecs (per exemple, l'esport, que els grecs practicaven nus, cosa que va ser causa de greus conflictes), van abrogar la llei mosaica i van prohibir les pràctiques judaiques, com ara la circumcisió i els sacrificis al temple de Jerusalem. La **família jueva dels Macabeus**, des del càrrec de summes sacerdots del temple de Jerusalem, va liderar una rebel·lió contra els selèucides, als quals acusaven d'opressió religiosa, i el 142 aC **Simó Macabeu** va aconseguir la independència per a Judea (Jerusalem i voltants). Aquest és el contingut dels dos llibres bíblics dels Macabeus, amb els quals s'acaba, de fet, el procés "històric" descrit per l'Antic Testament. El Nou Testament de la tradició cristiana arrenca amb el final del regnat d'Herodes el Gran, cap a l'any 4 aC. Enmig, les fonts bíbliques emmudeixen. A aquesta etapa hel·lenística correspon la **primera diàspora jueva**. A part dels jueus que van romandre a Babilònia i no van tornar a Palestina després de l'exili, altres famílies hebrees, normalment com a conseqüència de les guerres i repressions, però també voluntàriament, van abandonar Palestina durant les dominacions hel·lenístiques per a establir-se en importants ciutats de la Mediterrània, com ara Antioquia i, sobretot, **Alexandria**, on van crear una important comunitat, influent, rica i culturalment molt activa. En aquest moment ja es manifesten els trets que caracteritzaran des d'ara les comunitats jueves de la diàspora: són comunitats aïllades de l'entorn en el qual viuen i vinculades molt estretament als connacionals de Palestina i dels altres indrets de la diàspora. Apareix, doncs, la consciència d'unitat del judaisme dispers, amb la religió i la tradició cultural com a aglutinants. La pràctica religiosa de les comunitats disperses es concentra en la **sinagoga**, i consisteix bàsicament en la lectura i el comentari de la llei. El punt de mira sempre és el temple de Jerusalem i la interpretació que els doctors de la llei (els fariseus) fan de la Torà.

3.2.5. Asmoneus

Entre el 134 aC (mort de Simó Macabeu) i el 4 aC governen a Palestina els **asmoneus**, la família de Simó Macabeu, ara amb el títol de reis. Els reis Asmoneus van conquerir tot l'antic territori del regne unificat de David, hi van expulsar els sirians i van sotmetre els samaritans, reacis a la dependència de Jerusalem i a la vinculació amb els jueus. A més del contrast entre jueus i samaritans, el nou regne de Judea es caracteritza per la divisió entre els saduceus, completament hel·lenitzats, i els fariseus, nacionalistes tradicionals. Aquests dos sectors van condicionar molt directament la política dels asmoneus i van provocar la guerra civil, amb un membre de la família reial al capdavant de cada facció. En aquest context se situa l'aparició de Roma al Pròxim Orient.

Els romans posen fi al regne de Síria i converteixen aquesta regió en província romana, i, després de diversos conflictes, imposen a Palestina el rei **Herodes el Gran**, membre d'una important família idumea i vinculat als asmoneus per matrimoni, que regna amb el títol de rei de Judà. Cap al final del seu regnat neix **Jesús de Natzaret**.

3.2.6. Dominació romana

L'última fase de la història antiga d'Israel correspon a la **dominació romana**. Mort Herodes el Gran, en ple regnat de l'emperador August, el seu regne es va dividir en tres parts: el sud, amb centre a Jerusalem, va ser convertit en província romana, governada per prefectes (entre els quals el **Ponç Pilat** dels Evangelis, personatge ben documentat històricament), mentre que Galilea i Transjordània van romandre sota Herodes Antipas i les regions del nord-est sota Filip, tots dos fills d'Herodes. Els romans van reconèixer a tots els jueus el dret a autorregir-se en els assumptes religiosos i en l'administració de justícia, excepte pel que fa a la pena de mort, que només podia imposar l'autoritat romana. Això va ser el que va passar en el cas del judici i condemna de Jesús, tal com expliquen els Evangelis. En temps de Calígula, els territoris del nord es van tornar a unificar sota Herodes Agripa, amic personal de l'emperador; Claudi, successor de Calígula, va suprimir la prefectura romana de Judea i va cedir aquest territori a **Herodes Agripa** qui, d'aquesta manera, va ser l'últim rei d'un estat jueu unificat en l'antiguitat. Quan va morir, el 44 dC, la província romana va ser restaurada i abastava tot Palestina, amb capital a Cesarea⁵ (menys conflictiva que Jerusalem, la ciutat santa, mentre que la família dels Herodes va ser confinada en un petit regne a Transjordània (Herodes Agripa II), on es va acabar extingint. Els abusos dels prefectes (d'ordre similar als que abans havien comès els selèucides) van provocar les dues terribles **guerres judaiques**. La primera (66-73 dC), descrita amb tots els detalls per l'historiador jueu romanitzat **Flavi Josep**, durant la qual van tenir lloc resistències tan llegendàries com la de la fortalesa de Massada⁶, a la mar Morta, va acabar amb la destrucció del temple de Jerusalem per Tit, fill de l'emperador Vespasià (a qui després va succeir), a l'arc de triomf del qual, al fòrum de Roma, està representat l'espoli del temple. A les monedes encunyades a Judea s'hi podria llegir des d'ara l'expressió *Iudaea capta*. La segona guerra judaica (132-135 dC), sota el regnat d'Adrià, que va conduir una política molt severa envers els jueus, va ser liderada per **Simó bar Kosiba** i va acabar en un desastre total per als insurrectes. Milers de jueus van morir durant la guerra, milers d'altres van ser esclavitzats, Palestina va romandre despoblada, i Jerusalem, ara anomenada *Elia Capitolina*, va ser paganitzada i completament reestructurada urbanísticament a la manera d'una ciutat romana. Encara avui es pot passejar per l'antic *cardo* del centre urbà. Les dues guerres van provocar la **segona i gran diàspora jueva** pel món romà. Les comunitats ja existents a Orient van esdevenir molt més nombroses i noves comunitats van sorgir per tota la Mediterrània, incloent-hi la península Ibèrica. Extingit el temple i el culte sacrificial, el judaisme, prohibit en la seva terra, va esdevenir exclusivament sinagoga, i els fariseus o

doctors de la llei van romandre com a dipositaris únics de la tradició religiosa jueva. Així va acabar la història antiga pròpiament dita del poble d'Israel. Però va ser en aquestes circumstàncies i en aquestes comunitats on es va iniciar un nou procés cultural, col·lateral del judaisme, destinat a marcar en el futur la història del món mediterrani i europeu. En efecte, s'hi va originar i difondre el primer cristianisme, un altre dels elements constitutius de la civilització occidental.

(5)



Teatre de Caesarea Marítima (Israel)

(6)



Fortalesa de Massada



Mur de les Lamentacions (Jerusalem)

3.2.7. Pobles protoàrabs

Pel que fa als pobles protoàrabs, va ser en el segle i dC quan els **nabateus** es van sedentaritzar i urbanitzar. Les estacions caravaneres de temps anteriors van esdevenir autèntiques ciutats, la més important de les quals va ser Petra⁷, la capital, embellida amb temples, palaus, tombes monumentals i barris residencials. Altres assentaments nabateus importants van ser Bosra, avui al sud de Síria, la segona gran ciutat del regne, capital al final de la seva història independent; i Avdat, Shivta i Mamshit, al desert del Nègueb, al sud d'Israel, les tres situades en la ruta cap a la Mediterrània. Les caravanes de camells dels nabateus seguien viatjant des de l'Índia i el Iemen fins a la Mediterrània i Damasc, i portaven encens, mirra, altres perfums exòtics i espècies. Petra, en el centre neuràlgic d'aquesta activitat, va esdevenir una de les ciutats més riques i cosmopolites d'Orient. El regne nabateu va ser independent de Roma fins al regnat de Trajà, qui el va annexionar a l'Imperi i va crear la província d'Arabia Felix (any 106 dC). Petra va ser romanitzada (es va construir un *cardo*, mercats i un gran teatre) i l'estat nabateu va desaparèixer de la història. Un segle i mig més tard, durant l'anomenada *crisi del segle III de l'Imperi Romà*, un altre regne protoàrab va sorgir en el cor de Síria: el de **Palmira** (en origen Tadmor). Després de la mort de l'emperador Felip l'Àrab (any 249), en un moment en què l'Imperi estava seriosament amenaçat pels perses sassànides, **Odenat**, príncep de Palmira, es va intentar emancipar de la tutela romana. Va lluitar contra els perses i els va vèncer, de manera que l'emperador Gal·liè li va atorgar el títol de *dux romanorum* i en va fer l'home fort de tot l'Orient. Però Odenat va morir emmetzinat i va ser substituït en el tron de Palmira per la seva esposa, la llegendària **reina Zenòbia**. Amb un seguit de campanyes victorioses, Zenòbia es va aconseguir apoderar de bona part de l'Orient, des d'Egipte fins a la Capadòcia, passant per Transjordània i Síria, i va arribar a emetre moneda a nom del seu fill **Wahbal·lat** amb els títols de *dux romanorum* i *imperator*. Roma va reaccionar i el 272 va recuperar els territoris perduts. Palmira va capitular i Zenòbia va ser capturada. Les runes de Palmira encara es poden admirar avui en el cor del desert sirià. Situada al bell mig d'un oasi, va ser una ciutat extensa, monumental i rica, de concepció urbanística típicament hel·lenisticoromana. La religió de Palmira presenta una síntesi d'elements típicament semítics (la divinitat suprema és el déu còsmic Bol o Baal; també són importants els déus de les caravanes) i d'influències babilòniques i hel·lenístiques (Bol s'assimila a Zeus). S'hi adorava una tríade formada per tres divinitats masculines còsmiques: Bol, el déu suprem, i els déus del Sol i la Lluna. Tant els nabateus com els palmirians van transcriure els seus dialectes protoàrabs amb escriptures alfabètiques pròpies, derivades de l'aramea. Són nombroses les inscripcions tant en nabateu com en palmirià. De l'escriptura nabatea deriva l'escriptura àrab actual.

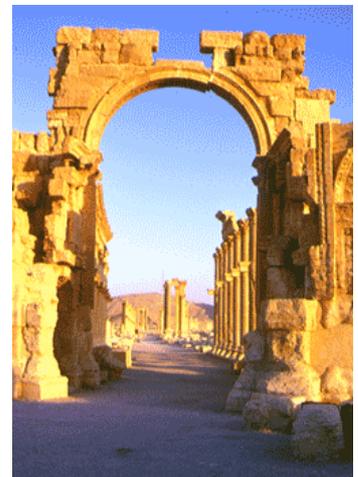
(7)



Petra, capital dels Nabameus



Vista general de les ruïnes de Palmira (Síria). Es distingeix bé el *cardo* de la ciutat i, al fons, el temple de Bel.



El *cardo* de la ciutat de Palmira (Síria).



La necròpolis de Palmira (Síria), amb els mausoleus en forma de torre.

4. Documentació

4.1. Lectures

Les lectures d'aquest apartat giren entorn de la història d'Israel i del problema metodològic de les fonts bíbliques com a fonts històriques.

- **L. García Iglesias** (1988). *El pueblo elegido*⁸. Madrid: Historia 16 (Historias del Viejo Mundo, núm. 4). Es tracta dels dos capítols inicials del llibre. En el primer, "Aclaraciones previas", l'autor explica la problemàtica de les fonts bíbliques i presenta el context geogràfic de la història d'Israel; l'altre està dedicat als patriarques, a l'estada a Egipte i a l'èxode (aquest capítol abastaria l'etapa II-1 de la nostra contextualització històrica). Com hem dit en la introducció, l'autor creu en una historicitat essencial –tot i que no literal– d'aquests episodis.

⁽⁸⁾El pueblo elegido

Luis García Iglesias

Aclaraciones previas

Creo que el lector de este volumen debe tener en cuenta, ya de entrada, una serie de pequeñas cosas que le permitan situarse no tanto en el objeto en sí, cuanto en algunas circunstancias formales y accesorias que van desde la intención al modo de hacer, desde la formación de quien esto escribe hasta los resultados esperables. Una visión sintética de cualquier período de nuestra historia, antigua o reciente, es siempre particular y parcial, habida cuenta de que el autor selecciona consciente o inconscientemente, refleja sus convicciones profundas y es siervo –sin manumisión posible– de su bagaje y sus capacidades. Esto, que cualquier profesional sabe inevitable, se nota mucho más cuando corresponde tratar determinados temas de especial delicadeza; aquellos que tocan la fibra sensible de comunidades, se fundamentan en documentación problemática y lábil, o inciden de suerte más o menos directa sobre cuestiones debatidas entre controversias y polémicas.

A nadie se le oculta, considerado lo anterior, que estas páginas han de carecer necesariamente de la neutralidad intrínseca atribuible a la mayor parte de la colección en que se insieren; lo que no supone que el autor de ellas firmante se encuentre en inferioridad, por lo que toca a comodidad y satisfacción, con respecto a sus colegas redactores de otros volúmenes. Simplemente corre un poco más de riesgo y se ve obligado a dar ciertas explicaciones, que en otras circunstancias, las normales, podrían ser superfluas.

Corresponde tratar en esta entrega las más remontadas raíces del pueblo de Israel; del *Pueblo Elegido*, por respetar, como he hecho en el título, la formulación que propusieron quienes idearon el plan original de esta serie de pequeñas y asequibles monografías. Será preciso fundamentar la reconstrucción histórica sobre fuentes varias de no siempre fácil aprovechamiento, entre ellas la documentación bíblica, tan especial, tan compleja, y además considerada como literatura inspirada por muchos millones de creyentes actuales, no siempre desde la misma óptica doctrinal. Trataré propiamente este apuntado problema en el epígrafe siguiente.

A lo que ahora voy es a dejar bien claro que cuanto he escrito responde al trabajo de un historiador; que no hay aquí teología ni positiva ni negativa, y mucho menos consciente atentado a lo que numerosísimos lectores tendrán por cosa sagrada. Yo mismo siento respeto reverencial ante la historia salvífica que tiene por protagonistas tanto al viejo Israel como al nuevo, y llamo nuevo Israel –nada de originalidad en ello– a la derivación cristiana, y no a otra cosa. Pero, al escribir, es deber mío prescindir de toda dimensión trascendente y de fe para no exceder de los fenómenos humanos, históricos, alcanzables

a través de las mismas técnicas y métodos de la crítica y la fundamentación objetivas que aplicamos a otras materias de nuestro quehacer.

Y no basta con decir que mi pretensión es hacer historia. Tengo que añadir que la formación más o menos generosa de que puedo hacer gala es histórico filológica y no ampara por igual, ni en profundidad, ni en sentido, a todas las divisorias o puntos de este modesto libro. Mi capacidad de especialista varía de parte a parte; y de tipos de fuentes a tipos de fuentes. No soy un hebraísta, no soy un escriturista, no soy un arqueólogo. Procuraré que no se note demasiado, cosa que espero conseguir gracias a que sería también injusto que se me tuviera por absolutamente lego. Mis armas, eso sí, condicionarán mi acción, como condicionarían también las suyas a los otros especialistas de distinto orden que intentaran una síntesis similar. Por recoger vieja imagen del ya clásico Sánchez-Albornoz, la labor histórica es como una construcción, y el edificio resulta de una u otra forma, más por el tipo de material que se puede emplear y cómo se hace, que por la libre voluntad creativa del arquitecto.

Contrastará, sin duda, este pequeño tomo con la mayor parte de los otros de la colección, si no con todos. Y no me refiero ya a particularidades de fuentes o a mis condicionamientos de profesional, sino a las características de la propia parcela que le corresponde abordar. Los volúmenes dedicados al mundo clásico, griego y romano, responden a una funcional participación por épocas, cosa que necesariamente los hará, en organización interna, muy distintos de éste; otros, algunos incluso largamente diacrónicos, forzarán a sus autores a insistir en aspectos sociales o de cultura material; no faltarán aquéllos que inevitablemente carecerán de unidad interna, por su pluralidad de objetos; los habrá antropológicos, híbridos, exóticos.

Ninguno, presumo, formalmente –salvo en lo más externo– parecido a éste que el lector tiene en sus manos. Ni siquiera el que pretenderá comprender la larga y brillante historia del antiguo Egipto. Cada pueblo, cada segmento histórico tiene sus notas particulares, sus señas de identidad, sus elementos significativos, no necesariamente coincidentes con los de los demás, ni aun en los casos de cercanía espacio-temporal o ambiental. El viejo Israel es el más original de todos: su historia no sólo es política, social, económica, ideológica, cultural, mejor, no es primordialmente nada de eso. La historia del antiguo Israel es la historia de una religiosidad, y en función de ésta se explicará todo lo demás.

Deberé, consecuentemente, presentar la concatenación de hechos sin perder de vista que realmente mi objeto es no otra cosa que una experiencia colectiva de índole religiosa, cambiante por su propia dinámica y como efecto de avatares externos. Y no tema el lector menos avisado que mi necesidad de recomponer el hilo de una historia religiosa me lleve a traicionar el principio de sustraerme a la tentación teológica; por dos razones: la primera porque no tengo formación teológica, y la segunda porque a ningún profesional solvente se le ocurrirá jamás olvidar que hay una vertiente humana en todo fenómeno religioso, y mezclar, como vitando efecto, historia con metahistoria. La dimensión de creyente y de estudioso de los hechos de fe se mueve en muy distante plano. Por muy próximos que los podamos sentir en nuestro interior.

Consideración general sobre las fuentes históricas

No es mi intención aquí aplicar a los documentos en que basamos una reconstrucción de la historia de Israel todo cuanto cabe decir, por teoría o por experiencia, de las fuentes históricas en general y de las antiguas en particular, sus naturalezas, sus servidumbres, sus exigencias, los procedimientos que para dar ajustada información requieren. No es preciso manifestar que también en nuestro caso debemos ensayar las mismas técnicas y preocupaciones de principio que son de rigor sea cual sea el período o aspecto de que se pretenda historia. Es necesario reunir la documentación, seleccionarla, tratarla en función de sus peculiaridades, atribuirle el valor que merece, tamizarla a través de los presupuestos contrastados de la crítica histórica y de las otras críticas específicas según modalidad, y hacerle hablar al máximo traicionándola al mínimo.

El lector especialista no requiere mayores concreciones al respecto y al hombre culto en general no le interesan tanto las interioridades del quehacer histórico como los efectos logrados. Lo que sí puede venir bien, naturalmente más al segundo que al primero, es una fijación de características, por muy breve que sea, que marque en su originalidad lo peculiar de los materiales de que parte el historiador de los antiguos hebreos.

Para los momentos más recientes, serán de uso obligado diversos textos greco-romanos a los que habrá que someter a los cuidados críticos requeridos por la literatura del mismo ambiente y similar modalidad (1). Otros más remontados períodos requirieron el aprovechamiento de documentación oriental, bien sea egipcia, bien sea mesopotámica, bien sea semítica extrahebraea, entre otras; y no sólo quiero referirme a escritos conmemorativos de hechos, a crónicas, anales o equivalentes, sino a toda producción literaria que contribuya a definirnos ambiente, marco y coordenadas culturales (2). Nunca deberemos dis-

traernos de los avances arqueológicos y de sus en ocasiones decisivas evidencias; desde cuanto informan los yacimientos palestinos de la Edad del Bronce hasta los datos materiales de época romana avanzada que incansablemente suministran los excavadores y los estudiosos de gabinete.

Afortunados azares han hecho que alguna que otra vez los arqueólogos hayan puesto en nuestras manos series documentales, altamente interesantes, que no se limitan a la condición de testimonios materiales por cuanto que portadoras de textos de mayor o menor envergadura. Podríamos citar, como ejemplos significativos, los óstraca de Samaria, los formidables hallazgos papirológicos del Mar Muerto, los escritos de la colonia judía de Elephantina, en el Egipto del siglo V a. C., y las *bullae* hebreas de los últimos tiempos del reino de Judá, últimamente dadas a conocer en todo su indiscutible valor (3). No cabe olvidar tampoco la nutridísima literatura judaica extracanónica, escritos pseudoepígrafos o escritos rabínicos de todo tipo, no raras veces altamente indicativos. Hay que situar muy por encima de las restantes fuentes el conjunto de libros inspirados para los creyentes del judaísmo y del cristianismo: los de la Biblia hebrea y los deuterocanónicos y neotestamentarios que añade la Biblia cristiana, especialmente la católica. Comportan los textos bíblicos particular problemática, de redacción, de sentido, de significación, de cronología y, consecuentemente, de historicidad.

Los escritos bíblicos

Permítaseme unos minutos de detención en lo que los escritos bíblicos son y no son, por si los menos avisados necesitan superar la idea de la literalidad ingenua o liberarse de la no menos inadmisibles del rechazo global. La crítica protestante primero y la católica a su remolque, pero con no menor competencia ni menos decisión, han ido sometiendo desde hace decenios la Sagrada Escritura a sistemática investigación en búsqueda de respuesta a la doble cuestión de su formación y de su auténtico sentido. Los creyentes judíos han marchado siempre bastante a la zaga, entretenidos, sobre todo, desde larguísima tradición, en una exégesis particularmente interpretativa, hagádica y, especialmente, haláica (*hagadá* = interpretación parenética, *halaká* = interpretación jurídico-moral).

Del lado cristiano, aprovechamiento teológico aparte, se han hecho avances muy notables en lo que respecta a la crítica literaria y a la crítica histórica. Nadie pretende hoy, ni en los ambientes cristianos más prudentes, que la verdad bíblica suponga necesariamente verdad histórica. Tras multitud de minuciosos estudios –por lo general de más sosiego que pasión– en aprovechamiento de los logros históricos y arqueológicos y del conocimiento de mentalidad y literatura próximo-orientales, han quedado establecidos algunos principios que no debe olvidar el lector de la Biblia y mucho menos quien en ella pretenda beber historia.

En primer lugar, los escritos bíblicos responden a la actuación de unos autores humanos, que reflejan, desde sus propias limitaciones y circunstancias, un ambiente cultural, una visión del mundo y de las cosas que es la del contexto temporal y geográfico, y unos procedimientos de comunicación literaria que son los allí y por entonces al uso. En segundo lugar, hay en la Biblia una pluralidad muy notable de géneros literarios, que requieren lectura adecuada a cada modalidad en evitación de graves errores interpretativos; sea tener por relato histórico una ficción edificante, sea equivocar un pasaje poético con una explicación meramente informativa, pongo por caso. De otra parte, cierto número de los libros bíblicos están compuestos mediante actuación redaccional tardía sobre tradiciones antiguas, clichés literarios, modelos genéricos, documentos previos o acumulación de material de diverso origen.

Otra cosa que tener en cuenta es el carácter teológico de toda la Escritura, lo que la hace portadora de un mensaje religioso, en tanto que otras preocupaciones –la histórica entre ellas– quedan en segundo y subordinado plano. No cabe, en consecuencia, tener por relato histórico lo que puede no ser más que antropología religiosa, ficción moralizante, selección y artificio simbólicos, parénesis, poesía edificante, experiencia mística subjetiva o interpretación soteriológica de acontecimientos extrapolados y hasta subvertidos. También en el Nuevo Testamento hay mucho de todo esto, incluso en aquellas partes de más histórica apariencia, de tal forma que hasta de los Evangelios se puede decir que llevan más carga teológica que datos incontrovertibles para una biografía de Jesús, sin que se pretenda decir que éstos falten del todo (4).

Lo que antecede, doctrina común en la Escriturística cristiana, católica o protestante, exige al historiador cuidado en el proceder, sopesaje de los datos, modestia en las pretensiones y crítica prudencia siempre. No supone esto que la documentación bíblica sea de entrada rechazable como fuente histórica por la invalidez de su testimonio. Quiere decir simplemente que la historicidad total es inadmisibles, que la utilización literal es improcedente y que como consecuencia requiere unos tamices críticos más exigentes y depurados. De ahí a tener la Biblia como fuente inservible media un abismo. Mucho de lo que sabemos sobre los orígenes de Israel, la mayor parte de lo que es posible afirmar

sobre su historia antigua tiene su fundamento en estos particulares escritos religiosos, tras la debida pregunta y el obligado contraste. De una parte, porque la historia no es solamente acumulación fáctica; de otra, porque incluso en lo fáctico nos brinda a veces la Escritura incuestionables subsidios. La convergencia de ésta con las restantes fuentes, cada cual dentro de sus posibilidades, permite la relativa certeza y la comprobación práctica de que la primitiva historia del Pueblo Elegido no es sueño inalcanzable ni reconstrucción inconsistente.

El marco geográfico

Cuando la historia que se persigue no es local, limitada a un territorio concreto, sino referente a un pueblo de gestación lenta, compleja, y de muy problemáticos avatares ulteriores, móvil de propio impulso o por inevitables circunstancias, el marco geográfico como escenario histórico pierde definición y fijeza, por el sencillo hecho de que, en un caso así, el objeto considerado se ha movido por pluralidad de lugares, en ocasiones distantes, o ha estado apegado cuando menos a una zona en menor o mayor grado cambiante. Tal es el caso, y además muy extremado, del pueblo de Israel, incluso considerado en la sola Antigüedad. Sería inadmisibles, consecuentemente, la simple referencia a la geografía palestinense. Es bien cierto que Palestina constituye el solar principal del pueblo hebreo, pero ni siquiera en época bíblica lo tuvieron por exclusivo.

Se remontan los orígenes de este pueblo a las gentes semíticas occidentales documentadas en el Creciente Fértil desde el tercer milenio a. C. y más especialmente a los grupos seminómadas que en el segundo milenio se movieron por la región siro-palestina, con ramificaciones circunstanciales hacia Mesopotamia y Egipto. Clanes semitas, precisamente emigrados de este último lugar, junto con otros asentados en Palestina o en proceso de sedentarización acabaron por constituir el Israel histórico de las doce tribus y las diferentes unidades políticas en que cristalizarían los ensayos de afianzamiento. Pero la amenaza de los temibles imperios mesopotámicos acabó por provocar suplantación y dispersión en el reino hebreo del Norte y el fin, con deportación y cautividad, del reino del Sur, lo que supuso no poca disrupción geográfica.

El largo exilio de los de Judá en Babilonia es el más llamativo episodio consecuente, sin duda por la denodada defensa que los deportados hicieron de su identidad. Hubo grupos dispersos que la perdieron o que la conservaron mermada durante cierto tiempo, cual es el caso de los judíos de Elefantina, en Egipto. La época persa ha supuesto de nuevo la articulación de la vida israelita en Palestina, pero el centrifugismo es ya un hecho, que se incrementa además por razones varias durante los períodos helenístico y romano, sembrando de comunidades las diferentes regiones próximo-orientales y la mayor parte del entorno mediterráneo después.

Comprenderá el lector que le excuse de concreciones sobre toda la geografía mediterránea que alguna vez supo de la diáspora israelita, por excesivo e inconducente. Y admitirá benévolo que recuerde para algunos, aunque sea innecesario para muchos, sin duda la mayoría, algunas cosas de bulto del más inmediato escenario, el Creciente Fértil en general y especialmente Palestina. Lo primero que decir es que llamamos Creciente Fértil a una amplia faja curvilínea –remotamente sugeridora de una media luna– que tiene sus extremos en Mesopotamia por oriente y en Egipto por occidente; fértil, porque consiste en lo menos desértico del Asia Anterior y, como consecuencia, en la cuna de las primitivas sociedades sedentarias agrícolas y después de los más importantes logros políticos y culturales del Próximo Oriente. Al medio quedan Siria y Palestina.

Hacen posible este peculiar corredor varias corrientes fluviales, algunos valles y llanuras acogedoras y una serie de caminos naturales no ajenos a los otros accidentes señalados. Siguiendo ordenadamente esta curva zona en uno de sus sentidos, partimos de los ríos Tigris y Éufrates; recorremos esta segunda corriente arriba hasta Siria; pasamos a la cuenca del Orontes, que curso arriba, en dirección sur, nos lleva hasta el valle de la Beqaa, entre el Líbano y el AntiLíbano, acercándonos a la cuenca del Litani, y entramos en la Palestina septentrional. Aquí corre el Jordán por una parte y se extienden, por otra, de norte a sur las llanuras de Galilea, el valle de Jezrael en especial, la llanura de Sharón y sus prolongaciones hacia Gaza y el Sinaí mediterráneo, que nos acercan a Egipto, al delta del Nilo y demás regiones situadas aguas arriba de este río. Son los dichos los más destacados atractivos geográficos y por aquí pasaba el principal camino natural del Próximo Oriente, sin que quepa descartar otras ramificaciones menores, aptas para discurrir de ejércitos y caravanas (5).

Algo más sería de añadir respecto a Palestina. Distinguiremos de norte a sur en Cisjordania las regiones de Galilea, Samaria, Judea, Idumea y el desierto del Neguev, y en la Transjordania las de Basán, Galaad, Ammón, Moab y Edom. En otra consideración distinta, cabe observar un cuádruple paralelismo zonal de oeste a este: la ya mencionada franja costera, tendente a llana; la espina dorsal montañosa del interior, sobre todo al mediodía de Jezrael, en Samaria y Judea; el valle y depresión del Jordán y del Mar Muerto, prolon-

gado al sur por la Arabá, y por último las alturas transjordanas. El clima es vario según lugares. Cálida la costa, más fresca la zona montañosa, desértica y extremada en verano, la depresión. En lo que hace a lluvias, son más las precipitaciones de la zona costera que las del interior; y ya aquí, contrasta notablemente la región montañosa, de suficiente humedad estacional, con sus prolongaciones hacia los desiertos de Judea y del Neguev, mucho más secos. Toda la parte transjordana es de superior dureza en lo climático que las correspondientes regiones cisjordanas de idéntica latitud.

La flora de producto comestible se reducía principalmente a los cereales, las leguminosas, la vid, el olivo y, árbol muy típico, la higuera; era menor la significación de los frutales tropicales y de huerta. La población arbórea restante consistía sobre todo en pináceas, encinas, palmeras y sicomoros, distribuidos muy diferentemente de zona a zona. La fauna adecuada a este marco era la mediterránea y del predesierto, y entre ella destacaba todo tipo de caza, la ganadería mayor y menor, y como animal de brega muy especialmente el asno. Abundante pesca de agua dulce en el mar de Genesaret.

En este escenario que acabamos de describir se desenvuelve la vida de los israelitas palestinos de la anfictionía y de los reinos. Un país pequeño relativamente el suyo, teniendo en cuenta que entre Hazor al norte y Beerseba al sur, por traer dos referencias excéntricas, la distancia no llega a los 200 kilómetros y entre Jerusalén y Samaria, las que fueron capitales de las dos monarquías, sólo se pasa en no demasiado los 50 kilómetros, siempre a vuelo de pájaro. Sin embargo, como ya quedó dicho, por movimientos o por relaciones, la historia bíblica conoce una geografía marcadamente mayor y el Israel de la diáspora, época ya clásica, no tiene más fronteras que las del mundo entonces conocido; y tómesese la expresión en el sentido usual mediterráneo-céntrico.

Los patriarcas bíblicos e Israel en el exilio

La documentación próximo-oriental, tanto la egipcia como la mesopotámica se refiere muy frecuentemente a oleadas inquietas de semitas que, entre el desarraigo y la amenaza militar, ponen en dificultades hasta la seria perturbación a no pocos de los Estados de la zona. Las presiones semitas debilitaron el imperio territorial de la dinastía III de Ur y contribuyeron de alguna suerte a la fragmentación egipcia en el llamado Primer Período Intermedio, todavía no finalizado el tercer milenio a. C. Simultáneamente existían en Siria y Palestina diversas ciudades organizadas y prósperas de gentes también semíticas. Se puede decir, pues, que en la época y en el paso al segundo milenio había grupos semitas en movimiento o en proceso de sedentarización y otros que de tiempo atrás habían alcanzado ya el estadio de desarrollo que permite la vida urbana.

Las excavaciones dirigidas en Jericó por la arqueóloga británica Miss Kenyon, entre 1952 y 1956, contribuyeron de manera entonces insospechada a la fijación de algunos hechos referentes a la situación de la Palestina en el salto de milenio y más en concreto al panorama que cabría suponer para los semitas de la zona. Los resultados obtenidos permitieron hablar de un amplio período de transición entre el Bronce Antiguo y el Bronce Medio, con sus fechas extremas máximas de 2300-1900 a. C. Miss Kenyon identificó esta cultura intermedia de Jericó como de tipo nomádico, puesto que sus portadores utilizaban cerámica y no tenían casas, lo que invita a suponer que habitaban en tiendas sobre las ruinas de la ciudad destruida.

También otros centros urbanos de la Siria occidental y de la Palestina –digamos en general Canaán– presentan niveles de destrucción de fines del tercer milenio, como Ugarit, Biblos, Ay, Gezer y Meggido, entre otros, y no pocos de esos casos adquieren parecido sentido al mencionado gracias a la clara secuencia que aportan los datos de Jericó (6). Esta efervescencia de los semitas de Canaán, capaz de perturbar en ocasiones una vida urbana de larga tradición, coincide en práctica simultaneidad con los mencionados Primer Período Intermedio egipcio y fin de la dinastía III de Ur.

Sacando punta de algunos detalles bíblicos, Miss Kenyon concluyó que los semitas siropalestinos encajaban en dos grupos fundamentales, uno sedentario y otro de tradiciones todavía seminómadas; habían alcanzado el desarrollo urbano los cananeos, que serían los que hicieron suya la cultura del Bronce Antiguo, mientras que los amorreos serían esos seminómadas que destruyeron algunas ciudades y pudieron asentarse muy precariamente pero por largo tiempo en cierto número de ellas, especialmente en las del interior, y protagonizaron el período de transición detectado por primera vez en Jericó. Amorreos móviles habrían sido también quienes perturbaron en Mesopotamia y en Egipto.

Tras estas observaciones, no faltaría quien pusiera en relación estos movimientos de semitas seminómadas con lo que nos dicen las narrativas bíblicas sobre las tribus patriarcales, cuestión que se tratará más adelante. Parece, por lo tanto, que estamos ante una tradición de sedentarismo semítico y otras gentes, también semitas, no lejos del noma-

dismo, que se infiltran e incluso irrumpen en el Creciente Fértil desde regiones marginales, que serían sin duda las del desierto siro-arábigo.

La documentación egipcia nos brinda algunas apoyaturas interesantes. Las invasiones de asiáticos semitas en el Primer Período Intermedio demostraron a Egipto la necesidad de controlar Palestina como zona de contención. Y la más inmediata evidencia de las pretensiones egipcias sobre Canaán nos las aportan dos curiosas series epigráficas que conocemos bajo la denominación de tablillas execratorias. La primera serie, procedente de Luxor, enumera como enemigos de Egipto a una serie de príncipes asiáticos y corresponde cronológicamente al segmento central del siglo XIX a. C.; llama la atención que la onomástica coincide con la de los amorreos de Mesopotamia –por ejemplo, con nombres propios conservados en el archivo de Mari, Eufrates medio– y que en los abundantes antropónimos teofóricos entran en composición teónimos amorreos. Podría defender que estos textos reflejan el momento en que se está produciendo en Palestina la acomodación de los seminómadas al modelo de sociedad sedentaria. No lo han logrado todavía, al menos en lo que toca a la organización de la ciudad-Estado, porque para algunas ciudades hay mención de pluralidad simultánea de príncipes, como si se hubieran producido acumulaciones tribales sin más integración.

La segunda serie de textos execratorios es posterior, de en torno a 1800 a. C., y procede, parece ser, de Saqqara. El panorama que presentan estos otros documentos es ya marcadamente diferente: los asiáticos de Canaán están sedentarizados, se dedican a la agricultura, usan poco la onomástica teofórica y han logrado la unificación política local. Estas tablillas execratorias evidencian, en el medio siglo que puede mediar entre serie y serie, un claro proceso de sedentarización, confirmado simultáneamente por la arqueología: la cultura del Bronce Medio de Jericó deja de ser nomádica y se asimila a la urbana de los centros costeros –Ugarit, Biblos– que no conocieron larga interrupción. A no dudarlo, ha habido un acercamiento en los modos de vida de los amorreos a los más evolucionados de los cananeos.

Ello no supone una sedentarización total ni tampoco la estabilización absoluta en Palestina. Quedarían grupos dedicados al ruralismo pastoril, transhumante en mayor o menor grado, activos intermediarios caravaneros, partidas armadas en desarraigo, y una llamada siempre –no en balde se trataba de estratégica encrucijada de caminos– a que propios y extraños se introdujeran en lo que tan inmediatamente se ofrecía como lugar de paso. Ese mismo Egipto reunificado, que hemos visto tan preocupado por la seguridad de su frontera asiática, no pudo impedir que desde Palestina le llegara la invasión de los hicsos, *príncipes extranjeros*, mejor explicación que la de *príncipes pastores* acuñada en la antigüedad, que suena mucho a falsa etimología.

Tradicionalmente se ha venido diciendo que los invasores hicsos eran hurritas, con elementos culturales indoeuropeos, si no mezcla real, y algunos semitas incorporados. Hoy preferimos, más bien, suponer mayoría semítica en este movimiento, pues aparecen nombres semíticos claros, algunos muy cercanos a los bíblicos, en escarabeos de los dominadores hicsos; y no hace falta decir que también surgieron quienes relacionaran a estos semitas que han escalado hasta elevados grados de poder en Egipto con el José bíblico y su buena fortuna junto al faraón.

Expulsados los hicsos, protagonistas del llamado Segundo Período Intermedio, inicia Egipto por 1580 a. C. aproximadamente la brillante aventura de su Imperio Nuevo, con las poderosas dinastías XVIII y XIX, máximas referencias de poder –exclusivo o compartido, según las alternativas de los imperios asiáticos– durante los siglos XVI a XIII a. C. Los faraones de este Egipto otra vez reunificado no pierden de vista sus intereses en Canaán y repiten una y otra vez sus expediciones militares, ocupan la tierra y la organizan mediante guarniciones, mandos y funcionarios.

Cuando esa presencia se debilita, sobre todo durante los reinados de Amenofis III y Amenofis IV (siglo XIV), a los que corresponde la documentación de Tell el-Amarna, se suceden en Canaán las coaliciones independentistas y el pulular de bandas armadas de cambiante frente, entre las que merecen atención las compuestas por los denominados habiru, que nos ocuparán en el apartado siguiente. Los faraones de la XIX dinastía recuperarán, por cierto tiempo, la capacidad de intervenir en el Asia inmediata y frenarán la libertad de movimiento de los semitas desarraigados; hasta que su decadencia les hace abandonar paulatinamente Palestina, al tiempo que comienzan a conformarse, entre semitas procedentes de Egipto, del Sinaí, del Neguev y de Transjordania, y otros de la Canaán propia, en proceso complejo que tocará en el capítulo segundo: las doce tribus del Israel histórico.

Los habiru

En los textos de Tell el-Amarna, como acabamos de ver, se hace mención de unas gentes incontroladas de la región palestina a las que se atribuye el nombre –prescindiendo de varian-

tes y de soluciones gráficas– de habiru. Aparecen también testimoniados en documentos asiáticos contemporáneos y anteriores. En las cartas amarnienses actúan por lo general en contra de los intereses egipcios y a favor de los movimientos independentistas. Cuando se procedió a la primera lectura de estos textos, la inmediata reacción fue relacionar a los habiru con los hebreos y entender que se estaba ante otra versión, esta vez no bíblica, de los movimientos de Israel y sobre todo la conquista de Canaán por las tribus de Josué, lo que no deja de tener sus deficiencias en punto a cronología. Los estudios recientes sobre la documentación completa en relación con los habiru nos han permitido unas seguridades limitadas: que se trataba de bandas incontroladas, sin unidad de mando; que se dedicaban a las expediciones de rapiña; que a veces concedían sus servicios como mercenarios a los príncipes que les requirieran; que los egipcios del período amarniense y sus aliados asiáticos los tuvieron alternativamente como amigos y, más frecuente cosa, como enemigos; que posteriormente Rameses II los tuvo esclavizados y afectados a sus magnas obras arquitectónicas (7).

Todos los autores tienden a ver en ellos semitas desarraigados, si bien la referencia inmediata del término sugiere menos un particular grupo humano que un modo de comportarse: retraídos de la sociedad, apátridas ajenos a los marcos sociales del entorno, se ha dicho de ellos. Aunque en principio podían ser multirraciales, lo normal es que mayoritariamente fueran semitas. ¿Alguna relación con los hebreos? No es posible negar que el nombre de hebreo fuera el mismo de habiru, cosa que cabe establecer tanto por la similitud onomástica cuanto por otros indicios. Es coincidencia sorprendente lo ya apuntado de habiru en las grandes obras del faraón Rames II y el testimonio bíblico de israelitas forzados en la construcción de la ciudad que llevaba el nombre del citado monarca. Pero si hebreo es lo mismo que habiru, ello no supone nombre propio de pueblo, sino que las tribus de Israel reciben ese apelativo porque como habiru se comportan. Curiosamente los israelitas no se atribuyen a sí mismos el nombre de hebreos en la Biblia, sino que así se les llama desde fuera y así se denominan ellos sólo cuando hablan con extranjeros. Muchos habiru, además, se incorporarían más o menos pronto a las tribus de Israel en su proceso de constitución.

Hay que insistir de todas maneras en que si bien la ilación habiru-hebreo es aceptable, no vale sin más la identificación originaria de los conceptos de hebreo e israelita, aunque con el tiempo acabara por imponerse. Lo digo tanto con convencimiento como con reserva, porque me costaría definir a Israel anterior al siglo XII a. C. y no sabría, además, atribuirle nombre ni fijar la real antigüedad de ése con que me veo forzado a designarle. La primera mención documentada del nombre de Israel aplicado a pueblo, no anterior a la última parte del siglo XIII a. C., la encontramos en una estela del faraón Mineptah, de la XIX dinastía, y para entonces la denominación de habiru tiene ya larga historia.

No me resisto a traer aquí una cita bíblica que parece reflejar claramente la no identidad originaria de los conceptos designados por habiru e israelita: *En cuanto a los hebreos que ya de antes estaban a favor de los filisteos y habían subido con ellos en la hueste, dieron media vuelta para incorporarse también ellos a los israelitas que estaban con Saúl y Jonatás*. El pasaje es de *1 Samuel*, 14, 21, y habla de hebreos que pasan del bando filisteo al de los israelitas. Así pues, las gentes que formarían al Israel histórico aparecen en principio vinculadas a estos habiru en lo que toca a modos de comportamiento y porque muchos habiru acabaron por integrarse en las tribus israelitas.

Los patriarcas y su historicidad

El libro del *Génesis* narra la migración del patriarca Abraham y su gente desde Ur en Mesopotamia hasta Harrán en Siria y luego hasta Palestina, y cómo su dios le hizo depositario de una promesa de futuro que fue cumpliéndose en su hijo Isaac, su nieto Jacob y los doce bisnietos que bajan a Egipto, entre ellos José, el que lograría convertirse en hombre de confianza del faraón. Es pregunta inmediata la de si estas narrativas patriarcales recogen memoria de personajes y acontecimientos históricos y cómo encajan en el marco del semitismo palestinese visto en los apartados anteriores, qué reflejan de él. Ya al paso ha quedado dicho que no ha faltado quienes establecieran relaciones entre episodios de la escritura y fenómenos históricos conocidos por los datos de la arqueología y de la documentación extrabíblica.

Los estudiosos oscilan entre la aceptación de Abraham, Isaac, Jacob y los demás personajes patriarcales como figuras históricas concretas y la negación absoluta de historicidad, en la idea de que lo que en la Biblia hay al respecto son integrales reconstrucciones tardías. Se nota ahora una tendencia a reconocer en las narrativas patriarcales al menos un fondo de historicidad transmitido en memoria popular, menos porque hubiera ocurrido punto por punto cuanto encontramos en el *Génesis*, cosa excesiva sin duda, que porque en el relato bíblico tenemos reflejo del ambiente real en que vivió el semitismo seminómada del Próximo Oriente, lo que impide pensar en invención total de los redactores del Israel muy posterior.

Los nombres propios de los patriarcas son semíticos occidentales y están documentados en textos no bíblicos conservados, bajo formas suficientemente cercanas y en no corto número. El régimen de vida de Abraham y sus descendientes no contrasta demasiado con el del cuadro histórico a que el lector ha podido asomarse líneas más arriba. Son pastores de ganado menor en vías de sedentarización, que comienzan tímidamente a cultivar la tierra, pero conservan todavía una fuerte tendencia a la erradicación y al movimiento. Se ha señalado que los textos jurídicos del archivo de Nuzi (aplicación de leyes consuetudinarias hurritas de no escasos elementos semítico-occidentales), de mediados del segundo milenio a. C., ofrecen curiosidades de estrecho paralelismo en las narraciones patriarcales: la esposa estéril que proporciona una esclava a su marido, como hace Sara con Abraham; la adopción de un esclavo para que sea heredero, disuelta por el nacimiento de un hijo propio, cual parece que tenía previsto Abraham en favor de Eliezer; la venta del derecho de primogenitura, por tres ovejas de Nuzi, por un plato de lentejas entre Esaú y Jacob; los derechos de la esclava que ha dado un hijo a su señor cuando nace otro de la mujer legítima, lo que recuerda la resistencia de Abraham a expulsar al hijo ilegítimo, Ismael, y su madre Agar... Son algunos paralelismos entre otros muchos que sería posible establecer; de valor desigual, es cierto, pero prueba suficiente, tomados en conjunto, de la similitud de cuadro entre las narrativas referentes a los patriarcas y el mundo semítico seminómada del segundo milenio a. C. (8).

Ha gozado cierta fortuna en los últimos lustros la idea de que los distintos patriarcas pudieran haber sido jefes de clanes independientes y no miembros de una familia histórica, que es lo que se desprendería de una aceptación literal de la presentación bíblica. Habría habido, pues, una genealogización artificial, con no poca carga de etiología, desde tradiciones diversas, sueltas, de cronología varia, transmitidas dentro de los diferentes grupos y luego penosamente, aunque también brillantemente, recompuestas con posterioridad. Ha sido R. Michaud el sistematizador de la idea sobre minuciosos análisis de los textos bíblicos (9). Abraham sería, en esta hipótesis, el jefe y ancestro de un clan del sur de Palestina; su referencia geográfica es Mambré, cerca de Hebrón. Lo mismo es posible decir de Isaac, a quien se sitúa predominantemente en torno a Beerseba. La geografía de Jacob permite localizar su grupo en la región central, con Betel como su lugar sagrado. E Israel, identificado luego con el anterior, hubo de ser originariamente un jefe de tribu independiente, de la misma región central, según sugerencia de Michaud, o de la región meridional, como tengo por más aceptable.

El especialista canadiense mencionado explica la identificación secundaria de Jacob e Israel por el hecho de su proximidad local. Yo me inclinaría a considerar que la fusión de ambos es consecuencia de que las doce tribus históricas encontraron en sus tradiciones una doble paternidad –se remontaban a los doce hijos atribuidos al uno y asumían el nombre genérico del otro– que hubieron de solucionar de alguna manera, y fue ésta la adoptada a la postre. Me da la impresión de que en el *Génesis* sólo se prepara el doblete onomástico cuando Jacob está a punto de iniciar su migración hacia el sur, y se le atribuye el nombre de Israel sobre todo en esta zona y con referencias geográficas meridionales: cuando Jacob viaja de Belén a Migdal Eder, cerca de Hebrón, se le llama Israel (*Génesis*, 35, 19-21) y lo mismo ocurre en el momento en que se recuerda la llegada a Beerseba y los sacrificios que allí ofreció al Dios de sus padres (*Génesis*, 46, 1).

Creo, en conclusión, que no es aventurado defender una historicidad de fondo a los relatos patriarcales; ni mucho menos literalidad, sino adecuación de ambiente y conservación en memoria popular de tradiciones confusas, variopintas, vinculadas a los diferentes grupos que acabarían constituyendo el Israel histórico. Estos israelitas posteriores reconocerían como suya esa prehistoria de seminomadismo palestinese del segundo milenio, y entenderían que su religiosidad exclusiva tuvo sus barruntos y hasta vivas raíces en la de estos ancestrales clanes a los que se sentían referidos. Respecto a la cronología patriarcal, muy discutida, a veces con no escasa ingenuidad, parece admisible que es el ambiente de los siglos XIX a XVI a. C., cual lo reflejan los testimonios extrabíblicos, el que mejor cuadra a la presentación de hechos que encontramos en la escritura, aunque es preciso reconocer que la compleja redacción tardía ha introducido elementos distintos y de tiempo posterior.

Israel en Egipto

La historicidad fundamental a la que me refería y en la que creo, nada literal desde luego, incluye, con salvedades, el relato de la estancia de los israelitas en Egipto. Narra el texto bíblico cómo sus hermanos vendieron a José, el hijo preferido de Jacob, aprovechando el paso de unos caravaneros ismaelitas –es decir, árabes– que marchaban hacia Egipto. Aquí cayó José en la gracia del faraón, alcanzó puestos de confianza, encontró y perdonó a sus hermanos e hizo venir a toda la familia, incluyendo al padre. En Egipto se multiplicó el clan durante cuatro generaciones, pero acabaron en la adversidad, sojuzgados por un nuevo soberano que no había conocido a José (*Éxodo*, 1, 8), bajo sospecha de amenaza a la seguridad del Imperio.

Quede claro, en primer lugar, que la larga historia de José tiene todos los visos de ficción narrativa y hasta en alguna de sus partes estrecho paralelo en literatura no bíblica conocida (10). Pero reconocerlo así no autoriza a negar toda autenticidad a la presencia de antecesores de Israel de manera respondente, aunque sea de forma remota, a la presentación bíblica de los hechos. Algo de historicidad hay desde el momento en que grupos procedentes de Egipto fueron, tras su éxodo, el fermento del Israel que se constituiría en Canaán, conforme se verá. Por otra parte, brindan visos de verosimilitud a dicha estancia algunos avatares históricos y cierto número de otros indicios concurrentes.

Quedó ya visto cómo algunos autores relacionaron la ascensión de José en Egipto con la dominación hicsa y cómo no ha pasado por alto el paralelismo entre los habiru prisioneros y los israelitas esclavizados. Pero hay más. La caravana a que fue vendido José como esclavo responde a la práctica de las relaciones comerciales egipcioasiáticas. La bajada de los hermanos de José a Egipto en época de hambre para comprar grano tiene sus correlatos en documentación egipcia de los siglos XIV y XIII a. C., como por ejemplo en el testimonio de un grupo de asiáticos que, angustiados, *no saben*—dice un texto egipcio—*cómo van a subsistir, han venido suplicando un hogar en territorio del faraón, conforme a la costumbre de los padres de sus padres desde el principio*, o en el de la carta de un funcionario de fronteras que ha permitido el paso de semitas hambrientos hacia la localidad de Per-Atum, que seguramente —y la correspondencia es asombrosa— es la Pitóm de *Éxodo*, 1, 11.

Son hechos destacables también el nombre egipcio que porta Moisés, personaje histórico sin discusión, líder de los israelitas escapados, y todo el colorido de las narraciones de José y de la preparación del éxodo, que denota una autenticidad de tradiciones, en parte, y conocimiento de las costumbres e instituciones egipcias por los autores de estos relatos. Los cargos de la casa del faraón, la práctica del embalsamamiento, las plagas, la elevación social de un extranjero, los paralelos literarios, los ciento diez años de José, que en Egipto corresponden a la duración ideal de la vida, entre otras cosas, son detalles que enraízan estas narrativas en el país del Nilo y hacen prácticamente imposible una redacción desde la nada de los pasajes bíblicos en algún lugar de la Palestina del primer milenio.

Parece inevitable, por todo lo dicho, la conclusión de que una parte del Israel posterior procedía de grupos que tuvieron corta o larga experiencia en Egipto y eran herederos y portadores de una tradición allí originada, quizá mezclada y confusa, adornada con intromisiones espurias con el tiempo y reinterpretada con posterioridad.

El éxodo

Según la Escritura, las tribus de Israel, oprimidas en Egipto, huyen de los dominios del faraón, viven la gran experiencia religiosa del Sinaí, se concentran en Qadesh, ya a las puertas del Neguev, intentan las primeras penetraciones en el sur de Palestina, y logran al fin la posesión de la tierra mediante incursiones y operaciones desde la región transjordana (11). Es pretensión de los redactores presentar este largo proceso como aventura compartida por las doce tribus ya formadas, lo que no deja de tener su dificultad a partir de indicios de los propios textos de la Biblia, no bien disimulados por los sucesivos redactores. Las diferentes partes de este proceso han llegado a la unidad compositiva, tal cual la tenemos, a través de tradiciones parciales respondientes a diversidades locales o grupales. Así, por ejemplo, la memoria de las actuaciones de Moisés era muy débil en el sur; algunas tribus del mediodía —Benjamín, Efraim, Manasés—, contrariamente, eran las depositarias de los recuerdos de Josué y sus hazañas; la de Leví parece muy relacionada con la estancia en el oasis de Qadesh, y hasta es posible encontrar, así en *Jueces*, 1, la práctica síntesis de la conquista bajo forma de acciones independientes o conjuntadas de algunas tribus, como si Josué hubiera muerto con las manos vacías en lo político-militar.

Aceptado que hubo grupos del futuro Israel que partieron de Egipto, y dado por supuesto que Moisés iba a su frente, es legítimo afirmar que el éxodo tiene un fundamento de historicidad. Todo apunta a que la huida de estos semitas tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XIII a. C., en el reinado de Rameses II o en el de su sucesor inmediato Mineptah. El momento *ante quem* es el de la estela de este faraón en que aparece mención del pueblo de Israel como uno de los establecidos en Asia, no todavía del todo asentado, si atendemos al determinante utilizado en el texto, que es el de gente y no el de ciudad. Hacia 1220 a. C., fecha aproximada del documento, Israel se movía y actuaba ya en la región cananea o a sus puertas.

Es cierto que algunos autores han preferido soluciones distintas para la cronología de la huida desde Egipto, pero la apuntada parece la más aceptable. Unos se han fijado en la expulsión de los hicsos, hacia 1580 a. C.; otros han vinculado el éxodo con la desbandada de los monoteístas solares de la religión revolucionaria de Amarna que impulsara Amenofis IV (Ajenatón), lo que llevaría hacia la mediana del siglo XIV a. C.; quien se ha entretenido en contar generaciones respetando los cómputos bíblicos, como si los números manejados no fueran más simbólicos que otra cosa, para obtener también fecha del siglo XIV. Pero la atracción de la cronología tardía es tal, que quien elige asir una de

las otras posibilidades cae inevitablemente en la teoría de los dos éxodos, el de la XIX dinastía, segunda mitad del siglo XIII a. C., y alguno de los anteriores.

Los partidarios de un doble éxodo encuentran como atractivo de su tesis la reducción que permite de todas las tribus a un período de estancia en Egipto. Aquéllas que no vivieron la experiencia sinaítica bajo la conducción de Moisés habrían llegado a Canaán, también desde el país del Nilo, en la anterior migración, bastante tiempo atrás. Segunda ventaja sería la de permitir explicación fácil a las poco compaginables tradiciones de una ruta septentrional y otra meridional. Pero ello no pasa de ser simple conjetura. Distinguen estos autores un primitivo éxodo-expulsión y el más tardío éxodo-huida. En una de las celebradas obritas de Michaud tenemos ejemplo concreto de este tipo de explicación múltiple (12).

De las doce tribus, Rubén, Simeón, Leví y Judá habrían protagonizado el éxodo-expulsión, que este especialista relaciona con el fin de la presencia hicsa en Egipto; Benjamín, Efraim y Manasés participarían en el éxodo-huida dirigido por Moisés, mientras que el resto de las tribus habrían sido, entiende, ajenas a la estancia en Egipto. Otros intérpretes de los inclinados hacia más de un éxodo difieren en ocasiones por algo más que el detalle. Personalmente creo que la idea de los dos éxodos incurre en lo que bien podemos denominar hipótesis gratuita, y me parece más aceptable admitir base histórica, próxima o remota, a la salida de tiempos de Rameses II o de su sucesor, sólo a ésta, sin perder de vista que no más que una parte del futuro Israel se remontaría a estas gentes semíticas dislocadas y con conciencia de regreso.

Moisés

Fue este israelita de nombre egipcio el fundador de la religiosidad yahvista y el conductor del pueblo errante cuando la peregrinación hacia la tierra de los padres. Personaje indiscutiblemente histórico, nadie lo niega, se nos presenta a la sombra de unos datos, exclusivamente bíblicos, que van de lo novelesco a lo dudoso, de lo inverosímil a lo improbable. Pero Moisés existió realmente y no se explica sin él la fe henoteísta, casi monoteísta ya, tan viva y definida, que heredaría el pueblo hebreo constituido en Canaán.

Podría el historiador resumir el relato bíblico desde las fantásticas circunstancias de su nacimiento y primera niñez hasta el final de su liderazgo a la vista ya de la tierra prometida, pasando por su porfía con el faraón, la huida, su brega con el pueblo, su mediación ante Yahvé y tantos y tantos episodios anejos. No tendría quizá demasiado sentido, porque el hombre culto en general tiene presentes al menos las referencias fundamentales de lo que sobre el personaje se nos dice. Y separar el grano de la paja con sólo aplicar crítica interna, pues nos faltan apoyaturas de contraste, es casi imposible aventura (13). Sin negar, al menos, un remoto valor a las tradiciones, curiosamente vivas en las tribus de Efraim y Benjamín, pero no unitarias, creo que la prudencia obliga a poner bajo sospecha la mayor parte del ropaje narrativo; si no siempre por merecer negación, cuando menos por no ser acreedora de certeza.

Innegables connotaciones de caudillo mítico, de legislador mítico, empujan a ello, lo que no supone, insisto, negación de su realidad histórica y de algunos detalles de su misión: integración parcial en el ambiente egipcio; simpatía por la causa del Israel oprimido; asunción de la iniciativa de la marcha; vivencia religiosa profunda, denodadamente predicada a un pueblo tan necesitado de aglutinante en las dificultades como incapacitado para la respuesta depurada y exigente; creación de la conciencia de un pacto entre Dios y el pueblo y, por último conducción penosa hacia una tierra donde sentar reales para un futuro esperanzador. Esto sí. Las ornamentaciones portentosas, los signos y los milagros, las teofanías antropomórficas o físicas, las alternativas dramáticas extremadas, todo eso es otro cantar. Y que conste, que prefiero el *no sabemos* a la negación. No podemos cerrar este apartado sin breve referencia a dos aspectos, relacionados con nuestro personaje, que tienen su interés: el origen de la Pascua hebrea y la alianza mosaica en sus vertientes ambientales y formales. El rito del sacrificio pascual aparece en el libro del *Éxodo* asociado con la décima plaga, a modo de garantía de incolumidad para los primogénitos de Israel. Se le alude como si no hubiera existido con anterioridad y la celebración anual fuera conmemoración que arrancara precisamente de ésta y no otra ocasión. La relación entre la Pascua y el éxodo es estrecha e ininterrumpida en la tradición hebrea. Sin embargo, parece que el origen mosaico de la práctica no se sostiene, sino que puede responder a una reinterpretación, y el pasaje exódico ser etiología ennoblecedora. La Pascua, sacrificio de un cordero, es rito propio de pastores; y son las circunstancias de la cautividad en Egipto las menos propias para su origen. Los ambientes seminómádicos palestinenses de época patriarcal o similares posteriores aportarían mejor explicación (14).

Habría, además, en Israel, carga de significación y simbolismo en una costumbre atávica no ajena a otras gentes de género de vida semejante. La alianza del Sinaí, por su parte, en la que Moisés aparece ejerciendo de mediador, es el fundamento de las pretensiones teocráticas del pueblo hebreo, es el sello externo de la elección de Yahvé. Los ritos inhe-

rentes al pacto no son del todo desconocidos entre los viejos pueblos nomádicos, y las formulaciones de la alianza recuerdan muy de cerca los contratos de vasallaje conocidos en diversos ambientes próximo-orientales, especialmente entre los hititas.

Elementos religiosos del Israel prehistórico

Que tengamos a Moisés por figura respondiente en todas sus características a lo que entendemos por reformador religioso no autoriza a pretender que el yahvismo por él impulsado no tuviera larga prehistoria en continuidad, manifestada en unos estadios previos que dejarían su huella en las formas posteriores y las harían posibles. Las tradiciones bíblicas de toda suerte y época, invariablemente, entroncan en el yahvismo mosaico las particularidades y experiencias religiosas del período patriarcal, en el convencimiento de que el Dios de la alianza no es otro que aquél que tuteló a Abraham y su descendencia, se manifestó a ellos y de ellos recibió la correspondencia de sumisión y culto.

Yahvé es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob; el Dios que sacó a Israel de Egipto para hacer luego pacto generoso y a la vez exigente con el pueblo. Y es posible que esta idea tradicional responda a una continuidad de hecho más que al artificio de atribuir los elementos básicos de una religiosidad tardía a muy dudosos antecesores. Entiendo que la historicidad intrínseca de los recuerdos patriarcales y la conciencia que los hebreos posteriores tenían de enraizarse en ellos, permite propugnar una conexión directa entre el Dios habido por exclusivo en algunos viejos clanes seminómadas y el que selló con su pueblo la alianza sinaítica.

La identidad de los asiáticos que vivieron en Egipto pudo girar en torno a la idea de un Dios propio, el de sus grupos, irreductible a las divinidades astrales o zoomórficas de la tierra que les acogía u oprimía. La teofanía de Yahvé era nuevo paso de entendimiento con ese Dios que tenían por más suyo que los demás, o por único suyo; nuevo paso, o culminación. Los grupos que no participaron en la cautividad y huida de Egipto, depositarios de tradiciones atávicas similares, aunque infestados de politeísmo de corte cananeo, no tuvieron que hacer demasiado esfuerzo para reconocer en la vivencia que traían los procedentes del desierto una tradición más pura que la que ellos habían conservado, pero no menos propia. Desde ahí se produciría la mezcla de recuerdos y la reinterpretación del complejo caudal religioso hasta quedar en lo que los libros de la Escritura presentan.

La Biblia ofrece, por todas partes, indicios de superposición de estadios religiosos diferentes y circunstanciales, que bien pueden suponer continuidad evolutiva. Hay un estadio de religiosidad nomádica: el Dios del padre, divinidad tribal vinculada a una línea familiar, a un clan, a un grupo de gentes, que se mueve con ellos y recibe sacrificios y culto apropiados al género de vida pastoril y presedentario. Las piedras de culto, como la de Jacob en Betel, los árboles sagrados, cual la encina de Mambré, y el rito de la Pascua podrían ser manifestaciones de este primitivo estadio.

Con la sedentarización, el Dios nomádico se hace Dios de santuario; el Dios patriarcal se sincretiza con el semítico-occidental El, y como éste recibe culto en centros religiosos fijos, los lugares altos, y protege los ciclos agrícolas. Responderían a esta nueva situación las denominaciones de El, Elohim, El' Sadday y otras similares, apelativos luego de Yahvé, la transición de viejos centros religiosos cananeos a referencias sagradas israelitas, así como fiestas agrarias, cuales Pentecostés y Tabernáculos, de cosecha y vendimia, respectivamente. Estos dos estadios previos quedarían asumidos por el yahvismo histórico.

Si esto fue así, y todo parece indicarlo, se produjo a lo largo del tiempo un lento proceso evolutivo y acomodaticio, pero también muy flexible y diversificado. En algunos casos, lo patriarcal se mantuvo en estado prácticamente intacto hasta entroncar con el yahvismo; en otros, la sedentarización supuso pérdida del exclusivismo henoteísta o infecciones más o menos profundas; a veces, hubo de costar trabajo a los diferentes grupos reconocerse como próximos y aceptar la idea de una religiosidad compartida y de unas raíces comunes. Pero todo es complejo en la historia, especialmente en las agónicas conformaciones primitivas y originales. Lo que sí es cosa clara es que el monoteísmo falta en los esquemas mentales de los israelitas, tanto en los estadios prehistóricos vistos cuanto en el posterior y más evolucionado yahvismo, por lo menos, durante mucho tiempo. El Antiguo Testamento no niega categóricamente la existencia de otros dioses, sino que se limita a confesar la exclusividad del propio Dios para su clan, para su pueblo, y la superioridad sobre los dioses de los demás. El Yahvé postmosaico aporta algunos elementos de superior depuración, pero no la radical superación del henoteísmo, y si lo hace, es en época muy avanzada.

El pueblo elegido

La dominación romana

Establecido como rey de los judíos tras el asesinato de César y la derrota de los conjurados magnicidas, Herodes inició un largo mandato que acabó en 4 a.C., año de su muerte (15). No le perdonaron los malos momentos. La presión ambiciosa de Cleopatra le puso en dificultades y le mermó los territorios durante cierto tiempo. Los últimos Asmoneos le disputaron el trono inútilmente. Logró superar también el momento más delicado de su mandato, que fue el triunfo de Octavio sobre Marco Antonio, por quien él había tomado partido. Obsesivo y hábil, Herodes consiguió convencer a Octavio Augusto de que le interesaba la continuidad en el reino de Judea. Ya en los postreros años de su vida, le tocó vivir fuertes discordias en su propia familia, que pretendió solucionar mediante la pena capital de tres de sus hijos con el visto bueno de los romanos, la última de las tres muertes ejecutada pocos días antes de que al propio rey le llegara el fin.

En los largos años de reinado, encarnó Herodes una monarquía de tipo helenístico, fastuosa, sometida al poder romano. Dependía directamente de Roma, de los triunviros primero, de Octavio Augusto después, y no a través del gobernador de Siria, por quien, de todas formas, pasaban algunos asuntos de interés general para la zona. El tipo de integración en el Imperio era teóricamente envidiable, pues la condición de reino aliado se apoyaba en el carácter de no tributario.

Esa condición de aliado no le permitía, sin embargo, a Herodes libertad para llevar los asuntos a libre albedrío, sobre todo aquéllos que, al tocar la esfera de lo internacional, podían menoscabar el equilibrio que a Roma interesaba. La posibilidad de declarar la guerra por su cuenta no le estaba reconocida al rey de Judea. La alianza le convertía más bien en una pieza del aparato romano en la frontera oriental, garantía de seguridad y de actuación al dictado. Herodes cumplió esta misión a entera satisfacción de los dominadores, hasta el punto de poner sus tropas al servicio de Roma cuando se le señaló como necesario, lo que ocurrió en diversas ocasiones. Los romanos controlaron también al monarca en los momentos difíciles de sus crisis familiares.

En contrapartida, Roma apuntaló el poder de Herodes y le concedió mecanismos valiosos, como el derecho a solicitar extradiciones o el de proponer a quien le sucediera. Nunca inquietaron a este instalado personaje ambiciones que preocuparan a los dominadores y le mermaran de su crédito ante ellos. Su disponibilidad ante Augusto fue incondicional y demostró continuamente al *princeps* su admiración o su capacidad de adulación interesada.

De fronteras adentro, Herodes supo dar a su reino seguridad y prosperidad. No hubo revueltas populares que le inquietaran ni manifestaciones de descontento dignas de tener en cuenta. Un buen manejo de la propaganda, una política de evergetismo y de imagen sabiamente llevada, un nivel de vida suficiente y la eficacia policial que era del caso se encargaron de asegurar esa paz interior que en lo popular conoció su reinado. Las perturbaciones de origen individual o de grupos reducidos –las provocadas por los asmoneos, por los saduceos– las abortó sin complicaciones, con crueldad incluso, lo que no extraña en quien pudo ajusticiar a tres hijos propios. Pero estos problemas nunca corrieron el riesgo de generalizarse.

En su política de prestigio destacan grandes obras públicas, entre las que habría que señalar su palacio de Jerusalén, la torre Antonia, la reconstrucción embellecida y magnificada del templo –al templo herodiano pertenece el actual muro de las lamentaciones–, esa magna obra de arquitectura e ingeniería que era el Herodium, su fortaleza-mausoleo, las fortalezas de Masada y de Maqueronte, los abastecimientos de agua e infraestructuras de comunicaciones y, especialmente, la fundación de nuevas ciudades de corte helenístico, que tuvo el detalle, como buen aliado inferior, de dedicar directa o indirectamente al *princeps* a quien se debía. Desde características especiales, se habla normalmente de estilo herodiano para las construcciones de la época.

Los aludidos problemas familiares provocaron el desmembramiento del reino cuando se produjo la muerte de Herodes. La decisión última pudo ser de Augusto, quien no sólo aceptó previamente la división, sino que se permitió modificar ligeramente el testamento del rey difunto. Arquelao –se le menciona en el Evangelio de San Mateo– quedó al frente de Judea, Idumea y Samaria; Herodes Antipas recibió Galilea y Perea en calidad de tetrarca, y a Filipo se le concedieron las regiones muy nororientales de Auranítide, Traconítide y Batanea. Arquelao, que no supo ganarse a sus súbditos por su mal gobierno, fue desposeído y desterrado en 6 d.C., quedando su territorio convertido en provincia romana, al tiempo que se reconocía a la comunidad israelita el derecho a autorregirse en los asuntos religiosos e internos y la administración de justicia que no comportara pena de muerte. El *ius gladii*, la pena capital, tenía que pasar a través de la autoridad romana. Esta es, brevemente expuesta, la situación política que existiría cuando el juicio y muerte de Jesús, un cuarto de siglo después del derrocamiento de Arquelao: Judea y Samaria bajo un

prefecto romano, entonces Poncio Pilato, y Galilea bajo el tetrarca Herodes Antipas. En esta nueva etapa, los judíos tenían ya la obligación de pagar tributo al Imperio romano.

Judea bajo los prefectos de Roma

No fue el citado Poncio Pilato el primer gobernador de Judea. Entre el año 6 d.C. y el 26 de la misma era, que fue cuando este personaje accedió al cargo, se sucedieron cuatro prefectos: Coponio, Marco Ambibulo, Anio Rufo y Valerio Grato. De ninguno de ellos conocemos gran cosa, lo que para una fuente como Flavio Josefo significa que no hubo complicaciones dignas de mención. Los movimientos nacionalistas –dirigidos por Judas el Galileo– que estallaron tras la caída de Arquelao debieron ser sofocados por Coponio, pero desconocemos los detalles de una aventura que, sin duda, no llegó demasiado lejos. De Anio Rufo se conserva parte de una inscripción conmemorativa que ni dice nada ni tiene especial significación. Por su parte, Valerio Grato, de prolongado gobierno, no destacó más que por su afanado manejo de sumos sacerdotes, pues, tras desposeer a Anás, hizo varios cambios sucesivos hasta que encontró uno a su gusto, el yerno del anterior, Caifás, quien se mantendría en el cargo durante todo el mandato del prefecto posterior, Poncio Pilato.

Diez años ocupó Pilato la prefectura, entre 26 y 36 d.C., según los cálculos más verosímiles. Hombre de Sejano, el valido de Tiberio, pudo llevar a Judea como misión, la de domeñar políticamente a los judíos, apretarles el cerco y hasta humillarles; conocido es el antijudaísmo de Sejano, su protector. Nuestra información al respecto de Pilato no contradice esta suposición. Por carácter, era capaz de sentirse cómodo en tal tarea. Lo que de él se nos narra en concreto bien parece apuntar en el sentido antedicho. Si Filón de Alejandría no exagera, en Pilato había un hombre cruel y testarudo, que no encaja en la imagen de debilidad que le prestan los Evangelios.

Episodios resonantes, recogidos por Flavio Josefo y el propio Filón, le dejan más cerca del retrato que hace este último que del de los textos evangélicos. Se trata de una serie de provocaciones y de represiones que no lo muestran ni como flexible ni como benevolente con sus administrados. Se atrevió a amonedar con símbolos paganos, lo que no habían hecho sus predecesores, ni repetirían quienes le siguieron. Introdujo en Jerusalén las efigies imperiales, lo que provocó la indignación judía, por lo que aquello tenía de atentado a sus convicciones religiosas, la protesta en Cesarea, el bloqueo militar y la amenaza de muerte a los manifestantes, la resistencia de éstos y la claudicación final del gobernador. Dispuso del tesoro del templo, a fin de construir una acometida de agua para el abastecimiento de Jerusalén, con la consiguiente revuelta judía y la represión militar sobre la muchedumbre, ordenada por el propio Pilato, que acarreó numerosas víctimas. Más intento de provocar que afán de dar honra al emperador hubo, según Filón, en la colocación de los escudos dorados en el palacio de Herodes, episodio no identificable con el de las efigies militares, citado más arriba.

Sería de recordar, por último, la masacre de los samaritanos, acto de crueldad gratuito y premeditado por el que hubo protestas contra Pilato ante Vitelio, el gobernador de Siria. Habría, pues, que interpretar la intervención del prefecto de Judea en el proceso y muerte de Jesús a la luz del talante que reflejan los episodios anteriores. No podía el Sanedrín judío condenar a Jesús a la pena de muerte, porque el *ius gladii* correspondía al prefecto; a él se acude en demanda de tal castigo, y cede. Menos por debilidad o miedo a las autoridades judías y a la muchedumbre, que no era cosa que él conociera, que por convencimiento de conveniencia política, romana o personal. La resistencia previa a la condena no parece que responda a sentido íntimo de la justicia, del que Pilato no parece anduviera muy sobrado.

La caída de Sejano y el cambio de política del emperador Tiberio, con respecto a los judíos, propiciaron a la larga la remoción de Pilato, quien fue convocado a Roma para dar explicaciones y resultó condenado. Tras él ocuparon la prefectura de Judea dos gobernadores, Marcelo y Marulo, que no parecen ser, contra lo que algún autor ha dicho, una sola y única persona. El mandato sucesivo de ambos corrió entre 36 y 41 d.C. Previamente al nombramiento del primero, Vitelio viajó de Siria a Judea para tranquilizar los ánimos y convencer a los judíos del rechazo de Roma a cuanto había significado la detestable política de Pilato. No duró demasiado la calma recobrada. El nuevo emperador de Roma, Gayo Calígula, continuador, al principio, de una política benevolente por su amistad con Herodes Agripa, bajo quien unificó en calidad de reino las dos tetrarquías que habían sido de Herodes Antipas y de Filippo, fue luego endureciendo su actitud como efecto de su cada vez más decidida exigencia del culto imperial.

Tuvo problemas con las comunidades judías de diversos lugares, entre ellos algunos de Palestina, y concibió el plan de desacralizar el templo de Jerusalén. Pudo Agripa salvar la situación *in extremis*, mediante persuasión y argumentos que calmaron a Calígula y le forzaron a dar contraorden, pero no fue sino el asesinato del emperador lo que evitó males mayores. Claudio, el nuevo *princeps*, suprimió la prefectura de Judea en el año 41 y añadió

el territorio al reino de Agripa hasta la muerte de éste, en 44. No quiso Claudio reconocer a Agripa II como sucesor y restauró la provincia, por la que fueron pasando hasta siete gobernadores, unos incapaces, otros corrompidos, que no pudieron o quisieron evitar el malestar judío, rayano en desesperación, que provocaría en 66 la revuelta conocida como primera guerra judaica; el último de ellos fue Gesio Floro, cuyo mandato no pasó de simple anarquía y pillaje sobre un pueblo en práctica rebelión.

Quedan por decir algunas cosas al respecto del gobierno romano de Judea, su estatuto, su territorio, el título de los gobernadores y los poderes que tenían atribuidos. Era una provincia imperial, no senatorial, gobernada por prefecto de rango ecuestre. Su territorio no permaneció invariable entre el momento de su constitución y la primera guerra judaica. Entre 6 y 41 d.C. integraban la provincia Samaria, Judea e Idumea, pues los restantes territorios palestinos estaban bajo responsabilidad de los tetrarcas. El reino concedido a Herodes Agripa I, entre 41 y 44, sumaba la extensión de las tetrarquías y de la provincia romana. Al recuperarse el estatuto de provincia, Galilea y Perea quedaron incorporadas al territorio gobernado por los prefectos romanos, mientras que los territorios transjordanos más excéntricos pasaron a Herodes Agripa II, a quien Roma no quiso conceder sino un reino muy mermado.

Hubo, con el paso del tiempo, algunas modificaciones de límites escasamente significativas. El título oficial latino de los gobernadores de Judea era el de *praefectus*, por lo que carece de rigor el de procurador, que algunas fuentes antiguas, tal vez por mala adaptación desde el griego, han impuesto hasta nuestros días. Una inscripción de Cesarea, dada a conocer en 1962, atribuye a Pilato el título de *praefectus Iudaeae*, y este testimonio, por su carácter, prácticamente oficial, deja zanjado el problema del término que se debe utilizar. Residían estos prefectos en Cesarea, ciudad moderna, helenística, más adecuada al gusto de los ocupantes romanos, pero además sin los inconvenientes de Jerusalén, la ciudad santa, en la que era muy fácil herir la susceptibilidad de los judíos. Cuando los prefectos subían a Jerusalén se alojaban en el palacio que había sido de Herodes, más posiblemente, contra lo que la tradición ha dicho, que en la fortaleza Antonia.

Las funciones de los prefectos, enumeradas con toda la brevedad que se nos impone, eran las de mando militar sobre tropas auxiliares, pues las legiones no quedarían estacionadas en la región hasta mucho más adelante; amonedación; administración de justicia en asuntos que excedieran de las competencias que tenía el Sanedrín, como los litigios que afectaran directamente a Roma, las penas capitales y los casos que tuvieran que ver con etnias no sujetas a los órganos judíos; poderes financieros, en especial la percepción y el control de los impuestos y la custodia del vestido de ceremonia del sumo sacerdote, atribución humillante para los judíos por cuanto significaba, que tuvieron los primeros prefectos, entre ellos el propio Pilato (16).

Jesús de Nazaret

En el judaísmo palestino de época romana surge uno de los episodios de mayor trascendencia en la historia religiosa universal: la predicación y muerte de Jesús. La vida pública de esta figura y el fracaso humano que supuso la muerte en la cruz, debieron de conmover no poco en la Palestina gobernada por Herodes Antipas y Pilato, aunque es, con mucho, mayor la significación que los hechos de Jesús adquirirían con el tiempo en la fe de los creyentes que lo que pudieran captar los contemporáneos directos. La enseñanza de un líder religioso reformador y la ejecución de quien se presentaba –o de aquél a quien se veía– desde pretensiones mesiánicas, no podía ser en la época hecho sobresaliente en el ámbito judío, un caso más, y mucho menos fuera de él; salvo para quienes le siguieron de cerca y quedaron conmovidos por su doctrina y su carisma o por ambas cosas, le temieron. Resonancia en el Imperio, ninguna. Si Tácito (*Anales*, XV, 44) escribe: *El autor de este nombre, Cristo, fue mandado ejecutar por el procurador Poncio Pilato durante el imperio de Tiberio*, no tiene el hecho por significativo en sí, lo que hace es remontarse a la raíz del fenómeno al que concede importancia, que es la existencia del cristianismo cuando Nerón se embarca en la primera persecución.

Jesús –hablando humanamente y prescindiendo, por tanto, de la dimensión teológica– fue un judío que predicó para judíos, que perturbó lo suficiente como para que, por una vez, hubiera acuerdo entre las autoridades de los ocupantes y de los ocupados, y muriera como tantos otros judíos por razones religiosas, políticas o de ambos caracteres a la vez. El historiador quería la capacidad de fijar con exactitud lo que fue la realidad humana de Jesús, lo que se veía y podía experimentar en su presencia –lo trascendente, es obvio, le excede en su quehacer y le toca exclusivamente en la dimensión de fe, conforme a lo explicado en los párrafos introductorios–; quería limpiar las adherencias que, desde una teología, han podido disimularla en la elaboración de la figura que hizo luego la primera comunidad cristiana. Pero no es fácil. Se introduce aquí el problema de las fuentes neotestamentarias, que son escritos teológicos posteriores a la experiencia pascual, con una

gran carga de interpretación, de *midrás*, y un interés muy secundario por la exactitud histórica.

Los escritos del Nuevo Testamento nos dan más el Cristo de los creyentes que el Jesús de la realidad histórica, la distinción que la metodología de la crítica histórica del siglo XIX fue asentando desde el excesivo Strauss hasta Kahler, y que la investigación moderna, incluso la más prudente y la asumida en documentos oficiales del magisterio católico, no tiene reparo en aceptar. Cosa distinta es el rechazo bultmaniano del Jesús de la historia, que es formulación de teólogo y además inaceptable. Simplemente, el Jesús histórico no queda a fácil alcance a través de la documentación que poseemos (17).

Una vez dichas cosas tan sabidas como que los textos evangélicos y demás neotestamentarios no son escritos historiográficos y que, por tanto, obligan a tener presentes sus limitaciones para construir de ellos biografía o historia, habría que plantearse cuáles son dichas limitaciones y qué caudal de información históricamente fidedigna contienen. Nos ocuparía demasiado, por complejidad la mucha discusión al respecto, incluso el más apurado resumen de lo que hoy por hoy es posible decir. Prescindo de las grandes interpretaciones globales: Jesús, el judío, el hombre de la vieja ley (18), o Jesús, el renovador, el de la nueva ley y la nueva alianza. Ello nos mantendría entre lo resbaladizo, por información inadecuada o excesivo caudal hipotético, y la formulación teológica.

Diré tan sólo que la predicación de Jesús está enraizada en el judaísmo y que tiene por puntos fundamentales el verdadero sentido de la ley, el amor y el reino de Dios, cuestión esta última estrechamente relacionada con dos dimensiones del espíritu propio de la época, la apocalíptica y el mesianismo. De su vida no sabemos demasiado de absolutamente cierto, aunque es posible que sean históricas, si no a la letra, sí en aproximación, muchas de las cosas que se le atribuyen por la tradición posterior; el problema está en discernirlas. Sí es cierto que procedía de Nazaret, en Galilea; que fue bautizado por Juan en las aguas del Jordán; que en su torno se reunieron discípulos y seguidores; que predicó lo dicho más arriba; que se le atribuían prodigios; que se enfrentó a las autoridades judías por el tenor de su enseñanza, y que la autoridad romana le tuvo, al final, por peligroso y accedió a la pena de crucifixión que le demandaron los judíos. No se puede negar tampoco, entiendo, que a los pocos días de su muerte la tumba apareció vacía y un grupo de seguidores comenzó a proclamar el convencimiento de que había resucitado.

Cuestión que nunca ha dejado de interesar es la razón de su muerte y a quién habría que atribuir la responsabilidad última. La tradición cristiana ha sido contraria a los judíos y ha tendido a descargar en lo posible a Pilato, achacando su claudicación final a debilidad y al miedo a que Roma entendiera que descuidaba los intereses del Imperio. La investigación judía, contrariamente, ha minusvalorado la intervención de la muchedumbre y de sus dirigentes para presentar al prefecto como único culpable. Quedó ya dicho que el Pilato de la historia no coincide en sus rasgos con el de los Evangelios, por lo que no pudo actuar como en éstos se nos presenta. Su intervención hubo de ser más directa y activa, más voluntaria. Los judíos no se aprovecharon de las dubitaciones de Pilato; u ocurrió lo contrario o, lo que es más fácil, hubo confluencia de intereses entre el uno y los otros. Los sectores judíos que chocaron con la doctrina de Jesús y tuvieron su actividad por peligrosa fueron, según los Evangelios, los sumos sacerdotes, los escribas, los ancianos, los herodianos y los fariseos.

Hay que reconocer, no obstante, la escasa fidedignidad de tales referencias. Señala Cook que en el Evangelio de San Marcos, el más antiguo de redacción, se distaba ya mucho de conocer la identidad de los grupos judíos y que ello lo prueba la distinción entre fariseos y escribas, que no responde a la realidad por cuanto que eran términos sinónimos (19). Tal vez tenga razón; en esto y en la diversidad de tradiciones y fuentes que distingue. Podría ser que hubiera habido una atribución cada vez mayor de protagonismo a los sectores judíos significativos a medida que se conformaba el caudal transmitido y crecía su carga antijudaica. En cuanto a Roma y sus razones para ejecutar a Jesús, sería de señalar la apariencia de contestación política que pudiera haber en lo que Jesús decía y hacía. Desde un conocido libro de Brandon (20), sobre todo, se ha manejado mucho la posibilidad de que Jesús tuviera simpatía por los zelotas, nacionalistas violentos, o fuera incluso uno de ellos, cosa que otros niegan con calor. Es la afirmación o negación, más interesada en el primer caso, parece, de Jesús como revolucionario. Aun concediendo que no hubiera en Jesús sino mesianismo espiritual, lo que comparto muy gustoso, nada impide que desde fuera pudiera ser interpretado como político por los romanos y además como impostura por los judíos, y que obraran todos en la ya conocida consecuencia.

Las sectas judías en tiempos de Jesús

Entre los grupos judíos mencionados más arriba, había algunos que por sus particularidades doctrinales y de acción merecen la denominación de sectas. Todas eran igualmente judías, porque salvaguardaban el contenido fundamental de la creencia y la práctica del judaísmo; pero sus diferencias eran profundas, su irreductibilidad, evidente; su presencia

en el pueblo, muy visible, y la influencia, considerable. Flavio Josefo cita cuatro: la de los saduceos, la de los fariseos, la de los zelotas y la de los esenios. Las tres primeras han sido ya mencionadas anteriormente; la cuarta tiene la importancia que le confiere el afortunado hallazgo de una rica documentación en papiro encontrada en cuevas cercanas al mar Muerto y correspondiente al monacato esenio de la zona. El grupo esenio era una segregación que hacía vida aparte, defendiendo la pureza tal cual ellos la interpretaban. Los zelotas traducían sus vivencias judías en un nacionalismo antirromano violento, más cargado de política que de religiosidad. Los saduceos y los fariseos eran dos modalidades del judaísmo oficial: la sacerdotal y la sinagoga; la del templo y la de la ley.

Los saduceos pretendían una vinculación directa a Sadoc, el sumo sacerdote a quien David pusiera al frente del templo de Yahvé; eran una derivación del sacerdocio sadocita, el legítimo. Al igual que habían sido conformistas con los dominadores helenísticos, lo eran ahora con los romanos. Dominaban el Sanedrín y los sacerdocios, y tenían la responsabilidad del culto a Yahvé en el templo de Jerusalén. Su más destacada peculiaridad doctrinal era el rechazo del más allá y, consecuentemente, de la resurrección. Los fariseos eran hombres dedicados al estudio e interpretación de la ley, que respetaban más en la letra que en el espíritu. Desarrollaron una riquísima casuística, desde la que se desprendían pautas para la observancia. Eran enemigos de los romanos, de la misma forma que rechazaron con anterioridad las imposiciones helenizantes. Controlaban la religiosidad de las sinagogas y las escuelas rabínicas tanto elementales como superiores.

Los zelotas, nacionalistas a ultranza, pudieron nacer con el movimiento rebelde de Judas el Galileo; pretendían la constitución de un estado teocrático, que pasaba por la eliminación de los paganos y el odio a todo extranjero que se interfiriera. Propugnaban la acción violenta, y serían el fermento que haría posible la crisis de la primera guerra judaica. Conocíamos a los esenios por lo que de ellos nos dicen el judío Flavio Josefo y el romano Plinio el Viejo. Ahora sabemos mucho más de ellos gracias a los descubrimientos de Qumram (21). Era una secta hiperpurista, tal vez heredera de los *hasidim* intransigentes del período helenístico, descontenta y segregada. Hacían vida cenobítica a las puertas del desierto, creían que el templo de Jerusalén estaba mancillado por un sacerdocio indigno y se consideraban lo que quedaba del auténtico Israel, autoatribuyéndose la denominación de *el resto*.

Las cuatro sectas tienen su importancia. La de los saduceos porque representaba el culto sacrificial de Jerusalén e integraba los órganos visibles del judaísmo y su autonomía. Los zelotas, por su lucha antirromana y porque acabarían provocando la catástrofe. Los esenios, porque los hallazgos de sus escritos explican importantes aspectos del judaísmo palestino y porque al menos algunos autores creen que también iluminan facetas del primitivo cristianismo. Los fariseos, porque su enseñanza de la ley tenía carácter oficial, o lo adquiriría, y porque serían los únicos en sobrevivir tras la destrucción de Jerusalén y el templo en 70 d.C., de tal forma que el rabinismo talmúdico posterior sería empresa exclusivamente suya. Y cabría, para cierre, una brevísima referencia más: la que merece la secta judía que nace de la aceptación de Jesús como mesías; el judeocristianismo, que es rama sin desgajar del judaísmo hasta que se inicia, no sin temores y dudas, la apertura de la Iglesia primitiva a la gentilidad, gracias especialmente a San Pablo; quedan abandonadas prácticas de la ley, y acaban el cristiano y el judío por no reconocerse en la doctrina fundamental del otro, y sobre todo se disuelve o pierde significación la Iglesia-madre de Jerusalén con la destrucción del año 70.

La primera guerra judaica

El deterioro de la provincia romana de Judea se fue agravando a medida que se sucedían los gobernadores. El rechazo a Gesio Floro era generalizado, de tal manera que, entre desórdenes, abusos, anarquía y odios no disimulados, difícilmente es posible decir que se estrenara en lo que realmente merece el nombre de gobierno. Tanto es así que debieron intervenir para salvar transitoriamente la situación el rey Agripa II y Cestio Galo, el legado propretor que estaba al frente de Siria. El choque, por unas cosas u otras, era inevitable. Fue Eleazar quien atizó y encabezó la sublevación, favorecido por su condición de jefe de la guardia del templo. El estallido tuvo lugar en el verano de 66 d.C. Dueño Eleazar de la ciudad, puso cerco a los refugios de la guarnición romana y del sumo sacerdote, Matatías, comprometido con el partido que propugnaba la paz con Roma. Inmediatamente se sumó al levantamiento Menahem, hijo del guerrillero nacionalista Judas el Galileo, ya citado en algún otro lugar.

Los insurrectos judíos consiguieron una serie de éxitos iniciales, pero ni tenían capacidad suficiente para salvar la empresa en que se habían embarcado, ni el pueblo judío presentaba un frente unido que ofreciera alguna probabilidad de triunfo. El enfrentamiento producido entre Eleazar y Menahem acabó con el asesinato del padre del primero, antiguo sumo sacerdote, y en la tortura y muerte del segundo. El legado de Siria, Cestio Galo, intervino militarmente en Judea, primero en la región septentrional, luego en Jerusalén, donde las cosas se le dieron mal. El historiador Flavio Josefo tuvo responsabilidades mi-

litares en Jerusalén y Galilea, pero, partidario de rehuir la lucha abierta, se concitó la desconfianza de los sectores radicales, y en concreto del zelota galileo Juan de Giscala.

La guerra tomó un nuevo giro cuando Nerón retiró a Galo y a Floro y envió con el mando al experimentado Vespasiano, futuro emperador. Los rebeldes no pudieron defender Galilea y Flavio Josefo decidió entregarse. El resto de la guerra tuvo lugar en el sur, y la dirección de las tropas romanas corrió a cargo de Tito, hijo de Vespasiano, el nuevo emperador tras la muerte de Nerón y la guerra civil que dio a Roma nada menos que cuatro monarcas en un año. Cuando este cambio traumático se produjo, marchaban también mal las cosas para los judíos de Jerusalén. El enfrentamiento entre los zelotas fanáticos y la población dio lugar a carnicerías de la masa indefensa por designio del violento Juan de Giscala. Sin embargo, la antedicha crisis del Imperio romano supuso un poco de respiro para los insurgentes, quienes, aprovechando la tranquilidad, se sacudieron la tiranía de Juan y concedieron la jefatura a Simón Bar Giora, mientras que los zelotas radicales se encerraron en el templo. En la primavera del 70, Tito se puso en marcha hacia Jerusalén, la atacó desde el norte, la parte de más fácil topografía, aunque protegida por tres murallas, la tomó luego tras el desarrollo de las usuales técnicas de sitio y procedió al saqueo de la ciudad y al degüello de sus habitantes. El templo ardió, lo que suponía el final del más externo signo del judaísmo. Simón Bar Giora y Juan de Giscala figuraron entre los prisioneros del desfile triunfal que se celebraría en Roma al año siguiente. El primero de los dos caudillos fue ejecutado después, de forma inmediata; el segundo, encarcelado de por vida. Cayeron también todos aquellos convictos de no otra cosa que pertenecer a la casa de David. La victoria romana y esta celebración quedaron inmortalizadas en el arco de Tito, erigido en el foro de la urbe. En él están representados los objetos sagrados del templo, llevados a Roma por los vencedores.

Quedaban todavía algunos reductos en poder de los sublevados: el Herodium, Maqueronte y Masada. Fue Lucilio Baso, el nuevo gobernador de Judea, quien quedó encargado de reducir los últimos focos de resistencia y tuvo éxito en las dos primeras fortalezas citadas. A su pronta muerte le sucedió Flavio Silva, quien se aprestó al asedio de Masada con la legión X y la preparación de una *circumvallatio* de ocho campamentos que dejó a los sitiados sin capacidad de maniobra. Aquí se escribiría una de las más brillantes páginas de la historia de los asedios. Masada resistió bajo el mando de Eleazar, otro distinto del que comenzara la guerra y nieto de Judas el Galileo, hasta que no fue posible seguir en la defensa y los sitiados optaron por el incendio de la fortaleza y el suicidio colectivo. Sólo sobrevivieron dos mujeres y cinco niños. Este final heroico y trágico tuvo lugar en 74 d.C. y con él finaliza la primera guerra judaica y se abre un nuevo período en la historia del judaísmo palestino: el templo destruido; la tierra de Israel bajo administración de guerra; el pago obligatorio de una tasa por el simple hecho de ser judíos (*fiscus iudaicus*) para atención de cultos paganos; el sacerdocio, sin razón para seguir existiendo, lo que suponía el final para la secta de los saduceos; el Sanedrín, exiliado en Jamnia y reducido a cuerpo sin autoridad; los judíos de Palestina, constreñidos a vivir en adelante al estilo de la diáspora, centrados en la religiosidad sinagoga bajo la autoridad farisea. En las monedas aparecería en adelante una expresiva leyenda: *Iudaea capta* (22).

La segunda guerra judaica

En la Palestina humillada no empequeñeció, bien al contrario, el ansia de liberación. Ni siquiera los amistosos gestos, como el del emperador Nerva suprimiendo el *fiscus iudaicus*, contribuyeron a mermarla. También en la diáspora, el judaísmo disperso tuvo motivos para el descontento, pues el Imperio había tomado como grave atentado la participación de los judíos diseminados a favor de la primera revuelta palestinense y ello se notó en el trato. Reinando Trajano, entre 115 y 117, diversos puntos del Mediterráneo oriental y del Asia anterior conocen revoluciones de sus comunidades israelitas y Roma tiene que emplearse a fondo para sofocarlas: eran cruzadas mesiánicas imparable, como no fuera por el empleo de la fuerza. Hubo problemas serios en el norte de África, tanto en Egipto como en la Cirenaica. Los levantamientos de este segundo lugar tuvieron inaudita violencia, pues la comunidad judía pretendió constituir aquí un Estado independiente y acometió todo tipo de barbaridades para conseguirlo, lo que, tras el fracaso, acarreó no menos bárbara represión.

Los más graves acontecimientos de Egipto ocurrieron en Alejandría, donde judíos y griegos se enzarzaron en destructora guerra a muerte hasta que Roma pudo restaurar una paz que pasaba por el hundimiento de la comunidad israelita. Fue muy violenta la sublevación de los judíos de Chipre, con masacres de población no judía. La revuelta de Mesopotamia provocó dificultades a los romanos y fue encargado de sofocarla Lusio Quieto, a quien se agradecería el servicio con el nombramiento de gobernador de Judea. No faltaron las manifestaciones de inquietud, y no insignificantes, en la propia Palestina, pero Quieto fue capaz de abortarlas. Es posible que a la legión X Fretensis, estacionada aquí desde la primera guerra, se le añadiera ahora la VI Ferrata, que sabemos con seguridad estuvo en Palestina desde el reinado de Adriano en adelante. Este emperador fue quien

sucedió a Trajano muy poco después de que quedara solucionado lo más grueso de las sublevaciones.

La política dura de Adriano y el descontento antirromano suscitarían el estallido de la segunda guerra judaica, que duró de 132 a 135 d.C. Considera Smallwood que la nueva guerra es la prolongación de un continuado período de afanes, su culminación, mejor. Rebelión mesiánica por parte de los judíos. Política encaminada a debilitar el judaísmo por parte de Roma. Queda prohibida la circuncisión. Se construye sobre Jerusalén la ciudad de Elia Capitolina, urbanismo de corte romano asentado como una losa encima de la vieja ciudad santa de Israel. Una provocación intolerable.

El líder del nuevo levantamiento fue Simón Bar Kochba, el *hijo de la estrella*, a no dudarlo título mesiánico; aunque más exacta transcripción del sobrenombre es la de Bar Kosiba, según los papiros dados a conocer por Y. Yadin (23). Este caudillo y sus seguidores proclamaron la independencia de Israel y declararon Jerusalén capital del nuevo Estado libre. A pesar de las pretensiones mesiánicas de Bar Kosiba, no asumió este personaje papel religioso preponderante, cuales pudieran ser el sumo sacerdocio o la presidencia del Sanedrín. El título que las monedas atribuyen a Simón es el de *nasi*, algo así como príncipe. Serían responsabilidades suyas la administración civil y la dirección de la guerra.

El sumo sacerdocio lo desempeñó Eleazar, cuyo nombre aparece también en las acuñaciones de los insurrectos; no sabemos muy bien si Eleazar Ben Azarías o Eleazar de Modiin, tío este segundo del propio Simón. Es evidente que las razones de la revuelta tuvieron que ser de índole que hiciera sentirse afectados a los judíos dispersos, porque apoyaron decididamente a sus hermanos de Judea. El importante papel representado por Eleazar el sacerdote, con reflejo en las amonedaciones, prueba que los sublevados se apresuraron a la restauración del sacerdocio y, en la medida en que fuera posible, la religiosidad sacrificial.

Ayudados por el factor sorpresa, los judíos anotaron éxitos iniciales, que no pudieron contrarrestar Tineyo Rufo, gobernador de Judea –el primero de rango senatorial– y Publio Marcelo, legado de Siria. Adriano envió entonces a Julio Severo, uno de sus más capaces generales, quien movilizó efectivos extraordinarios y prefirió no continuar con los ataques frontales, más costosos que eficaces, y prefirió la táctica de reducir por hambre. Jugaba en contra de los judíos su escasa organización y su limitada capacidad militar, y a favor de Roma la experiencia y los medios de Severo. Al tercer año de la guerra cayó Jerusalén, y el resto de la contienda no fue sino una sucesión de reducciones menores.

El último punto de resistencia estuvo en Beter, que exigió un asedio en toda regla. No quedaron después sino ofensivas guerrilleras de grupos dispersos que tenían sus refugios en cuevas del desierto. Bar Kosiba murió al cabo, ejecutado, según testimonio romano, en acción, según tradición judía. Las celebraciones romanas no fueron esta vez demasiado brillantes; quizá porque la guerra resultó gravosa incluso a los vencedores.

La derrota fue especialmente dura para los judíos; miles de muertos, esclavización general y despoblación de Palestina. Jerusalén, renovada totalmente en lo urbanístico, no fue en adelante otra cosa que ciudad romana, pagana, ocupada por la legión X Fretensis. La VI Ferrata custodiaba otros puntos de Palestina. El judaísmo queda prohibido en su propia tierra. Desaparece todavía más el templo y acaba, ahora sí definitivamente, la religiosidad sacrificial, por lo que el judaísmo residual será en adelante exclusivamente farisaico. Grandes contingentes de los vencidos se dirigen una vez más al destierro, con gran incremento de la diáspora; y en estas comunidades diseminadas se notó también el peso implacable del Imperio. La obvia interpretación religiosa hacía pensar a unos y a otros que había llegado el gran castigo por los pecados del pueblo. Este pueblo de la alianza desaparece como realidad significativa y determinante en Palestina. La andadura que la historia reservará para Israel en adelante será –es bien sabido– tan difícil como distinta. Los designios de Yahvé. Indudablemente, una misteriosa elección.

L. García Iglesias (1988). *El pueblo elegido* (pàg. 6-33 i 110-128). Madrid: Historia 16 (Historias del Viejo Mundo, 4).

Notas

(1) Sobre todo, la obra del historiador helenístico-judío de época romana Flavio Josefo y algunos escritos patrísticos. Para los textos clásicos paganos nos servirá la espléndida colección comentada de M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I-III, Jerusalén, 1974-1984.

(2) Puede el lector no especialista acudir al utilísimo instrumento de M. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente*, Madrid, 1977.

- (3) Algunas de estas series documentales tendrán su lugar en el texto. Para la última citada se acudirá a N. Avigad, *Hebrew bullae from the Time of Jeremiah*, Jerusalén, 1986.
- (4) Adecuada y asequible bibliografía introductoria a esta cuestión: S. Muñoz Iglesias, *Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia*, Madrid, 1968; *Comentario bíblico «San Jerónimo»*, V, Madrid, 1972, caps. 66 a 72; V. Mannucci, *La Biblia como palabra de Dios*, Bilbao, 1985, y L. Alonso Schökel, *La Palabra Inspirada*, 3ª ed., Madrid, 1986.
- (5) Existen diversos atlas especializados, entre los que seleccionaría los siguientes: L. H. Grollenberg, *Atlas of the Bible*, Londres-Edimburgo, 1965; Y. Aharoni-M. Avi-Yonah, *The MacMillan Bible Atlas*, reimpr. Nueva York-Londres, 1974, y J. B. Pritchard, *The Times Atlas of the Bible*, Londres, 1987, extraordinario y recién aparecido.
- (6) K. M. Kenyon, *Desenterrando a Jericó*, México, 1966.
- (7) Clásicas recogidas de datos las de J. Bottéro, *Le problème des habiru*, París, 1954, y M. Greenberg, *The Hab-piru*, New Haven, 1955.
- (8) Importantes monografías: T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, Berlín-Nueva York, 1974, y J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven-Londres, 1975, no coincidentes en sus puntos de vista.
- (9) R. Michaud, *Los patriarcas*, Estella, 1976.
- (10) R. Michaud, *Historia de José*, Estella, 1981.
- (11) La más reciente monografía sobre el éxodo es la del judío N. M. Sarna, *Exploring Exodus. The Heritage of Biblical Israel*, Nueva York, 1986.
- (12) Michaud, *La historia de José*, especialmente, caps. 3 y 7.
- (13) Puede verse H. Cazelles, *En busca de Moisés*, Estella, 1981.
- (14) Entre los buenos estudios, J. B. Segal, *The Hebrew Passover. From the earliest Times to A.D. 70*, Londres, 1963. Ver caps. 2, 5 y 6.
- (15) En general, sobre todo el período romano, de interés para éste y varios de los apartados siguientes, M. Grant, *The Jews in the Roman World*, Londres, 1973, y E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, Leiden, 1976. El lector español podrá acudir a J. Leipold-W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*, I, Madrid, 1973, y A. Paul, *El mundo judío en tiempos de Jesús*, Madrid, 1982.
- (16) J.-P. Lémonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée*, París, 1981. Para la provincia de Judea, poderes de los prefectos y judaísmo de la época, S. Safrai-M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century*, I-II, Assen, 1974-1976, que sustituye con ventaja al clásico y antiguo, aunque retocado y recientemente traducido, E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, I-II, Madrid, 1985.
- (17) Sobre los problemas del Jesús histórico, véase, por ejemplo, X. Léon-Dufour, *Los Evangelios y la historia de Jesús*, Barcelona, 1966; J. Caba, *De los Evangelios al Jesús histórico*, Madrid, 1971, y el asequible, pero hiper crítico, W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona, 1970.
- (18) Interpretaciones judías de Jesús: G. Vermes, *Jesús el judío*, Barcelona, 1977, y la preferible de D. Flusser, *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Madrid, 1975.
- (19) M. J. Cook, *Mark's Treatment of the Jewish Leaders*, Leiden, 1978.
- (20) S. G. F. Brandon, *Jésus et les zélotes*, París, 1975; edición original inglesa de 1967.
- (21) A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del mar Muerto*, Madrid, 1971, y E.-M. Laperrousaz, *L'attente du Messie en Palestine a la veille et au début de l'ère chrétienne*, París, 1982.
- (22) Sobre la primera guerra judaica, Y. Yadin, *Masada. La fortaleza de Herodes y el último bastión de los zelotas*, Barcelona, 1969, y R. Furneaux, *The Roman Siege of Jerusalem*, Londres, 1973.
- (23) Véase Y. Yadin, *Bar Kokhba. The Rediscovery of the legendary Hero of the last Jewish Revolt against Imperial Rome*, Londres-Nueva York, 1971.

- **M. Liverani** (1995). "Israel⁹". *El antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*. Barcelona: Crítica. És el capítol 23 del llibre i abasta les etapes II-1, 2, 3 i 4 de la nostra contextualització històrica. Consisteix en una síntesi crítica de la història d'Israel des de l'origen fins a l'exili, de nou molt centrada en el problema de les fonts i de la peculiaritat religiosa del poble hebreu. Aquest autor és molt més crític amb les fonts bíbliques: no creu en la historicitat dels patriarques, de l'èxode ni dels jutges, però, en canvi, sí que accepta els llibres dels reis i dels profetes, base de la seva reconstrucció històrica de la "monarquia unificada", que considera "històrica".

⁹El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía

Mario Liverani

Israel

1) El problema de los orígenes

El caso de Israel es único entre los pueblos del antiguo Oriente, porque sus tradiciones historiográficas se han conservado siempre en el ámbito judío y cristiano. Los descubrimientos arqueológicos y epigráficos del último siglo no han tenido que redescubrir *ex novo* unas realidades históricas de las que se había perdido la memoria, sino que han aportado aclaraciones, que se pueden comparar, en cada caso, con los textos del Antiguo Testamento. Hay que reconocer que las aportaciones arqueológicas y epigráficas a la reconstrucción de la historia de Israel son muy modestas si las comparamos con las referentes a los hititas, egipcios, asirios y sumerios, y que de no ser por el Antiguo Testamento sería muy difícil hacer la reconstrucción de la Palestina preclásica.

El hecho afortunado de que se haya conservado la memoria histórica de Israel, debido a su carácter de "libro sagrado" para el judaísmo y el cristianismo, ha creado dificultades para el uso crítico de los documentos, que hasta fechas recientes han sido considerables, y todavía hoy obstaculizan la aproximación crítica normal. Para los creyentes, este *corpus* de textos tiene el valor de "verdad" revelada por Dios a través de agentes humanos, lo que no permite poner en duda el contenido histórico de los libros "sagrados". Durante muchos siglos, el enfoque historiográfico occidental ha estado como paralizado frente al carácter de verdad revelada que la religión atribuía a las memorias históricas de Israel, y hoy la paralización se mantiene en los ambientes judaicos tradicionalistas y católicos y protestantes fundamentalistas. De manera inconsciente o indirecta, también condiciona a los estudiosos "laicos".

En particular, a menudo se ha recurrido a comparar las historias del Antiguo Testamento con las evidencias de la arqueología y los textos extrabíblicos, en una búsqueda generalmente arbitraria de confirmaciones (o, al contrario, de contradicciones). La contradicción entre un relato "verdadero" y un dato arqueológico "real" puede llevar a un callejón sin salida. Pero los relatos bíblicos suelen ser elaboraciones historiográficas posteriores de los hechos narrados (con frecuencia muy posteriores), no sólo basadas en datos indirectos e inseguros, sino, sobre todo, motivadas por unos fines precisos de su tiempo. Por eso hay que remitir los textos bíblicos a la época, los ambientes políticos y culturales, y los problemas que indujeron a su redacción. Es posible que estas reconstrucciones historiográficas conserven un valor documental o unos datos fiables, aunque no resulta fácil comprobarlo (después de "limpiar" las noticias de las incrustaciones políticas y religiosas de épocas posteriores a su redacción final). En cambio, el material extrabíblico puede tener un uso más inmediato, al ser contemporáneo de los hechos y tener unas motivaciones más obvias.

Estas dificultades son más evidentes cuando aparece el problema de los orígenes. Los relatos bíblicos se escribieron en épocas demasiado alejadas de los tiempos que se reconstruyen, y las fuentes extrabíblicas (sobre todo arqueológicas) son poco explícitas para esta edad en que la documentación escrita escasea, debido a las turbulencias sociopolíticas. En cuanto al relato bíblico, el afán de autoidentificación nacional, promoción política y justificación religiosa se centra sobre todo en la cuestión de los orígenes, deformando más de lo habitual su relación con la realidad histórica.

Las líneas maestras del cuadro arqueológico y contextual se pueden resumir así: cae el imperio egipcio, que había dominado Palestina desde mediados del siglo XVI hasta comienzos del XII. Empieza para los pueblos locales un periodo sin dominación extranjera.

Los filisteos ocupan parte del vacío que han dejado los egipcios, tratan de hacerse con el control de las ciudades cananeas y lo consiguen en la costa y en los valles (Yezreel y Jordán medio). En cambio, las colinas quedan fuera de su alcance. En las colinas y montañas de Cisjordania, así como en las mesetas semiáridas de Transjordania, hay un proceso de colonización característico de la primera Edad del Hierro: rozas, bancales, aprovechamiento hidráulico de los uadis, excavación de pozos, construcción de aljibes y proliferación de aldeas y pequeñas ciudades fortificadas. Este es el elemento nuevo, aportado por los pueblos de origen tribal y pastoral (ante todo por los israelitas). La crisis de los palacios reales hace que los fugitivos sean atraídos por la tribu. Existe una probable conexión etimológica entre la designación de los refugiados (*habiru, abr/apr*) y el nombre de los hebreos (*abr*), que para los ciudadanos cananeos eran unos fugitivos sin raíces sociopolíticas.

A escala regional es difícil deducir arqueológicamente la forma en que los microsistemas de asentamientos se unen para formar organismos políticos. Como herencia del pasado, tenemos las ciudades residuales cananeas. No todos los palacios fueron destruidos y, en cualquier caso, no todos lo fueron al mismo tiempo, pero la escasez de estructuras administrativas es evidente. Como elemento nuevo, tenemos las zonas de colonización, las aldeas nuevas y las ciudadelas de los montes, resultado de la "sedentarización" de grupos pastorales. El sistema guarda un equilibrio complejo, sin un centro de poder que lo unifique (aparte del intento filisteo). Ateniéndonos a las fuentes bíblicas posteriores, es posible que hubiera coaliciones de tribus (como las que se conocen desde el Bronce Medio), y que se firmaran acuerdos entre tribus y ciudades para regular unos derechos de pastoreo, matrimonio y comercio. También es posible que las tribus de las tierras altas cisjordanas tuvieran un sentimiento precoz de la unidad nacional, a diferencia de otras entidades que se iban perfilando al oeste (filisteos) y al este (amonitas).

Esta época premonárquica en la que se forma la entidad etnopolítica "Israel" es donde su propia tradición historiográfica sitúa todas las historias que poseen un valor "fundador" de las realidades y problemas posteriores. Ante todo, se forma el árbol genealógico que sirve de "carta fundacional" de las relaciones intertribales. De un solo tronco salen los patriarcas epónimos de la unidad nacional (Abraham, Isaac, Jacob), los epónimos de las tribus (los doce hijos de Jacob, con una delimitación artificial que relega a otros grupos a posiciones inferiores), y por último todos los epónimos de los clanes-aldeas, hasta llegar a los cabezas de familia, con los que empieza el árbol genealógico familiar. Las genealogías van acompañadas de todas las historias etiológicas que explican el porqué de ciertos ritos, confines o instituciones, y que naturalmente debemos situar en la época de su formulación (distinta según los casos).

Pero también intervienen hechos específicos de la época en que fueron escritos los textos, que deforman sustancialmente el cuadro. Por ejemplo, en el relato de las vicisitudes finales del destierro en Babilonia y la vuelta del exilio. Para justificar el regreso de los desterrados y sus pretensiones territoriales frente a los grupos que habían permanecido en Palestina, se acredita la historia "fundadora" de las tribus israelitas que inmigran desde el exterior en una época remota, con la presencia primordial de los patriarcas. Éstos, que se mueven por un territorio del que sólo una mínima parte les pertenece, reciben la promesa divina de convertirse en un pueblo numerosísimo y ocupar todo el país. Luego viene el primer destierro (en Egipto) y un éxodo y regreso a Palestina (situados en el siglo XII), que sirven para configurar el destierro y el regreso de la edad histórica (es decir, de los siglos VII y VI). La conquista de Josué (adobada con historias sumamente etiológicas como la conquista de Jericó, que en esa época llevaba siglos abandonado) sirve para justificar el hecho de que los regresados del exilio en Babilonia se apoderen del país. Los cananeos, que habitan en el territorio, pero sin ningún derecho a estar ahí, porque la promesa divina les condena al exterminio, sirven para prefigurar a los "samaritanos" y a otros que se quedan: para los israelitas de regreso son ocupantes extraños. Toda la historia del éxodo y la conquista, del origen exterior y la relación con las poblaciones autóctonas, es una construcción "fechada" claramente por los problemas del siglo VI, y no tiene nada que ver con los del XII.

Otro elemento claramente fechado (por las polémicas a favor y en contra de la monarquía que lo acompañan) es la aparición de un periodo de los Jueces, "cuando no había rey en el país y cada cual hacía lo que le parecía". Esta edad de los Jueces, magistrados tribales no hereditarios, sucedería a la época de las monarquías cananeas (destruidas por Josué), antes de la aparición de la monarquía israelita de Saúl y David. La época no monárquica de los Jueces es objeto de polémica entre quienes ven en ella un estado de debilidad y caos político, y quienes proyectan en ella sus ideales de libertad, igualdad y falta de opresión fiscal y administrativa. Este conjunto de materiales también está muy marcado por los problemas del periodo posterior al exilio, cuando ya no había monarquías y se planteaba el dilema de auspiciar su vuelta como requisito para un renacimiento nacional, o la consolidación de otras formas de gobierno. En los siglos XII y XI no existió una verdadera "edad de los Jueces", tal como se describe en el libro bíblico homónimo. En Palestina siempre hubo reyes, residuos de los antiguos reinos ciudadanos cananeos, y los gobiernos tribales mantenían con ellos una relación conflictiva, pero no como su

alternativa. Algunos de los relatos del Libro de los Jueces poseen un carácter claramente mítico, y más que noticias históricas transmiten valores ético-religiosos. Naturalmente, el libro puede recoger también algún dato histórico auténtico, e incluso trozos sueltos muy antiguos (sobre todo poéticos).

Un tercer bloque de elementos anacrónicos se debe a la proyección hacia atrás en el tiempo de la situación religiosa característica de la época más tardía (inmediatamente anterior al exilio, y luego posterior a él), situándola en los orígenes. Se atribuye a Moisés la fundación del yahvismo como religión revelada (ya perfecta en su forma final), en el periodo de formación, antes incluso de la llegada de la tribu de Israel a Palestina. El pueblo de Israel habría hecho su entrada en la tierra prometida dotado de una impecable organización sociopolítica, como coalición de tribus con magistrados comunes, pero también como comunidad religiosa de devotos de Yahvé, dios nacional y exclusivo, en régimen de rígido monoteísmo. En realidad, las cosas acabaron siendo así con el paso del tiempo, y después de atravesar por etapas cruciales, como las reformas religiosas de Ezequías y Josías (siglo VII) y, sobre todo, la comunidad posterior al exilio, en la que el principal elemento de cohesión social era la fe religiosa, tras la desaparición de las estructuras políticas.

En cuanto al "pacto" (*berit*) entre Yahvé y su pueblo, que funda la comunidad nacional y religiosa en la época de Moisés y Josué, pese a su artificiosidad y anacronismo, puede haber recogido tradiciones muy antiguas. Algunos elementos parecen encajar bien en el ambiente social del Bronce Tardío, mejor que en la época neobabilonia o persa. Se ha observado que el pacto entre Yahvé y su pueblo, en su aspecto formal, recuerda a los que sellaban grandes y pequeños reyes en el Bronce Tardío. La sustitución del gran rey terrenal por la divinidad, y del pequeño rey por el pueblo, serían elementos de una polémica sociopolítica voluntaria, que podemos atribuir a grupos extrapalatinos (refugiados, pastores). De esta manera expresarían sus aspiraciones a un ordenamiento sociopolítico más justo, poniendo la voluntad popular y su hipóstasis divina en el lugar de los firmantes palatinos, que no merecían su confianza. Se podría observar que los aspectos de la legislación social abordados en los pactos mosaicos también son polémicos con las soluciones vigentes en el Bronce Tardío. A la servidumbre por deudas se contraponen la prohibición de esclavizar a los compatriotas y la liberación periódica de los siervos –remozando unos procedimientos paleobabilonios que en este caso, a falta de reyes que promulguen los edictos, adquieren un ritmo septenal constante (año sabático). A la enajenación de tierras se contraponen su recuperación periódica por las familias (jubileo). A la captura y entrega de fugitivos, la obligación de acogerlos y no entregarlos. Al préstamo con interés, una prohibición de la usura bastante utópica. En cualquier época se podían haber imaginado unas normas tan artificiosas como estas, pero llama la atención el hecho de que los elementos "revolucionarios" que marcan el paso del Bronce Tardío a la primera Edad del Hierro se centran sobre todo en el problema de la servidumbre por deudas, y sobre una explotación excesiva de las clases bajas, algo que procura remediar la legislación mosaica. Es muy difícil localizar elementos que se puedan atribuir sin ningún género de dudas al siglo XII en un bloque documental cuya redacción tuvo una larga y agitada historia, y que en sus líneas maestras se remonta al siglo VI y más atrás.

2) El estado unitario

La historiografía israelita sitúa en el periodo de los Jueces la consolidación de la nueva entidad etnopolítica (coalición de tribus), que se formó en las tierras altas cisjordanas y en parte de la meseta transjordana: su lucha contra las ciudades-estado cananeas y otras entidades ascendentes (vistas como fases de "opresión", para castigar los pecados del pueblo, y fases de "liberación", tras el perdón divino), la aparición de magistraturas colegiadas o individuales temporales, la experimentación de procedimientos de decisión no burocráticos (oráculo, suertes) y, por último, la progresiva formación de un estado monárquico de nuevo tipo, con los primeros intentos de implicar al elemento tribal en formas de poder centralizado (Jefté, Gedeón, Abi-Melek).

Mientras tanto, y como resultado de procesos análogos, en Transjordania aparecen otras entidades nacionales, como los amonitas al este del Jordán medio, los moabitas al este del mar Muerto o los edomitas más al sur. Y más allá se encuentran las tribus de camelleros (madianitas y amalecitas), habitantes de la nueva franja de nomadismo "total" y capaces de penetrar hasta Cisjordania con sus incursiones rápidas y mortíferas.

El paso del relajado periodo de los Jueces, con su fuerte herencia tribal, a la monarquía unida, en la que reaparecen ciertos aspectos del sistema palatino, está personificado por Samuel y Saúl (c. 1000). La investidura de Saúl es similar a la de los Jueces por la ocasión en que se realiza (necesidades bélicas) y su forma (designación divina a través de un profeta y aclamación popular), pero su autoridad posee un peso y unas implicaciones muy distintos. Estamos en un momento en que la coalición de tribus, unida por la comunidad de sangre y culto y el enfrentamiento a los reinos ciudadanos, aún tribus y ciudades y su razón de ser ya no es la oposición al orden establecido, porque ella misma es ese orden. Entonces la autoridad debe adquirir consistencia, continuidad, funciones múltiples. La

historiografía posterior idealizará el problema en el diálogo entre el profeta-juez Samuel y el pueblo, acerca de si es conveniente la restauración monárquica. Samuel recuerda las vejaciones y abusos de los reyes cananeos, que provocaron la formación de la coalición, pero el pueblo aspira a un nuevo tipo de realeza: el rey como juez de su pueblo, como jefe en las guerras del pueblo, como expresión misma de su individualidad política.

En la pequeña corte de Gabaa (aldea de montaña), con la ayuda de un círculo militar de extracción familiar (su hijo Jonatán, su primo Abner y su escudero David), Saúl cosecha varios éxitos frente a los amalecitas y amonitas en el este, y frente a los filisteos en el oeste, logrando que las tribus se unan en un organismo sólido. Más preocupados por esto que por las derrotas concretas, los filisteos organizan una contraofensiva, que culmina con la batalla de Gelboé. Saúl, vencido, se mata, y toda Palestina cae en manos de los filisteos. Pero no se vuelve a la desorganización política anterior, ya que las tribus del norte (Israel) reconocen como rey a Ish-Ba'al, hijo de Saúl, mientras que el sur (Judá) es el núcleo de un reino formado por David, probablemente en connivencia con los filisteos, que ven con buenos ojos la división. Pero a la muerte de Ish-Ba'al los ancianos de las tribus proponen a David que reine en todo Israel, y le coronan en Hebrón. La reacción filistea es tardía e ineficaz, y David logra arrinconarles en la costa, haciéndose con el control de la zona montañosa donde hay una mayor presencia israelita.

David (1000-960) es un hito decisivo en el terreno institucional. La base del reino no es sólo la coalición de tribus, pues se añaden otros elementos para formar un conjunto que se mantiene unido gracias a la contigüidad territorial y la obediencia a un solo rey. Supone la vuelta del estado territorial, pero con dos diferencias. La primera es el tamaño, pues el estado davídico abarca toda Palestina, que había permanecido dividida en ciudades-estado. La segunda es la permanencia del carácter nacional, con un elemento principal (Israel) que tiende a asimilar a los demás elementos, ajenos a él (ciudades y tribus menores). Esta superación del estado tribal se lleva a cabo gracias a una política de consolidación y expansión militar muy notable. A los dos núcleos de Judá e Israel se suman la ciudad-estado de Jerusalén, que David conquista y convierte en capital (ajena al sistema tribal, y por lo tanto "neutral"), y a continuación varios territorios aledaños, vinculados de alguna forma a la persona del rey –Edom es anexionado directamente, Amón en régimen de unidad personal y Moab sujeto a tributo. David mantiene a raya a los arameos, en el noreste, y a los filisteos en el suroeste. La tradición, exagerando la extensión de su reino (que pronto se convertirá en un modelo y punto culminante de la gloria nacional) habla de una guarnición en Damasco y un homenaje del rey de Hama. Los éxitos militares y políticos de David inducen a soñar con un Israel que se extienda desde la frontera con Egipto hasta el Éufrates, sobrepasando con mucho los límites de la tierra prometida y de los territorios realmente habitados por las tribus israelitas. Aunque estos horizontes no pasan de ser una utopía, lo cierto es que el reino de David ocupa una posición preponderante en el área siropalestina del siglo X.

Empiezan las construcciones de prestigio, se forma una clase de funcionarios administrativos y una milicia mercenaria, distinta del ejército reclutado entre las tribus, y vuelve a darse una situación en la que el núcleo del estado está representado por el palacio y sus dependientes, mientras el resto de la población es marginado de la política y relegado a fuente de impuestos, contribuciones y trabajo. Este aspecto se acentúa con Salomón (c. 960-920), hijo y sucesor de David, que sube al trono encabezando un grupo de presión dentro de la corte, enfrentado a otros grupos de presión (con sus respectivos candidatos). La autoridad divina y popular sólo están llamadas a ratificar, no a determinar. Con Salomón, el estado creado por David entra en su fase de madurez. Ya no son necesarias las guerras ni la política expansionista (más bien hay pérdidas territoriales, especialmente por el despertar de Damasco). Las relaciones políticas se basan, sobre todo, en la diplomacia. El emparentamiento con Egipto confiere un gran prestigio. Florece el comercio, en asociación con los fenicios de Tiro, y se potencia la ruta comercial con el sur de Arabia, de donde llegan el oro y el incienso. Primero hay un intento de recorrer la antigua ruta marítima, que fuera monopolio egipcio, con expediciones que zarpan del puerto de Esiongaber y atraviesan el mar Rojo hasta Ofir. Después se establecen contactos a lo largo de la ruta caravanera abierta gracias al uso del camello, que enlaza Transjordania con Yemen. La visita de la reina de Saba a Jerusalén posee tintes novelescos, pero su trasfondo comercial y diplomático es histórico.

Las grandes obras públicas, iniciadas con David, reciben un gran impulso con Salomón. Se concentran sobre todo en la capital, donde se construye un gran palacio real y un templo de Yahvé, que al principio debió tener dimensiones modestas y ser una dependencia del palacio. En la época salomónica el sacerdote es un dependiente del rey, y el culto en el templo palatino es una expresión oficial, que en nada se diferencia de otros cultos en otras ciudades del país. Los hechos posteriores harán que el templo salomónico alcance una preponderancia absoluta en el territorio, y una independencia y autoridad incluso superiores a las del palacio real. Pero se trata de anacronismos evidentes. La descripción analítica de la construcción y el mobiliario del templo salomónico es, en realidad, un modelo con vistas a la construcción del "segundo" templo. Además de construir monu-

mentos en Jerusalén, Salomón organiza centros administrativos y militares descentralizados (con almacenes, establos y fortificaciones), utilizando para ello grandes recursos.

Para hacer frente a la nueva situación financiera del palacio y el estado, el reino es dividido en doce distritos fiscales que engloban tanto ciudades como tribus, a cananeos y a israelitas. A todos por igual se les pide una contribución en bienes y trabajo a la que ya estaban acostumbrados los campesinos y los ciudadanos, pero no las tribus, que se adaptan mal a ella. Aparecen, sobre todo en el norte, movimientos rebeldes contra la "casa de David", a la que reprochan haber abandonado la línea de los antepasados, no sólo en la política económica, sino también en la actitud religiosa. En efecto, al culto a Yahvé se ha añadido el culto a otros dioses extranjeros. A la muerte de Salomón los rebeldes desentierran la vieja división entre Judá e Israel, y consiguen que se haga efectiva. Judá, reunido en torno a la capital, permanece fiel a la casa de David, pero el norte se independiza y vuelve a un tipo de monarquía bastante peculiar, siguiendo el modelo de Saúl, sin capital fija, ni continuidad dinástica, ni aparato burocrático y fiscal.

3) El mosaico político

El impulso unificador y expansionista de David y Salomón se agota a la muerte de este último, y empieza otra época de fraccionamiento político, hasta la conquista asiria (desde finales del siglo X hasta mediados del VIII). El mosaico se estabiliza en seis elementos principales: la pentápolis filistea, el reino de Judá, el reino de Israel, los amonitas, Moab y Edom. La pentápolis filistea, después de las campañas de David, debe renunciar a sus aspiraciones hegemónicas en Palestina, pero se mantiene lo bastante fuerte como para conservar su independencia frente al reino de Israel, más extenso, y al vecino reino de Judá. La diversidad filistea, en un área habitada sobre todo por semitas, es cada vez menor, debido a un proceso imparable de aculturación y asimilación lingüística. Desaparecen los elementos culturales de origen egeo (cerámica filistea) y egipcio (sarcófagos antropoides) que habían caracterizado la primera fase de la presencia filistea, y la cultura material se asemeja a la de las ciudades del interior. Todos los nombres personales pasan a ser semitas, y las divinidades poseen nombres locales (Dagon en Gaza, Ashdod y Astarté en Ascalón). Los jefes políticos tienen una designación en lengua filistea (*seranim*, que se ha comparado con el griego *tyrannos*), pero no sabemos si este liderazgo filisteo era diferente de la realeza cananea, y hasta qué punto. Los demás elementos característicos del sistema sociopolítico (milicias mercenarias, asignación de feudos a los vasallos, etc.) son de origen cananeo. Así, las ciudades-estado filisteas, pese al origen exterior de su clase dirigente, acaban siendo los elementos de mayor continuidad desde el Bronce Tardío, frente al carácter más innovador de los reinos nacionales que se forman en el interior.

Entre estos últimos, el de Judá es formalmente continuador de la gran formación estatal davídica y salomónica, y en su capital, Jerusalén, se levantan un palacio y un templo que se han convertido en una herencia desproporcionada, dada la modesta realidad presente. La continuidad dinástica de la casa de David, y el templo de Yahvé, mantienen un prestigio político y religioso que sobrepasa potencialmente las fronteras de Judá y se extiende a todas las poblaciones israelitas. Pero en la realidad política de los siglos IX y VIII el reino de Judá es una formación secundaria, que mantiene una relación de subordinación o protección con Israel, Damasco (en alianza contra Israel) o, por último, Asiria (en alianza contra Israel y Damasco). En el aspecto económico, el tesoro reunido por Salomón en el templo de Jerusalén es entregado para hacer frente a la invasión del faraón Sesonquis. Después las ciudades filisteas dejan al reino de Judá sin salida al Mediterráneo, y la independencia de Edom y Moab le corta el acceso a las rutas caravaneras transjordanas, por lo que Judá tiene que conformarse con sus exiguos recursos agropecuarios en los ecosistemas de colinas (montaña de Judea) y semiárido (Néguev) que forman su territorio.

El reino de Israel es más extenso. Posee planicies (Yezreel y Jordán medio) y montañas, ciudades y campos, salida al Mediterráneo (zona situada al sur del Carmelo, entre los filisteos y los fenicios) y acceso a las rutas caravaneras transjordanas (Galaad). Es el estado hegemónico de Palestina en el periodo de tiempo que va de la unificación davídica a la conquista asiria. La historia y las instituciones pasan por varias fases. Primero, con Jeroboam I, tenemos la rebelión contra el sistema fiscal de Jerusalén y la formación de un reino de base tribal y representativa (territorio de Benjamín). Luego hay una fase en la que los aspectos no estatales del reino (falta de capital, de dinastía y de administración estable) degeneran en el caos, con una serie de usurpaciones, reinados muy breves y luchas internas. Más tarde hay una fase de normalización con la "casa de Omri" (con los reyes Omri y Ajab), que establece la capital en Samaria, fundación dinástica, dotándola de un palacio y una corte, una burocracia y una administración estatal —con lo que Israel y Judá se igualan, por así decirlo, en el plano organizativo. Los reinados de Omri y Ajab son una etapa de obras públicas, emparentamiento con la casa real de Tiro, actividades comerciales, campañas militares contra Damasco por el control de la región estratégica de Galaad, protectorado sobre el reino de Judá y primeras escaramuzas con los asirios. El reino de Israel es la potencia hegemónica de Palestina, y su elaborada política hace que el origen tribal y antifiscal caiga rápidamente en el olvido, asumiendo todos los

caracteres del estado palatino de la Edad del Hierro. Esta rápida transformación origina graves problemas internos entre la actitud más "moderna" de la corte de Samaria y la corriente más tradicional, que se vale de argumentos religiosos y ético-sociales, por boca de "profetas" que acusan a los reyes de idolatría y corrupción. El levantamiento yahvista del general Jehú, que provoca un cambio de dinastía, no es capaz de invertir el proceso de normalización, que prosigue en la misma línea. Pero el peligro asirio es cada vez más acuciante y polariza todas las energías de Israel, que a raíz de la conquista de Siria por los asirios ha quedado en posición de primera línea, y se plantea el dilema entre la resistencia armada y la sumisión.

Los otros tres reinos situados a lo largo de la franja transjordana (Amón, Moab y Edom) tienen escasa influencia en los acontecimientos políticos. Su principal problema es mantenerse independientes. Para Amón la amenaza procede de Israel, y a veces de Damasco. Los amonitas también se implican en las guerras siroefrainitas por el control de Galaad y la "ruta del rey". Moab pasa por una fase de sumisión a Israel, y en la estela del rey moabita Meshu tenemos la rara oportunidad de comparar la versión israelita de los hechos, transmitida por el relato bíblico, y la moabita, transmitida por la estela –versiones opuestas en el relato de los hechos, pero análogas en sus presupuestos teológicos. En cambio, Edom mantiene una relación de subordinación potencial con Judá, y la proximidad de Egipto le brinda algunas posibilidades de juego político. De los tres reinos transjordanos, Edom es, aparentemente, el más marginal, y el menos fuerte y organizado, pero ocupa una posición estratégica, pues controla las rutas entre Judá y el mar Rojo, y las cuencas mineras de hierro y cobre. Los tres reinos transjordanos poseen una base económica común, con grandes rebaños y, sobre todo, el tránsito por las rutas caravaneras que van de Yemen a Siria. Por eso la riqueza de estos reinos es sorprendentemente mayor de lo que cabría esperar dados sus recursos internos (mayor incluso que la de los reinos cisjordanos), lo que explica que los asirios se interesaran tan pronto por ellos.

En toda esta fase de independencia y pluralismo político, Palestina forma parte de un *continuum* con los estados arameos, fenicios y neohititas, situados más al norte. Si aquí los dividimos por zonas geográficas y entidades etnolingüísticas, es sólo para facilitar la exposición. En el terreno de las relaciones políticas, así como en el de la cultura material, las cortes de Jerusalén, Samaria o de Rabbat Ammon apenas se pueden distinguir de las de Tiro, Damasco o Hama. Pero cada vez es mayor la diversificación nacional basada en elementos como la lengua y la elección de divinidades dinásticas o nacionales (Yahvé por Jerusalén, Milkom por los amonitas y Kemosh por los moabitas, lo mismo que Ba'al por Tiro y Hadad por Damasco). Estas entidades estatales y nacionales interactúan durante varios siglos con arreglo a una dinámica interna palestina, al contar con la relativa separación de los imperios circunstantes. Los egipcios hacen su última incursión aislada con Sheshonq, y los asirios sus primeras incursiones con Salmanassar III. Durante todo el periodo comprendido entre 1200 y 750, el trasvase de recursos palestinos al exterior, en forma de tributos o botín de guerra, es ocasional y de poca entidad, y apenas tiene consecuencias sobre la economía local. El periodo goza, pues, de una bonanza económica como no se conocía desde el Bronce Medio.

Obviamente, las relaciones entre los distintos reinos y casas reales son de guerra o alianza. Paradójicamente (pero no demasiado) las alianzas exteriores tropiezan con resistencias y problemas en el interior, que afectan a la cohesión nacional. En cambio, ésta se refuerza cuando hay un esfuerzo bélico. El hecho es que las alianzas entre casas reales pertenecientes a distintos ámbitos nacionales (lingüísticos, religiosos y culturales) crean vínculos entre las cortes pasando por encima de la población común. Estas alianzas se concretan en los matrimonios dinásticos, los intercambios de regalos y especialistas, y la asociación en empresas comerciales. A consecuencia de todo ello, se incrementa la llegada de productos y modas extranjeras, así como la presencia en la corte de personas de lengua y cultura extranjera (en especial, esposas de reyes) y, sobre todo, la penetración de cultos extranjeros. La población, que aprecia más los valores nacionales y religiosos que los productos exóticos, reacciona con condenas, canalizadas por los "profetas", convertidos en portavoces de opiniones exteriores a la corte, y en última instancia contrarias al rey. En los graves problemas relacionados con las guerras regionales, y luego con la actitud a tomar frente al peligro asirio, también se produce un contraste de opiniones dentro y fuera de la corte, que adopta el típico "código" del mensaje profético.

Se da una explicación teológica al resultado de las guerras –tanto la victoria como la derrota, la destrucción propia como la ajena, y la intervención de potencias extranjeras. Se considera que en él intervienen factores ético-religiosos, y no depende sólo del simple enfrentamiento entre potencias militares y económicas. Como ya sucedía en la Edad del Bronce, la guerra es siempre una "guerra santa" librada aparentemente por los ejércitos, pero en última instancia por los dioses respectivos. Las guerras de la Edad del Bronce eran santas en tanto que técnicamente ordálicas, elemento de prueba de la razón y la sinrazón en el debate político y diplomático previo a las hostilidades. En cambio, en la Edad del Hierro las guerras son santas en tanto que enfrentamientos entre divinidades nacionales (mediante sus ejércitos respectivos), que prevalecen por su fuerza. El enemigo

es derrotado no por estar técnicamente en el error, sino por ser portador del pecado imperdonable de adorar a una divinidad equivocada, por no formar parte del pueblo "elegido". Por eso la guerra es más útil que la paz a la hora de movilizar y consolidar los sentimientos nacionalistas. El pueblo sigue con mucha más facilidad a los profetas de la resistencia a ultranza que a las cortes, partidarias de actitudes más matizadas, oportunistas y realistas.

4) El impacto de los imperios

La intervención asiria, factor exterior que al principio interviene en las luchas internas palestinas, es cada vez más intensa, va avanzando poco a poco hacia el sur y cobrando importancia. Ya en 853 Ajab de Israel había dado su contribución a la coalición de estados siropalestinos que habían rechazado al ejército asirio de Salmanassar III. Parecía un episodio ocasional, simple tregua entre rivales habituales unidos contra un peligro, pero en realidad fue la primera escaramuza con una potencia amenazadora, como bien pronto comprobarían los estados más septentrionales. Para Palestina el peligro asirio no se concreta hasta el siglo VIII, cuando el dilema de pagar tributo o soportar incursiones devastadoras se convierte en algo habitual. Normalmente, la conquista pasa por tres estadios: primero, un reino local es sometido a tributo anual; luego –aprovechando que suelen estallar rebeliones– los asirios imponen reyes de su elección a los rebeldes; por último –también con motivo de rebeliones o resistencias– el reino es destruido y reducido a provincia del imperio. En el transcurso de 25 años, de Tiglat-pileser III a Sargón II, pasaron a ser provincias asirias Megiddo, Dor y Galaad (734), Qarnaym y Hauran (733), es decir, todas las zonas exteriores al reino de Israel; luego Samaria (722), el núcleo central de Israel, y por último Ashdod (711).

Los estados palestinos, en vez de coaligarse contra el invasor, aplicaron políticas diferentes (someterse o combatir), tratando de utilizar al invasor para resolver viejas discordias, y siendo utilizados a su vez por él como auxiliares y quintas columnas con el señuelo de participar en los saqueos. Durante este periodo (como más tarde durante la intervención babilonia) las relaciones entre estados y etnias palestinos se deterioraron, como atestiguan las numerosas "profecías" judaico-israelitas contra los pueblos extranjeros. En ellas se aplaude la destrucción de los demás como demostración de sus culpas, se lamenta que los demás se aprovechen de las desgracias propias, y el invasor imperial aparece como un instrumento divino de destrucción o castigo.

En el interior de los reinos también se debate sobre la estrategia a seguir. Hay quien propone una resistencia a ultranza, mientras que otros sugieren la sumisión (aun a costa de ser tachados de filoasirios, y más tarde de filobabilonios). Dada la superioridad del ejército asirio sobre las fortificaciones palestinas, se puede decir, *a posteriori*, que la política de sumisión (practicada sobre todo por Judá) sirvió, al menos, para conservar unas migajas de autonomía, mientras que la resistencia armada (practicada sobre todo por Samaria) condujo rápidamente al desastre. En cualquier caso, a los estados sureños (Judá, Edom y Gaza) les resultaba más fácil resistir, al encontrarse más alejados y respaldados por Egipto. Jerusalén pudo aguantar un duro asedio (701), aunque perdió parte de sus territorios exteriores.

La conquista asiria no es un fenómeno exclusivamente político y militar, y acarrea importantes consecuencias en el terreno económico y demográfico. Palestina había pasado por periodos, a veces prolongados, de sumisión a imperios exteriores (en particular a Egipto, durante todo el Bronce Tardío), sin consecuencias demasiado dramáticas, porque la destrucción y las formas de explotación no eran muy graves, y se respetaba la autonomía local. Pero, con los asirios, el pago periódico de fuertes tributos supone una pérdida importante de riqueza para los limitados recursos de la región. Aunque es la devastación de las cosechas, la tala de árboles cultivados y la destrucción de las aldeas agrícolas y de las obras de irrigación o los canales lo que asesta los golpes más duros a la economía palestina. Las matanzas y deportaciones diezman la población y tienen una fuerte incidencia en los ámbitos técnico y cultural. Los destierros afectan sobre todo a los habitantes de las ciudades, mientras que los "pobres de la tierra", los campesinos, permanecen en el campo, asolado por las incursiones enemigas. La despoblación está acompañada del desánimo y la aculturación. Las ciudades ya no son sedes de dinastías locales, con sus exigencias de ostentación y acumulación (que estimulan la artesanía local y el comercio), y sus efectos sobre la unidad y el espíritu nacional. Se han convertido en sedes de gobernadores asirios, administradores asirios, guarniciones asirias, cultos asirios, simples "terminales" de un complejo mecanismo de centralización de recursos enfocado al desarrollo de las capitales imperiales y a la repoblación del campo asirio.

El proceso afecta a toda Palestina, pero en Judá el momento crucial de la reducción a provincia se retrasa bastante (también en Gaza, Moab y Edom), gracias a su situación más apartada y al apoyo egipcio. A veces, en lugar de la política prevaeciente, de sumisión, se aplica otra más atrevida que aprovecha la situación internacional (apoyo egipcio, dificultades de Asiria en el frente babilonio) para reivindicar una independencia con connota-

ciones religiosas, como la reforma del culto. El pueblo hebreo y sus representantes políticos esperan mejorar su suerte política si su fidelidad a Yahvé es más rigurosa. En cambio, cuando acecha el peligro, no falta quien ve en ello una consecuencia de las vacilaciones religiosas. Se produce un episodio significativo con Ezequías (715-687), que reorganiza el estado y el culto, fortifica Jerusalén y resiste el asedio de Senaquerib (701), evitando la ruina total, pero perdiendo gran parte del territorio. Y se produce otro episodio todavía más notable con Josías (640-609), que realiza una política de reconstrucción nacional aprovechando la caída del imperio asirio, breve paréntesis en el que la franja siropalestina está disponible políticamente, antes de que se decida la lucha entre los babilonios, que penetran por el norte, y los egipcios, que lo hacen por el sur. Josías recupera momentáneamente los antiguos territorios israelitas, y sueña con restaurar el reino davídico. Con él la identificación del estado con el dios nacional alcanza un nivel bastante consciente. Su política religiosa es beligerante con los cultos no yahvistas. Pero el paréntesis es corto, y Josías encuentra la muerte luchando contra los egipcios.

Pocos años después, los babilonios consiguen lo que no habían logrado los asirios: Nabucodonosor toma Jerusalén una primera vez, reduciéndolo a la condición de reino vasallo (597), y una segunda vez poniendo fin a la autonomía local (586). Destruye el templo de Salomón, derriba las murallas y destierra a Babilonia a la clase dirigente. Lo mismo sucede en Gaza, Amón y Moab. Los babilonios no destierran a tanta gente como los asirios. En el segundo caso, tenemos las cifras de 27.290 desterrados de Samaria, y 200.150 de Judea en 701. En cambio, parece que en 597 son desterradas 3.000 personas de Jerusalén, y 1.500 en 586. Pero, a diferencia de los asirios, los babilonios no repueblan los campos devastados con desterrados de otras zonas, ya que a todos los concentran en la zona de Babilonia. Por eso, mientras los campos del norte (Israel y estados arameos) son colonizados por una mezcla de campesinos residuales e inmigrantes, los del sur (Judá) quedan medio vacíos, aunque más homogéneos étnicamente. Y mientras los desterrados a otras zonas asirias se mezclan (incluso por la fuerza) con las poblaciones locales, los exiliados hebreos en Babilonia mantienen su cohesión y particularidad, con su propio rey, también desterrado, pero reconocido como tal. Además de las diferentes duraciones de los exilios, la diversidad de los sistemas de explotación y aculturación también deja sentir sus efectos. El sistema asirio es enormemente eficaz a la hora de igualar etnias y culturas. El babilonio es más suave y permisivo, pero también se desinteresa más por la situación de las regiones conquistadas. A raíz de la conquista asiria (segunda mitad del siglo VIII), y culminando bajo el dominio babilonio a mediados del siglo VI, la población palestina cae en picado, llegando, probablemente, a su nivel más bajo de toda la edad preclásica.

En el vacío político y demográfico que se crea sobre todo en el sur y en Transjordania también se producen desplazamientos de población. Los edomitas pasan de su antiguo emplazamiento (al este de la llanura de Araba) a la parte meridional del antiguo reino de Judá, en la zona de Hebrón y Beersheba, que desde entonces se convierte en la clásica Idumea. En toda la franja situada al este del Jordán hay una penetración cada vez más acentuada de poblaciones de lengua árabe, en su origen tribus de camelleros, que se van estableciendo y ocupando los centros urbanos y caravaneros a medida que son abandonados por sus anteriores poblaciones. En cambio, como consecuencia de las deportaciones de los asirios, hay una penetración de grupos de lengua aramea, sobre todo en el norte. Estos grupos proceden de otras zonas de Siria central y septentrional, Alta Mesopotamia y Caldea.

Los desterrados introducen sus divinidades y costumbres, ajenas a la tradición del país de destino, aunque acaban fundiéndose con los restos de la cultura local. En Palestina, sobre todo en el norte, hay una población mixta y bastante pobre culturalmente, formada por campesinos indígenas y grupos alógenos de deportados, sin clase dirigente (salvo la asiria provincial), que hablan el arameo y en el terreno religioso tienden al compromiso y al sincretismo. En cambio, los núcleos de desterrados palestinos, especialmente los judíos, cultos y conscientes (al tratarse de miembros de las clases dirigentes del palacio y el templo) tratan de conservar en su exilio babilonio la pureza de su lengua, sus costumbres y su religión, para evitar ser asimilados por el mundo que les rodea, sin darse cuenta de hasta qué punto este rigor y este aislamiento son hechos nuevos e insólitos. Estos núcleos de exiliados consideran que son ellos, y no los campesinos que han quedado en Palestina, los supervivientes del desastre nacional de su pueblo. Para ellos Palestina, y en especial Jerusalén, sigue siendo su tierra, preñada de valores simbólicos que van mucho más allá de la realidad concreta. Cuando vuelven del exilio (primera época persa) tratan de recuperar estos valores, sin percatarse de que están dando origen a algo completamente distinto e innovador.

Justo cuando el "rodillo" de los imperios universales reduce Palestina a una sustancial uniformidad, privándola de sus centros originales de producción cultural e identidad política, se dan las condiciones para la aparición de "fronteras invisibles" (pero no por ello menos marcadas) en el tejido social y étnico, basadas en las formulaciones teológicas, las convicciones y el comportamiento personal.

5) La originalidad religiosa

El principal legado de la antigua cultura de Israel es la religión monoteísta, que se ha transmitido hasta nosotros, tanto en su rama directa del judaísmo como en la colateral del cristianismo. Nuestra cultura ha estado marcada durante mucho tiempo, y todavía lo está, por la "unicidad" de la experiencia religiosa de Israel. La conciencia de unicidad y diversidad de los descendientes del pueblo de Israel les ha llevado a resistirse a cualquier tipo de asimilación, algo que no tiene igual en un plazo tan largo. Si dejamos a un lado (desde una posición laica) la explicación teológica del "pueblo elegido", se impone una explicación de carácter histórico.

Una explicación histórica de la unicidad (con la consiguiente "normalización" del problema) debe evitar, ante todo, la antedatación anacrónica, en virtud de la cual lo que es, sencillamente, posterior se convierte en diferente del mundo que lo rodea. No se trata, ni mucho menos, de un riesgo abstracto. Los renovadores religiosos han recurrido con frecuencia al procedimiento de dar autoridad mediante antedatación. La consecuencia es la congelación del proceso evolutivo, con un resultado final preestablecido desde el principio, con sus caracteres inmutables. Nosotros, a una distancia de milenios, podemos acentuar esta congelación si nos dedicamos a comparar el resultado final del desarrollo religioso que culmina en el hebraísmo con las condiciones de un genérico mundo "antiguo oriental", obviando su profundidad diacrónica (por lo menos de tres milenios), sus variedades regionales, sus experiencias múltiples y sus procesos evolutivos.

Los reformadores religiosos del siglo VI, y luego los del IV, situaron el origen de sus sistemas religiosos y culturales en la época de formación de la comunidad étnica y política de Israel, y lo condensaron en el personaje de Moisés, que habría recibido directamente de Yahvé las "tablas de la ley" (de modo que el yahvismo no habría evolucionado nada de Moisés al judaísmo, entre los siglos XIII y IV). Evidentemente, esto es una invención. Los escasos datos de la época muestran que la situación religiosa en Palestina, entre los siglos XIII y X, era muy compleja. En las ciudades prevalecían varias divinidades, con sus respectivas organizaciones de culto. Los panteones eran análogos por su tipología, pero diferían en los detalles. El aparato mitológico e iconográfico sólo era común a grandes rasgos. A esta religiosidad agraria y ciudadana del ámbito cananeo se sumaba la de los grupos pastorales, de variada tipología.

Cuando David y Salomón unificaron la región, la fundación del templo de Yahvé en Jerusalén, como edificio anejo del palacio real, conllevó la elección de una divinidad como centro del panteón oficial del reino y como divinidad dinástica. El dios elegido, Yahvé, no debía ser nuevo en la religión. Seguramente se trataba de una de las divinidades mayores y más cualificadas, más vinculada por tanto a un ambiente particular y a un patrimonio mitológico y cultural arraigado. Al parecer, tampoco era el antiguo dios ciudadano de Jerusalén. Algunos de los rasgos característicos de Yahvé, que aparecen ya en la época davídica, son más propios de la tipología nómada-pastoral que de la agraria: aniconismo, desmitificación, aislamiento familiar y vinculación con los antepasados genealógicos. En cualquier caso, fue una opción "política", relacionada con la dificultad de construir un estado nacional sobre una base fragmentada y diversificada.

En la época monárquica, la presencia de una divinidad dinástica no excluye otros cultos. Se sigue practicando el culto a otras divinidades, y a otros conjuntos de divinidades (sobre todo en las demás ciudades y regiones, que conservan sus tradiciones locales, pero también en la capital, dado que es un punto de referencia para todo el reino). Además, hay otros templos de Yahvé fuera de Jerusalén. No son nuevas fundaciones del rey, sino antiguos santuarios de otros dioses. Se ha constatado que estos dioses se podrían identificar con Yahvé, pero conservan peculiaridades de culto, patrimonio mitológico y clero. Por último, el propio Yahvé todavía no es la divinidad única que encontramos más tarde. Está atestiguado epigráficamente que tenía una divinidad paralela femenina, de modo que formaba parte de una estructura politeísta. En cualquier caso, en el transcurso del periodo monárquico, el prestigio de Yahvé va en aumento. Los fieles de otras divinidades acusan esta influencia. En algunos casos hay un proceso de asimilación (casos de El, Elyon y las divinidades pastorales en general). En otros hay una subordinación y demonización (caso de Reshef y los dioses sanadores en general). En el caso de la pareja Baal-Astarté, eje de la religiosidad agraria prevaleciente, empieza a surgir una conflictividad y una contraposición.

Las luchas políticas y militares con los estados vecinos tienen sus consecuencias teológicas, que se acentúan al aproximarse el peligro asirio. Ya hemos mencionado que la guerra se ve como un enfrentamiento entre las divinidades nacionales, y las victorias o derrotas se interpretan en clave teológica. La victoria, normalmente, acrecienta el prestigio interior del dios nacional, y la conquista implica la difusión del culto al dios de los vencedores. Pero debemos señalar que las consecuencias más importantes las tiene la derrota. En una derrota ocasional, más que la superioridad del dios de los otros, se ve la intención de nuestro dios de castigarnos por algún pecado cometido contra él. Y frente al desastre

nacional total, perpetrado por las tropas de los imperios agresores, se impone la siguiente explicación teológica: el poder de nuestro dios es tal, que se puede permitir el lujo de "utilizar", para castigarnos, a los mismísimos ejércitos enemigos, a los mismísimos reyes poderosos y dioses ajenos. Es un paso importante, porque en condiciones de politeísmo real el resultado de las guerras refleja el enfrentamiento entre dioses contrapuestos. En cambio, la instrumentalización teológica de los dioses extranjeros vencedores, y el hecho de que la explicación se centre en la relación entre el dios y su pueblo, revelan un gran desinterés por todos los dioses que no sean el propio dios nacional.

Podemos suponer que se trata de un proceso común a todos los pueblos agredidos por los asirios. Pero a medida que la maquinaria imperial se tragaba a estos pueblos (incluyendo el norte de Israel), perdían su individualidad de culto y tradiciones, y su capacidad de recuperación. El caso de Judá es distinto. En la plenitud del proceso encontramos la resistencia frente al agresor asirio y la labor de los reyes reformadores, Ezequías y Josías, que tratan de abordar el giro desfavorable de la situación política y militar con reformas en el ámbito religioso. Estas reformas son, sobre todo, dos: unicidad del culto y definición de la "ley". La fidelidad al dios único nacional es la única esperanza de salvación. La causa probable del castigo son los compromisos o concesiones a los otros dioses, de modo que cuanto más negro es el panorama más necesaria se hace una movilización religiosa exclusiva. El culto se concentra en el templo de Jerusalén, para subrayar su carácter nacional. Los demás centros de culto se consideran irregulares, y los sacerdotes no yahvistas son perseguidos y expulsados. Por primera vez se concibe un reino que venera a un solo dios, y lo hace en un solo lugar. En el templo es hallado "casualmente" un antiguo manuscrito con el texto de la ley divina. En efecto, si el comportamiento de la comunidad nacional es la causa de la victoria o la derrota, es preciso saber con detalle y sin ambigüedades qué es lo que hay que hacer, lo que hay que evitar, cuáles son los pecados y las reacciones del dios. La legitimidad y el buen gobierno del rey ya no son lo único que determina la actitud del dios, señal de que el prestigio de la realeza (antaño única intermediaria entre la comunidad humana y el mundo divino) se ha debilitado mucho. Ahora, la causa potencial del desastre nacional es el comportamiento de todos. En vísperas del colapso final se imponen, pues, la monolatría, el templo central, la ley codificada y la responsabilidad colectiva.

Poco tiempo después de las reformas de Josías tiene lugar la destrucción de Jerusalén (y del templo de Salomón) a manos del ejército babilonio. Es el fin de la monarquía davídica, que en su fase final también se había convertido en el punto de referencia para los antiguos súbditos israelitas del norte. La destrucción del templo, el fin de la independencia nacional y el destierro de la clase dirigente eliminan gran parte de los elementos de identidad nacional –de hecho son los métodos imperiales para destruir las identidades nacionales. Si ya no hay territorio, estado, rey ni templo, el único punto de referencia que queda es la ley. La religión se convierte en una práctica con un mínimo culto organizado y una gran interiorización, acompañada de un acentuado formalismo individual (tabúes alimentarios, circuncisión, descanso del sábado, etc.). El miembro de la comunidad israelita, que ya es una comunidad religiosa, tiene que distinguirse por su comportamiento en un mundo heterogéneo. Los que permanecen fieles a la observancia de la ley (y al único dios verdadero, Yahvé) se consideran supervivientes del desastre nacional en un mundo de "paganos" (adoradores de dioses falsos). Estos supervivientes, aparentemente vencidos y marginados, saben que son privilegiados, pues constituyen el único núcleo de fieles de Yahvé.

Todo esto tiene sentido si hay esperanzas de que la situación dé un vuelco, de modo que la fidelidad al dios y a la ley vuelva a coincidir con la prosperidad política y económica, que de momento sonríe a los "paganos". Esta esperanza tiene dos proyecciones: la proyección política, de restauración de la unidad nacional, recuperación del territorio, reconstrucción del templo y refundación de la monarquía, con una vuelta a la prosperidad davídico-salomónica. Si esto no va a suceder, el cambio pasa del ámbito político al personal, y la religión cobra un sentido escatológico, con una proyección "final", cuando el juez divino reparta los premios y castigos de acuerdo con los méritos y las culpas, sin que intervengan los hechos históricos.

La esperanza de un renacimiento político parece posible cuando el imperio persa permite el regreso de los desterrados a Judea, la reconstrucción del templo de Jerusalén (el "segundo" templo), la aplicación de la ley de dios en el ámbito civil, y la formación de un núcleo de autonomía nacional. El núcleo de desterrados judíos que regresa a la tierra de sus antepasados se encuentra con una población mixta de antiguos residentes y nuevos inmigrantes, con cultos sincretistas y matrimonios mixtos, bastante desmotivada. Los recién llegados, fervientes yahvistas, acaban con esta situación: restauran el templo y la ley, prohíben los matrimonios mixtos y el sincretismo religioso, y consideran ilegítima la presencia en el territorio de aquellos que no forman parte de la comunidad religiosa yahvista. También aspiran a una restauración política, que la situación general no permite llevar a cabo. Se desvanece el ideal monárquico, y el sacerdocio pasa a ser la única referencia de la unidad nacional. El sacerdocio se arroga la "interpretación auténtica" de

la ley y descalifica todo culto que no se practique en el templo de Jerusalén. El segundo templo es muy distinto del primero, que era como la capilla religiosa del palacio. Ahora el templo, siguiendo el ejemplo babilonio, cobra el diezmo, administra la justicia y es el único punto de referencia para la comunidad nacional dentro de un contexto de imperio universal. Las condiciones históricas de todo el periodo del segundo templo (hasta la destrucción por Tito y la diáspora romana) dan como fruto el racismo, las luchas religiosas y la persecución de los que no pertenecen a la comunidad. Pero en un plazo más largo se han ido creando las condiciones para una solución escatológica, no política, de la contradicción entre méritos éticos y realidad, y para salir de una esfera individual, primero dentro de una racionalidad cerrada, y luego fuera de ella.

De modo que el problema de la unicidad se puede enfocar de otra manera: ¿por qué las otras naciones y las otras religiones que pasaron por el mismo tratamiento de aculturación y destierro no reaccionaron del mismo modo? ¿Por qué no hay una Biblia de Tiro o de Damasco? A este respecto, conviene recordar la diferencia entre el imperialismo asirio y el babilonio, tanto en su duración como en sus métodos. Los desterrados de la época asiria eran mucho más numerosos, y fueron dispersados por varias provincias, introduciendo en su lugar desterrados de las otras provincias, lo que produjo una simbiosis a escala social o familiar (más o menos forzosa), y un consiguiente sincretismo religioso. Los judíos desterrados a Babilonia eran pocos, y todos pertenecían a la clase dirigente. Mientras duró el exilio permanecieron unidos, volvieron al cabo de algunos decenios y se encontraron con una Judea bastante despoblada. Compárese la cohesión de los que regresaron del exilio babilonio con la asimilación de los "samaritanos" (habitantes de las antiguas provincias asirias en el norte, en el territorio del antiguo reino de Israel). Jerusalén, que se había librado del enérgico tratamiento de aculturación asirio, logró transformar el exilio babilonio y la pérdida de identidad política en un aliciente para potenciar la identidad nacional sobre una base religiosa, y nos ha transmitido como *corpus* de textos genéricamente religiosos el producto de su esfuerzo de reescribir su propia historia en función de la difícil situación final.

6) La refundación historiográfica

La cultura israelita anterior al exilio, si se compara con el resto del Oriente Próximo antiguo, se caracteriza por la pobreza de datos. No sólo las grandes culturas de Egipto y Mesopotamia, sino también el resto de la franja siropalestina han proporcionado a la investigación arqueológica unos restos mucho más significativos que Israel. Sin embargo, en Palestina ha habido una investigación más intensa que en cualquier otra región de Oriente Próximo, y puede que del mundo. Si la historia política y cultural de Israel tuviera que ser reconstruida sobre la base de estos hallazgos, tendríamos una visión muy escueta y pobre. La razón fundamental es la pobreza efectiva de la región, marginal en todos los sentidos (ecológico y político). Los fenómenos políticos, culturales y de población son de escasa envergadura, comparados con los de áreas vecinas, sobre todo en la Edad del Hierro.

Hay, además, otros motivos específicos. Ante todo, en la capital, Jerusalén, pese a las constantes excavaciones, se han hallado pocos restos de la edad monárquica, y no se podrá encontrar mucho más, dada la abundancia de construcciones posteriores en los emplazamientos del templo, el palacio y la ciudad davídica. En segundo lugar, escasean los monumentos figurativos, lo que puede deberse a la influencia de corrientes religiosas contrarias a la representación icónica –que pese a no tener la importancia que les atribuye el Antiguo Testamento, sin duda se hicieron oír. De alguna manera, el caso singular de la falta de inscripciones reales (que, sin embargo, se han encontrado en muchas excavaciones de la época realizadas más al norte) es similar, y tendría que ver con opciones culturales referentes al tipo de monarquía y a la relación entre el rey y el pueblo.

Por último, hay cierta dependencia cultural de centros más florecientes, sobre todo de Tiro (y Fenicia en general). Por lo menos, eso dan a entender, por un lado, la descripción bíblica de la construcción del templo salomónico, obra de artesanos de Tiro, y, por otro, el hallazgo de marfiles "fenicios" en Samaria. En cambio, la cultura material básica es mejor conocida que la de otras regiones, gracias a la intensa actividad de excavación en Palestina. Conocemos con detalle (también diacrónico) la evolución de la cerámica, las plantas de las casas y las técnicas de construcción, las fortalezas, las fortificaciones urbanas y el trazado de las pequeñas ciudades palestinas de la Edad del Hierro.

Si los textos escritos y monumentos oficiales de la Palestina de la Edad del Hierro son especialmente pobres, no se puede decir lo mismo (una vez más, a diferencia del resto del Oriente Próximo antiguo) de ese *corpus* literario transmitido que es el Antiguo Testamento. Posee un valor inapreciable no sólo para conocer la historia religiosa (cf. epígrafe anterior), sino también la historia política e institucional de Israel y, por último, su historia literaria. Al ser una colección de textos muy dispares y "estratificados", con muchas clases de textos y una considerable distancia entre los episodios narrados y la época del narrador, se puede abordar de dos maneras. La primera es ceder a la fácil tenta-

ción de utilizar los datos históricos de los libros del Antiguo Testamento (histórico-políticos, histórico-institucionales, histórico-culturales) para reconstruir las épocas a las que se refieren. Así, recurriríamos al Libro del Génesis para reconstruir la época "patriarcal", al Libro de Josué para la época de la conquista, al de los Jueces para la época homónima, y así sucesivamente. La segunda estrategia es usar los textos para reconstruir la época en que fueron escritos, y los problemas que indujeron a escribirlos. Es más difícil de aplicar, porque requiere asignar cada texto, e incluso cada intervención textual, a unas épocas y problemáticas precisas, trabajando por líneas internas. Pero es el único procedimiento correcto. En cambio, el primer enfoque, del que tanto se ha abusado, presupone una fiabilidad que habría que demostrar, y es más que dudosa.

Si colocamos los textos que forman el Antiguo Testamento en las épocas de su redacción, nos percatamos de que la mayoría de ellos sobrepasa los límites temporales de este volumen –situándose en la época posterior al exilio, aqueménida y helenística– y, en menor medida, roza el límite superior, en la época del exilio. El Antiguo Testamento, en su conjunto, corresponde más a la época del segundo templo que a la del primero, a la del regreso del exilio que a la de la formación y desarrollo del reino de Israel. Constituye un caso extraordinario de reinvencción de la historia pasada y reescritura en función del presente (un presente muy posterior a la historia narrada). Pero eso no lo invalida, por dos motivos. El primero es que los escritos de la época del destierro y de la inmediatamente anterior (la de los reyes reformadores, que corresponde al nivel "deuteronomico" en la reconstrucción crítico-textual), unos escritos de carácter especialmente profético e historiográfico, constituyen una documentación muy valiosa acerca de las fases finales de la historia de Israel dentro de la periodización histórica que hemos adoptado aquí. Además, todo el Antiguo Testamento contiene materiales antiguos, estratificados y reutilizados, que dentro de ciertos límites se pueden reconstruir y fechar (atribuyéndolos a ambientes y épocas más antiguos). Por último, la ordenación historiográfica posterior al exilio es el resultado de todo el desarrollo cultural y político anterior, y ayuda a entender sus líneas maestras –siempre que se eviten las anticipaciones teológicas y la fijación de los acontecimientos al resultado final.

Tratándose del periodo de los "orígenes", como hemos visto, la divergencia entre el relato bíblico y la realidad histórica es prácticamente total, por la falta de fuentes creíbles, la distancia en el tiempo y la fuerte interferencia de las intenciones "fundadoras". A fin de cuentas, nuestra documentación arqueológica y contextual referente a este periodo es más fiable que la que los autores del siglo VI tenían a su alcance: antiguas historias de cariz legendario, genealogías transmitidas de memoria y etiologías.

Tratándose de la edad monárquica, las cosas cambian. Sin duda, hay deformaciones que se pueden achacar a la época de redacción. Por ejemplo, el reino de David y Salomón es idealizado y magnificado, pues se toma como modelo positivo arquetípico. La secuencia de los reyes se basa en un juicio de valor, con reyes "buenos" y "malos", según fueran yahvistas más o menos fervientes. Pero en cuanto al relato de los hechos, cuando se han podido encontrar datos externos al texto bíblico para comparar, vemos que en lo esencial lo confirman. Las estelas de Mesha y los anales asirios, evidentemente, representan otro punto de vista, y las dos interpretaciones son diferentes, pero los acontecimientos, en líneas generales, sí coinciden (con algún problema cronológico comprensible). Por lo tanto, los redactores –supongamos que de la época del exilio– debían disponer de fuentes escritas, crónicas o anales del ámbito escribal palatino, y tal vez alguna que otra inscripción real, fruto de una historiografía oficial de la época monárquica. Pero el aspecto formal y la madurez historiográfica se remontan a una época tardía, y no es de recibo la afirmación, muy extendida, de que la historiografía israelita se anticipa prodigiosamente a la griega y está mucho más avanzada que la historiografía contemporánea de Oriente Próximo. Las grandes recopilaciones (si nos inclinamos por las soluciones más moderadas) serían: una anterior al exilio (siglo VI), llamada "deuteronomista", y otra posterior (siglo IV), llamada "sacerdotal". Los materiales más antiguos se deben considerar tradiciones, más que fuentes escritas precisas.

Un segundo bloque de documentos que, una vez esclarecidas las posibles relecturas y añadidos posteriores, posee un gran interés por la proximidad de los hechos narrados son los escritos proféticos. El género literario de la profecía no es más que el "código" (muy teologizado) de mensajes que en su gran mayoría corresponden al ámbito político (mucho más que al ético o religioso): tanto si se trata de la política interior de los reinos de Judá e Israel, como de su implicación en la política internacional (relaciones con los demás reinos siropalestinos, amenaza de agresión imperial). Lo que sale a relucir es, precisamente, aquello que no aparece en las crónicas oficiales, las opiniones discrepantes, las estrategias políticas alternativas y las contradicciones internas. Asimismo, aparece esa teología de la historia de la que hemos hablado, pero a través de ella también surgen las disputas entre naciones siropalestinas. La posibilidad de conocer (por poner un par de ejemplos) los argumentos del partido filoeipicio y del filobabilonio, o el eco que la destrucción asiria de un reino tuvo en los reinos vecinos, son ocasiones únicas, no porque en otras partes no hubiera condiciones y debates similares, sino porque sólo nos han llegado

los del ámbito israelita, y nos dan una idea de lo que debería ser el ambiente político en toda el área próximo-oriental de la Edad del Hierro.

La literatura hebrea antigua recibió un gran estímulo con la agresión imperial, la deportación, el exilio y el posterior regreso, con la refundación nacional. Las tres etapas principales fueron: primero el gran debate acerca de las estrategias políticas locales, la suerte de los estados vecinos y la propia función de los imperios; luego (en el exilio), la incorporación de aportaciones babilonias (y puede que iránias) al campo historiográfico, sapiencial, novelístico y cultural; por último, la gran labor de reescritura del pasado en función del proyecto político centrado en el segundo templo. Antes de estas tres fases, importantes pero coyunturales, el resto de la literatura judaica antigua no se diferencia mucho de lo que encontramos en las literaturas contemporáneas de Oriente Próximo en general, y de Siria-Palestina en particular. La originalidad literaria de Israel (al igual que la religiosa) es, a fin de cuentas, el resultado de sus vicisitudes finales, de la disgregación política y el nacimiento del judaísmo –y deberíamos considerar la transmisión de un patrimonio más antiguo como un fenómeno más bien ilusorio.

Mario Liverani (1995). *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía* (cap. 23, pàg. 516-538). Barcelona: Crítica.

- **E.O. Pfoh** (2001). "Algunas consideraciones historiográficas para la historia de Israel en la antigua Palestina"¹⁰ⁿ. Pfoh és un jove historiador argentí i l'objectiu del seu treball, com ell mateix explica, és introduir en l'àmbit acadèmic del seu país els plantejaments epistemològics de l'Escola de Copenhaguen. La seva obra, apassionada i hipercrítica amb l'ús del text bíblic com a font històrica, constitueix, doncs, una òptima presentació d'aquesta Escola i dels seus postulats més importants.

⁽¹⁰⁾ Algunas consideraciones historiográficas para la historia de Israel en la antigua Palestina¹

Emanuel O. Pfoh

I. Introducción

*Multiplicar los libros es una cosa interminable
y estudiar demasiado deja el cuerpo exhausto.*

Eclesiastés 12:12

Esta sentencia de Qohelet bien podría reflejar la situación del historiador del *antiguo Israel* cuando se enfrenta a la vasta bibliografía existente sobre esta entidad. Bibliografía (historiografía²), en su mayoría, que persiste en parafrasear de un modo racional el relato bíblico al reconstruir su historia, o que lo utiliza para llenar los "huecos" de la investigación arqueológica desarrollada en Palestina.

La vastedad de esa bibliografía y los encendidos debates que han suscitado en los últimos años ciertas controversias –a primera vista, de mero interés académico– nos advierten que nuestro objeto de estudio (la historia de Israel) trasciende el mero interés del historiador del antiguo cercano Oriente para repercutir en la memoria colectiva de la civilización occidental.

Ahora bien, si prestamos tan sólo un poco de atención notaremos que los autores de dicha bibliografía, además de arqueólogos, filólogos e historiadores, son teólogos y ministros cristianos, incluso algún rabino, quienes han tratado de reconstruir la historia de Israel. Lo notable de esto es que, salvando la heterogeneidad de sus disciplinas, en su gran mayoría estos especialistas han concentrado sus esfuerzos en el estudio de un pasado movidos por un principio en común: una fe.

En efecto, la historia del pueblo de Israel se ha reconstruido hasta nuestros días –¡salvo notables excepciones!– a la luz, tenue pero aún viva, de la máxima de los excavadores tardo-decimonónicos y, especialmente, de principios del siglo XX de Tierra Santa: *die Bibel hat doch Recht!*; expresión, en acertadas palabras de Mario Liverani, de una "*evidente brutalidad ideológica*"³. Si bien esta reconstrucción, en sus versiones más serias y actuales, ya no tiene por protagonistas a Abraham, a su hijo Isaac y a los descendientes de Jacob/

Israel, su testigo privilegiado, su fuente primaria por excelencia sigue siendo el Antiguo Testamento.

El objetivo de este paradigma fue encontrar el escenario histórico del relato bíblico, construyendo analogías con el entorno antiguo-oriental –p. ej., los archivos de Mari, Ebla y Nuzi, para el *milieu* social de los Patriarcas; las estructuras sociales, políticas y domésticas del antiguo Egipto, en referencia al Éxodo, etc.–, en un intento de confirmar la fe, de racionalizarla mediante la prueba empírica. Intento que, a nuestro juicio, no considera la posibilidad de pensar el significado de la literatura antigua en su contexto sociohistórico.

Aunque dominante, esta postura no ha podido evitar que un nuevo paradigma surja (de un modo "herético") a principio de los años setenta⁴ y se consolide en los noventa, con un enfoque más crítico y con argumentos más sólidos que los del anterior paradigma que, en última instancia, estaban –y aún lo están– sostenidos por la autoridad de la fe. Los principales sustentadores actuales de este nuevo paradigma son Thomas L. Thompson, Niels Peter Lemche, Philip R. Davies y Keith W. Whitlam⁵.

Este trabajo es en muchos aspectos hijo y deudor de las conceptualizaciones de estos estudiosos y, desde luego de un modo no dogmático, continuaremos el camino historiográfico por ellos trazado, tratando de contribuir en la resolución de las problemáticas históricas generales que tienen por escenario la porción oriental de la cuenca mediterránea y por actores a la población de los períodos arqueológicos conocidos como Edad del Bronce y del Hierro (c. 3300-1250 y 1250-587 a.C.)⁶; con lo cual adherimos al cambio radical con respecto al modo de interpretar el relato bíblico –que de ahora en más será considerado literatura sin pretensiones historiográficas (en el sentido de la práctica moderna)– de los autores mencionados.

Por lo tanto, en este trabajo partiremos del presupuesto metodológico de la *incommensurabilidad del discurso teológico bíblico*⁷ y del *discurso histórico moderno*. Sostenemos que el discurso teológico (el de los antiguos escribas israelitas) subsume al devenir histórico a su lógica no con un objetivo historicista (noción moderna y exclusivamente occidental, en los términos en que nos referimos aquí, e inimaginable para una mentalidad oriental de la antigüedad) sino de acuerdo con la cosmovisión de un pueblo (un *ethnos*) en pos de la construcción de una identidad. Objetivo, este último, que va a definir y caracterizar a todos los antiguos escritos israelitas como un producto mucho más tardío que los sucesos a los cuales hace referencia. Carácter postrero de una literatura que va a tratar de forjar esa identidad reformulando ciertos elementos religiosos y culturales de Palestina, de acuerdo con el contexto persa y helenístico de los siglos V a II a.C.

Como se verá, el trabajo es fundamentalmente de corte metodológico. Nuestro objetivo principal es tratar de diferenciar el relato teológico de los posibles fragmentos de realidad histórica que contengan los textos veterotestamentarios, para lo cual haremos uso tanto de extractos de la narrativa bíblica como de evidencias epigráficas y textuales del antiguo cercano Oriente, además de la evidencia arqueológica, para luego considerar, teniendo en cuenta la antedicha incommensurabilidad del relato bíblico con la práctica historiográfica moderna, qué historia de Israel es posible.

Advertimos desde el comienzo que no es nuestro interés tratar de "matar" el fundamento de una fe, así como tampoco pretendemos "borrar" parte de la Historia⁸, como han vociferado los detractores de esta perspectiva, menos con argumentos académicos que con ataques personales. No somos ajenos al hecho de que ciertas argumentaciones aquí defendidas podrán ejercer molestia o provocar exasperación en la susceptibilidad religiosa de la ortodoxia cristiana o judía; sin embargo, nuestro objetivo no es reemplazar una verdad por otra. La Verdad es patrimonio exclusivo de la fe religiosa. Las verdades históricas pertenecen a quienes continuamente reinterpretan el pasado desde un presente siempre cambiante: *veritas temporis filia*, como afirmaba Francis Bacon.

Simplemente, aspiramos a una historia de esta porción del antiguo cercano Oriente libre de preconcepciones hijas de un conocimiento *a priori* (una fe, la judeo-cristiana) y que se construya sobre una base metodológica, si no "científica" (dada la crítica que ha sufrido el término en los últimos treinta años), historiográfica y crítica. Veamos, pues, desde la perspectiva ya señalada, las consideraciones de método que nos permitirán evaluar cuál es la historia de Israel que podemos (re)construir.

II. Presupuestos metodológicos para la construcción de la historia de Israel

Aunque resulte un tanto extraño a aquellas personas ajenas al campo académico de la historia, la historiografía científica, la escritura de la historia de acuerdo a ciertas pautas metodológicas en aras de alcanzar una imagen "objetiva" de lo que sucedió en el pasado, es un producto recién del siglo diecinueve europeo, *el* siglo de la historia⁹.

Los intentos anteriores de reconstrucción histórica no tenían como objetivo el conocer los hechos "*como en realidad sucedieron*" –aspiración gnoseológica, como dijimos, recién decimonónica– sino, más bien, sus intereses yacían en comprender una determinada situación social, ritos e instituciones, tal el caso de las etiologías y genealogías, o en exaltar la vida de personajes santos (el ejemplo de las hagiografías medievales), siempre de acuerdo con el discurso mítico¹⁰.

En cualquier época que nos ubiquemos, cada construcción del pasado –inclusive, la nuestra– se ve motivada por circunstancias del presente de esa época: toda construcción del pasado es sin duda una construcción social, tanto por lo que motiva esa construcción como (y en consecuencia) por lo que se hace explícito y, fundamentalmente, por lo implícito en ella.

Hoy en día podemos alegar intereses científicos y, entonces, aplicar una metodología que intente asegurar resultados lo más objetivos posibles. Pero ¿cuál era la situación de la literatura que hacía referencia al pasado en la antigüedad cercano-oriental durante los tres milenios anteriores a Cristo? Lo primero que podríamos decir es que difícilmente la escritura de esa literatura estaría precedida por consideraciones de corte metodológico-objetivas.

Inevitablemente, toda inscripción, anales o crónica real, cualquier objeto portador de una significación gráfica, estaba cargado de y fraguado de acuerdo a una cierta simbología: la realidad que transmitían estas inscripciones respondía a arquetipos y, por ende, nunca esta realidad, pasada o presente, era representada como realmente sucedió –esto, desde nuestra perspectiva de discurso lógico– sino *como debería haber sucedido*¹¹. Esto se esclarece un tanto más cuando recordamos que el actor primario de lo que a menudo se llama "historiografía del antiguo Oriente" era el rey, venciendo al mal, sirviendo a los dioses (en el caso egipcio, el faraón-dios garantizando el orden del cosmos, derrotando al caos), prodigando fertilidad y vida, etc.¹². En varias culturas del antiguo Oriente, la iconografía, así como el lenguaje, eran más que meros medios pasivos de representación de realidades: ellos mismos eran la realidad que representaban, de acuerdo con la concepción oriental de *pars pro toto*. La posible ausencia de referentes reales no se debía a maquiavélicas y conscientes estrategias de dominio por parte de una élite (como hoy en día podríamos llegar a pensar); más bien esa ausencia –desde nuestra perspectiva, ya que para el antiguo lo representado estaba ahí mismo– respondía, por un lado, a la naturaleza misma del pensamiento oriental, que no inquiría sobre la realidad última de las cosas sino dentro de las necesidades y los límites de su universo intelectual y, por otro, a la función de esas tradiciones-mitos en la reproducción cultural de estas sociedades, en su autocomprensión y en la afirmación de su identidad¹³.

Siguiendo con esta argumentación, es relevante señalar que, con algunas excepciones, a duras penas los intereses epistemológicos del pensamiento oriental se asemejarían a nuestras problemáticas filosóficas actuales. El conocimiento del pasado, desde nuestras categorías modernas, habría sido una actividad fútil para esta mentalidad, lo cual se evidencia en la ausencia del género literario *historia* en todo el Mediterráneo oriental y en Asia occidental en estos tiempos¹⁴. El pasado se evocaba con fines mágicos, rituales, para dar cuenta del simbolismo de una determinada situación, etc., pero *nunca* con intereses en una precisión objetiva, que es a lo que aspira nuestro modo lógico de reconstruir el pasado. Precisamente, nuestra forma de representación histórica era y es imposible en las sociedades antiguas y tradicionales a causa de lo que Mircea Eliade llama "el terror a la historia" presente en ellas¹⁵.

Con todo, si aceptamos por un momento los argumentos de quienes sostienen el carácter de historiadores de los escribas de la antigüedad¹⁶, inmediatamente se descubren el realismo ingenuo y los parámetros etnocentristas desde los cuales es investigado el pasado, que se nos presenta así plagado de características propias de la modernidad occidental (el concepto de *historicidad*, en este caso) en cualquier lugar y tiempo. Este etnocentrismo –eurocentrismo u "occidentismo"– se hace más evidente cuando escrutamos la historiografía bíblica de los últimos casi doscientos años: la historia de Israel que allí encontramos es construida por y para el mundo europeo, es funcional a la autocomprensión de la Europa moderna. La matriz intelectual (el *Zeitgeist*) y el contexto social de la Biblia, en donde ésta adquiere por vez primera significado, se ven desplazados debido a las vicisitudes históricas del propio desarrollo intelectual europeo, que hace suyo el relato bíblico y lo despoja de su entorno geográfico e histórico-cultural, resignificando, universalizando y europeizando su contenido filosófico y teológico¹⁷.

Retornando al tema de la historicidad y con respecto a una situación pocas veces recordada, es más que importante notar que estos supuestos historiadores antiguos carecían de las herramientas metodológicas y conceptuales del historiador moderno como para poder crear una imagen fidedigna del pasado (en rigor, herramientas jamás necesitadas,

por lo tanto, en el hipotético y anacrónico caso de poseerlas... ¡no sabrían qué hacer con ellas!). Todo esto nos permite afirmar que el Antiguo Testamento (especialmente, de Génesis 12 a 2 Reyes) difícilmente puede ser considerado como *historiografía*.

Ahora bien, si descartamos el Antiguo Testamento como obra historiográfica, cabe la posibilidad de su utilización como fuente histórica. Sin embargo, para que esto sea así es menester responder un par de preguntas claves: ¿cuál sería, de acuerdo a estas consideraciones, el contexto histórico en el cual la literatura bíblica fue escrita?, y, no menos importante, ¿quiénes y con qué propósitos escribieron y editaron esta literatura?

Un presupuesto metodológico fundamental es que *no podemos fechar con razonable precisión los acontecimientos de un texto antiguo sobre la base de su cronología explícita*. El contexto real del texto está sólo implícito en él (salvo raras ocasiones en que acontecimientos explícitos son reafirmados por otras fuentes, p.ej., las incursiones asirias en Palestina). Es imperativo apelar a la evidencia externa para comprobar la historicidad de los acontecimientos y el contexto en el cual el texto fue escrito. Esto último nos permite especular sobre los intereses y las consecuencias de la ideología implícita en el texto para la sociedad que lo concibió. La evidencia de Qumrán nos permite apreciar parte del proceso de edición de algunos de estos textos. Otros escritos, de retórica monárquico-mesíánica (p.ej., Samuel, Reyes, Crónicas), nos hacen especular sobre los probables interesados en la canonización de estos escritos. Sin duda, detrás de la composición-edición-canonización de estos textos existe un interés de legitimación dinástica y, si Thompson está en lo cierto, el contexto histórico de estos textos sería el período de la rededicación del templo de Jerusalén en 164 a.C. por parte de los Macabeos¹⁸.

A los efectos de una mejor comprensión de los escritos bíblicos y de los pueblos cuyos restos han sido desenterrados en Palestina, Philip R. Davies hace una distinción tripartita de fundamental valor para el futuro de la investigación en nuestro campo de estudios.

De acuerdo con Davies, se puede hablar de tres *Israel*: por un lado, estaría el *Israel bíblico*, es decir, esa entidad que nos presenta el Antiguo Testamento sujeta a una alianza con la divinidad en tanto pueblo elegido. La imagen de este Israel es de alto valor teológico, es la imagen que tenían de sí mismos, de su pasado quienes editaron la literatura bíblica. Es una imagen con sentido *sólo* en su contexto histórico. Luego, estaría el *Israel histórico*, atestiguado en fuentes asirias y babilónicas y por la arqueología. Y por último, el *Israel antiguo*, la imagen que el moderno discurso historiográfico ha construido en base a una racionalización de los escritos bíblicos en forzada armonía con los datos arqueológicos¹⁹.

Es este *Israel antiguo* el producto de una metodología que toma a la Biblia acriticamente, obviando los serios problemas que surgen de considerarla fuente histórica directa (la no-comprensión del *Israel bíblico*) y que soluciona sus 'aparentes' incongruencias internas y sus anacronismos mediante la racionalización. Ahora bien, 'aparentes' para el discurso lógico, ya que para el discurso mítico tales incongruencias, por definición, no existen.

Según el paradigma tradicional, la Biblia nos proporciona información más o menos correcta y verificable, pero es *nuestro* problema el ordenar y racionalizar esta información. Y aquí está el *quid* de la cuestión. La historiografía tradicional no se percató de que los escritos que utilizaba como fuente primaria pertenecían a un mundo muy distinto al de la modernidad occidental. Occidente siempre percibió a la Biblia desde sus propias categorías y no quiso, o no supo, ver la otredad de la sociedad que la compuso, obviando los problemas de utilizar un texto varias veces editado –y con una concepción de verdad muy distinta a la nuestra– como fuente histórica. Sin embargo, hubo alguna salvedad al modo tradicional de comprender los escritos bíblicos.

En 1889, el estudioso bíblico francés Maurice Vernes publicó una obra que, en sus palabras, estaba originalmente destinada a difundir los resultados de la escuela alemana (y holandesa) de estudios bíblicos de Graf, Kuenen y Wellhausen. Sin embargo, a medida que avanzaba en su tarea comenzó a notar las falacias de los argumentos de esta escuela y terminó dándole a su libro un carácter crítico respecto a las ideas que pensaba presentar al público francés, sosteniendo sus propias tesis y consideraciones respecto a la formación de la literatura veterotestamentaria:

- 1) *La época cuando la literatura bíblica fue compilada será determinada en las más seguras condiciones si uno comienza desde una fecha relativamente tardía, cuando no puede haber duda de la existencia de esta literatura. Si uno –usando esta fecha como punto de partida– se retrotrae a través del curso de los siglos, encuentra las circunstancias adecuadas que pueden formar el trasfondo de los libros individuales.*
- 2) *Aceptamos, en lo que concierne a las principales obras bíblicas, una unidad fundamental de composición y tiempo de aparición. Al mismo tiempo, entendemos esto en el más amplio sentido posible, y vemos a esta literatura como el resultado de un esfuerzo cooperativo –no*

puede haber duda de que ellas son el trabajo de las grandes escuelas de teología que florecieron en Jerusalén entre 400 y 200 a.C. Su composición tardó cerca de dos o tres generaciones.

- 3) *Aceptamos que existe una uniformidad de pensamiento en la literatura bíblica. Aunque podríamos hablar de una multitud de formas –la libertad dentro del judaísmo de expresar la dogmática común ha sido siempre considerable–, la unidad fundamental de los principales conceptos es conspicua. Todos los autores individuales creían en un monoteísmo de un alto nivel moral y espiritual, y ellos confirman que la deidad ha elegido al pueblo de Israel entre todas las naciones de la tierra para colmarla con sus dones si obedece sus leyes.*
- 4) *Es finalmente posible aquí y allá rastrear los restos de una memoria que ha cambiado y ha sido mezclada. Nos enfrentamos a un producto de la más grande importancia, el cual tiene muchas analogías con la literatura antigua y moderna, pero con una fuerza imaginativa e integridad literaria que ninguna de ellas posee.*²⁰

Por supuesto que estas consideraciones fueron rechazadas por las interpretaciones dominantes en los estudios bíblicos de fines del siglo XIX y principios del XX para luego caer en el olvido junto con el nombre de Vernes. Sin embargo, esta metodología iba por el camino correcto hacia una comprensión más correcta del Antiguo Testamento y de la sociedad que lo escribió. Tuvieron que pasar cien años para que las bases de una nueva metodología para la historia de Israel fueran restablecidas.

De acuerdo con esta metodología, a la cual adherimos, para alcanzar una imagen confiable de la historia de Israel y Judá debemos poner el énfasis en lo que la arqueología nos puede decir al respecto. Y la importancia de la arqueología radica en que interpretamos la evidencia directamente, sin los problemas que acarrear las fuentes literarias no halladas *in situ*, p.ej., los escritos bíblicos²¹.

Si en algo debemos acordar con L. von Ranke, es en su distinción entre fuentes primarias y fuentes secundarias. Las fuentes primarias son las que testimonian sucesos contemporáneos a su escritura. Más seguridad tiene el historiador cuando esos sucesos se confirman al aparecer en otras fuentes contemporáneas. Las fuentes secundarias son las que afirman testimoniar eventos de los cuales no son contemporáneas. El Antiguo Testamento, claramente cae en esta segunda categoría. El Texto Masorético data de alrededor del año 1000 d.C. (copia de sucesivas copias) y los textos más antiguos exhumados –los manuscritos de Qumrán– datan de los siglos II a.C. a I d.C., por lo tanto, deberíamos mantener una actitud bastante escéptica respecto de los eventos que estos escritos nos transmiten (aquí las consideraciones de Vernes son apropiadas). A menos que estos eventos –p.ej., el ataque a Jerusalén por parte de Sennaquerib, descrito en 2 Reyes 18-19– estén atestiguados también en otras fuentes contemporáneas al hecho –los anales de Sennaquerib–, no podemos considerar a la Biblia como fuente primaria para la historia de la Palestina del primer milenio a.C. Su utilidad es mucho más importante para la historia intelectual de los siglos V-II a.C., período del cual sí es fuente primaria.

Así, sobre la base de la arqueología, la historia de Israel que podríamos escribir comenzaría hacia el s. IX a.C., con la actividad constructiva de Omri en Samaria (1 Reyes 16) –que perfectamente encaja en el cuadro arqueológico de Hazor, Megiddo, Gezer y Tell Jezreel– dejando de lado la tesis de Y. Yadin de las "tres puertas salomónicas" y su aplicación en 1 Reyes 9: 15²². Aquí es donde podemos confrontar el relato bíblico con la información arqueológica. Lo que no deberíamos hacer es tratar de llenar nuestros "huecos" arqueológicos directamente con el relato bíblico por la simple y lógica razón de su naturaleza tardía y por haber sido creado desde las coordenadas del discurso mítico.

Si aceptamos las falencias de la historiografía tradicional, surge la posibilidad de pensar, por un lado, una historia del *Israel histórico* distinta a la de la construcción moderna *Israel antiguo* y con posibilidades más altas de historicidad y, por otro lado, podemos tratar de comprender el significado que tuvo el texto bíblico en su contexto, que tan sólo representa la idea que tenía una determinada sociedad, o determinados grupos que la constituían, en la Palestina de los siglos V a II a.C. de su pasado (el *Israel bíblico*).

Por supuesto, podemos con razón argüir que la arqueología no siempre nos va a satisfacer respecto de nuestras demandas cognoscitivas. La arqueología por sí sola no nos puede decir mucho sobre aspectos religiosos y culturales de esta región, pero nos puede ofrecer una historia regional de Palestina mucho más coherente que la que nos ofrece el Antiguo Testamento (algo que los historiadores que aceptan fácilmente la información bíblica parecen no comprender), y si a eso sumamos los aportes de la climatología, la antropología, la demografía, y demás disciplinas, podremos obtener una historia razonable y más confiable de Palestina.

Se nos podrá objetar lo escueto de este tipo de historia de Israel al implementar tal metodología, pero si ampliamos nuestro interés hacia una historia regional de Palestina en

la cual enmarcar los reinos de Israel y Judá, la riqueza informativa y especulativa se multiplica, así como también la posibilidad de comprender mejor el rol que jugaron estos reinos en esta región²³. Veamos, ahora, la principal evidencia sobre la cual tratar de crear una imagen coherente del *Israel histórico*.

III. La evidencia epigráfica y arqueológica

Una inscripción egipcia que conmemora la victoria del faraón Merneptah (c. 1213-1204 a.C.) sobre los libios es considerada como la evidencia epigráfica en donde aparecería por vez primera el nombre de *Israel*²⁴ implicando una entidad colectiva. Al final de la inscripción, se recapitula el sometimiento de todos los enemigos de Egipto:

"Los príncipes están postrados y dicen: ¡shalom!
No hay uno que levante su cabeza entre los Nueve Arcos.
Desolada está la Libia (Tehenu); Hatti está pacificado;
Saqueada está Canaán muy malamente;
Transportada Ascalón; cogida Gezer;
Yanoam ha sido hecha como lo que no existe;
Israel está assolado, su simiente no existe;
Kharu se ha vuelto una viuda (kharu) para Egipto;

Todos los países juntos están pacificados;
Todo el que estaba inquieto está sujeto"²⁵.

Hace nada más que una generación atrás, este texto era considerado como una evidencia importante de la inmigración de los israelitas bíblicos a Palestina, lo cual se suponía que había sucedido alrededor de 1225 a.C., es decir, algunos años antes de la campaña libia que Merneptah llevó a cabo en el quinto año de su reinado.

Así pues, los israelitas habrían llegado a Palestina durante el intervalo entre el período llamado de El-Amarna (a mediados del s. XIV a.C.) y las postrimerías del s. XIII a.C. Israel no es mencionado en las cartas de El-Amarna, aunque muchas de ellas provienen del territorio del que luego correspondería al reino de Israel.

La estela de Merneptah, sin embargo, no confirma la conquista hebrea de Palestina, como se sostuvo tradicionalmente sobre la base del libro de Josué. Tan sólo testifica la presencia en Asia occidental, hacia fines de s. XIII, de algo que constituía un tipo de unidad étnica, identificada solamente por su nombre: *Israel*²⁶.

Israel²⁷ es uno de los elementos originales nunca mencionados por fuentes egipcias antes de los días de Merneptah. El nombre de Israel es acompañado por determinativos jeroglíficos que lo caracterizan como "extranjeros". Sin embargo, esta lectura en clave étnica del término ha sido objetada por Ahlström, que argumenta a favor de una comprensión territorial del término²⁸.

Esta inscripción puede, así, denotar un topónimo (lo cual no es muy probable), o hacer referencia a una realidad étnica llamada *Israel*; sin embargo, existe un problema insalvable que es la falta de evidencias de una relación de continuidad directa entre el Israel de los escribas de Merneptah y, por ejemplo, la *Bit Khumriya* ("casa de Omri") o el *sir-'i-la-a-a* de las fuentes asirias del primer milenio a.C.²⁹

Otra evidencia epigráfica de un Israel histórico la constituiría la llamada inscripción de Tel Dan, descubierta al norte del valle Huleh en el verano de 1993. Posteriormente, en 1995, otros fragmentos que se suponen pertenecen a la misma inscripción fueron desenterrados.

De acuerdo con la interpretación de los descubridores de la inscripción, ésta conmemora la victoria de un desconocido rey arameo sobre una coalición de Israel y Bet David, siendo este último el nombre dinástico del estado de Judá. En base a una (dudosa) lectura de todos los fragmentos juntos, se identificaron a los reyes de que supuestamente fueron asesinados por el autor de la inscripción como Jehoram de Israel y Azaziah de Judá³⁰. A. Biran y J. Naveh datan –sólo por razones paleográficas– la inscripción hacia mediados del siglo IX a.C., aunque al respecto se podrían alegar algunas objeciones³¹.

Con todo, y si el texto es genuino, procede de un período no anterior a 900 a.C. y presenta importantes, aunque confusos, testimonios de la presencia de una entidad política con el nombre de Israel en Palestina del norte hacia los siglos IX-VIII a.C. Pero el problema principal radica en la supuesta mención de una "casa de David", rápidamente esgrimida como *pièce à conviction* de un David histórico, fundador de una línea dinástica real. La estela presenta en la novena línea del fragmento A los siguientes caracteres: γ .ב.י.ד.ו.ד.

es decir, "... *k bytdwd*", interpretado como [*ml*]k *byt.dwd* y traducido como "[re]y de la casa de David". Sin embargo, esta posible referencia extrabíblica de una dinastía davidica presenta algunos inconvenientes en lo absoluto irrelevantes.

Si bien es coherente interpretar a esta *k* como *mlk*, por otra parte, nada en la inscripción indica que *bytdwd* se refiere a Jerusalén o al reino de Judá. Como muchos topónimos, *byt* puede traducirse como "casa", y se refiere al sistema de patronazgo, relación sociopolítica ubicada en Palestina durante los dos milenios anteriores a Cristo. También se puede traducir como "templo" cuando *byt* es seguido de un epíteto de un/a dios/a; por ejemplo, *Bethel* y *beyt dagon*, en la historia de Sansón.

La segunda parte de la inscripción es *dwd*, es decir las letras que conformarían David en hebreo antiguo. Sin embargo, 'David' es bastante inusual como nombre durante la Edad del Hierro en Palestina. Más bien, podría corresponder a un epíteto divino, a saber, "el amado". Así, *bytdwd*, sería una metáfora de patronazgo, la "casa del amado", es decir, el "templo de Dios (Yahweh)", antes que una evidencia directa de la bíblica "dinastía de David" (que de ser así, *byt* debería estar escrito separadamente de *dwd* y, de hecho, no lo está³²).

La tercera vez que Israel es mencionado en una inscripción del antiguo cercano Oriente es en la llamada "Inscripción de Mesha", hallada en Diban (Transjordania) en 1868 y que ha sido datada hacia mediados del siglo IX a.C. en base a su referencia al rey Omri de Israel y a su hijo (no mencionado por nombre) y a un número de lugares, personas y dioses ya conocidos por el Antiguo Testamento, empezando por Mesha, al parecer, el mismo rey contra quien una coalición de Israel y Judá –bajo sus respectivos reyes, Jehoram y Jehoshaphat– luchó sin mucha suerte (2 Reyes 3). En las líneas 5-6 de la estela se puede leer "... *Omri era rey de Israel, y él oprimió a Moab durante muchos días porque Kemosh estaba enojado con su país*"; en las líneas 10-11 "... *y el rey de Israel ha reconstruido 'Atarot para sí mismo...*"; finalmente, en las líneas 18-19 "*Ahora el rey de Israel ha construido Yahas, y él la ocupó mientras luchaba contra mí*"³³. Sin embargo, "rey Omri" de Israel podría hacer referencia al fundador épico del reino de Israel, puesto que en estos días este reino era normalmente llamado "casa de Omri"³⁴, por lo tanto, la datación de la inscripción es relativa y sólo nos ofrece la evidencia de un reino de Israel y no de personajes atestiguados en el libro de Reyes.

Además de esta evidencia epigráfica palestina, Israel y Judá aparecen también en algunos textos mesopotámicos: los anales de Shalmaneser III (858-823 a.C.) de Asiria describen la batalla contra una coalición de reyes de Siria y Palestina. También en su "Obelisco Negro" (c. 830 a.C.) aparece una interesante referencia al pago de tributo a los asirios por parte de Jehu hijo de Omri (en acadio, *Ya-ú-a mar Hu-um-ri*)³⁵. Adadnirari III (810-783 a.C.) en sus anales describe a la "casa de Omri" como parte de su reino, junto con Tiro, Sidón, Edom y Palestina³⁶. El gran Tiglath-pileser III (744-727 a.C.) en sus inscripciones se refiere a Menahem de la ciudad de Samaria. También menciona una deportación de la "tierra (de) la casa de Omri" en el mismo texto. Al mismo tiempo, los asirios cambiaron el *status quo* en Palestina al reducir el reino de Israel/Omri a la periferia de Samaria³⁷. Finalmente, Sargón II (722-705 a.C.) hace referencia a la destrucción de Samaria (722/1 a.C.) y a la deportación de 27.290 de sus habitantes³⁸.

El reino de Judá es, asimismo, nombrado en los anales de Tiglath-pileser III (*ia-a-ha-zi ia-ú-da-a-a* = Jehoahaz de Judá) y de Sennaquerib (705-681 a.C.), cuya campaña destruyó el reino de Hezekiah durante el sitio de Jerusalén (701 a.C.). Las referencias finales provienen de la Crónica Babilónica, que relata el sitio y saqueo de la "ciudad de Judá" durante el séptimo año Nebuchadnezzar (586 a.C.)³⁹.

Hasta aquí, las principales evidencias epigráficas de Palestina y Mesopotamia que hacen referencia a un *Israel histórico*, a las cuales deberíamos agregar diversos fragmentos de *ostraca*, portadoras de nombres propios. Estas evidencias deben ser confrontadas con los aportes de la investigación arqueológica de Siria y Palestina, los cuales, quizás, puedan complementar la imagen que vamos (re)construyendo de los reinos de Israel y de Judá.

Arqueológicamente hablando, no poseemos evidencias seguras ni confiables sobre la existencia de un imperio o reino extenso, es decir, de la monarquía unida hacia el siglo X a.C. en Palestina⁴⁰. La principal evidencia que sostenía la interpretación tradicional correspondía al análisis de los estratos arqueológicos de Megiddo, Hazor, Arad y Beer-sheba, entre los principales sitios excavados. Sin embargo, interpretaciones recientes han puesto en seria duda el carácter "imperial" de estas ruinas.

De acuerdo con la interpretación de I. Finkelstein⁴¹, la arqueología nos muestra una imagen bastante diferente del relato bíblico. A pesar de que existe una continuidad cultural en las tierras altas (*highlands*) entre el Bronce Tardío y la Edad del Hierro I (época, esta

última, correspondiente a los reinos de Israel y Judá en esta región), muy poco nos puede informar la arqueología respecto a la etnicidad de sus pobladores. Tiempo atrás y a la luz del relato bíblico, se consideraba que un modelo arquitectónico (las *four-room houses*) y un modelo de cerámica (*collared rim pithoi*) eran indicadores de la cultura material de los israelitas. Sin embargo, esta hipótesis fue desechada al demostrarse la ubicuidad de estos supuestos marcadores étnicos en otras regiones y a su importancia funcional antes que simbólica (étnica). Solamente, los restos de cerdos han comenzado a considerarse como probable indicador de diferenciación étnica en esta región en los últimos años. Se han hallado restos porcinos pertenecientes a la dieta de varios pueblos de Palestina de esta época (siglos XII-IX a.C.), excepto en las *highlands*, territorio correspondiente a los reinos israelitas. Esta hipótesis no ha sido refutada hasta el momento, sin embargo no constituye un factor de relevancia al evaluarla junto con el resto de la evidencia arqueológica como para establecer con certeza la presencia de una "conciencia nacional israelita" o una etnicidad fuertemente demarcada del resto de sus contemporáneos⁴².

IV. Consecuencias historiográficas, teológicas, políticas

Revisar y replantear las consideraciones metodológicas de nuestra historiografía incide en aspectos y en ámbitos que escapan a la mera discusión académica. Una nueva historia de Israel implica no sólo apartar las imágenes bíblicas de nuestra atención en tanto historiadores. El modo en que percibimos la antigua teología de estos escritos y el modo en que su revisión afecta a la teología moderna (construida en parte sobre aquella), debe ser tomado en cuenta; así como también, las repercusiones en el actual –y desafortunadamente perenne– conflicto árabe-israelí.

Problemáticas de la historiografía moderna del "antiguo" Israel

De acuerdo con la discusión esbozada más arriba podemos considerar que:

- 1) una historia del *Israel histórico* es, de hecho, posible de ser escrita pero en tanto a) le demos primacía a la evidencia arqueológica y epigráfica, por más escueta y fragmentaria que ésta sea, y b) la historia de este *Israel histórico* sea entendida dentro de una historia más general de la Palestina toda, que se remonte al período Neolítico tardío y comienzos de la Edad del Bronce y cuyos habitantes (semitas occidentales) pueden rastrearse, de acuerdo con la hipótesis de Thompson, hasta sus probables orígenes en el Sahara hacia los V-IV milenios a.C.⁴³. Esta evidencia nos marca hasta dónde podemos llegar, hasta qué punto es certero hablar y teorizar sobre un *Israel histórico* (p.ej., los reinos de Israel y Judá) que se diferencie étnicamente del resto de las poblaciones de las diversas regiones. Lo que precede a la evidencia más antigua por supuesto que no debe de ser descartado como imposible de ser conocido por parte del historiador, pero lo que sí debe tomarse en consideración es que esa reconstrucción histórica (basada principalmente en analogías antropológicas) es altamente especulativa, respecto a lo poco que la arqueología nos puede informar de este período, por ejemplo, acerca del crucial tema de la etnicidad⁴⁴. Ya no hay razones históricas ni, en consecuencia, historiográficas para considerar el período 1250-1000 a.C. como la fase formativa de un Israel "nacional" y étnicamente diferenciado del resto de las poblaciones palestinas contemporáneas. Esta idea tiene su origen en el relato bíblico, que de acuerdo con su cronología, ubica esta época con el llamado período de los Jueces, y en la racionalización que de él se hace considerando, por ejemplo, la estela de Merneptah. La unicidad de *kol yisra'el* es bíblica y tardía antes que histórica.
- 2) el Antiguo Testamento no queda descartado por completo de la reconstrucción histórica. De hecho, los manuscritos de Qumrán son una fuente primaria de inmensa importancia para la historia intelectual del judaísmo de los siglos II a.C. a I d.C. No así para la religión judía de esa época, puesto que la Biblia no nos muestra ningún estadio de la religión de estos pueblos en Palestina, sino reflexiones y comentarios sobre la verdad teológica y filosófica de tradiciones antiquísimas, milenarias, cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos: ¡esa es la verdad de la Biblia y no la verdad histórica!

Es cierto que algunos eventos narrados en la literatura bíblica concuerdan con episodios narrados en otras fuentes escritas antiguas. Pero tales casos son en realidad bastante raros como para justificar a la narrativa bíblica como base para una reconstrucción histórica crítica. Más aún, en casos en los que disponemos de testimonios independientes, discrepancias en detalle o evaluación nos advierten de la tendencia de las fuentes literarias de "contarnos" lo que el autor consideraba desde su cosmovisión más que lo que nosotros queremos saber de modo historicista.

Estas referencias a hechos confirmados y atestiguados también por fuentes externas contemporáneas⁴⁵, pueden ser evidencia, antes que del valor historiográfico del Antiguo Testamento, de que la "prehistoria" oral del texto bíblico es una construcción no-historicista

pero que bien se vale de hechos que en realidad alguna vez sucedieron (la destrucción de Samaria por los asirios, el sitio de Jerusalén por los ejércitos de Babilonia, etc.) para transmitir el mensaje teológico de la tradición.

La metodología a emplear, de acuerdo con lo argumentado más arriba, consiste en una primacía de la arqueología y las analogías de la antropología social, así como también de la epigrafía y otras ciencias auxiliares, sin recaer en el texto bíblico, como ha hecho la investigación tradicional, armonizando su cronología (la de la tradición) con la información arqueológica y perpetuando un círculo vicioso, donde *los textos son confirmados por otros textos* (¡cuando no por los mismos!): por ejemplo, de acuerdo con la Hipótesis Documentaria, el estrato redaccional J (del alemán *Jahwist*) es atribuido al siglo X a.C. aproximadamente, es decir, a la época que correspondería a la "monarquía unida", debido a que el estilo de redacción y la temática del texto sólo podrían haber sido concebidos en una época de florecimiento intelectual, estabilidad y prosperidad económica. Ahora bien, ¿cuál es la prueba que poseeríamos de la existencia de una monarquía unida, de Salomón en nuestro caso? Para nuestro asombro, o no,... ¡el estrato redaccional J!⁴⁶

Este círculo vicioso se rompe –de hecho, sería preferible dejar de tener en cuenta la metodología toda de la investigación tradicional– apelando a la primacía de la evidencia externa, arqueológica y epigráfica.

Ahora bien, abogar por esta primacía empírica al comenzar la investigación histórica no nos encasilla necesariamente como resucitadores de una epistemología empirista ya pasada de moda. El recurso empirista no es más que uno de los puntos de partida lógicos en toda interpretación histórica y al cual debemos trascender mediante la teorización no sólo sobre nuestras evidencias sino también sobre cómo evaluamos qué es evidencia y qué no lo es. Las premisas metodológicas que Lemche aconsejaba en la conclusión de su obra de 1985 siguen siendo fundamentales para la historia crítica del antiguo Israel: 1) "*nuestra más importante tarea es reconocer nuestra ignorancia*", y evitar que la ausencia de información nos precipite a utilizar acríticamente el relato bíblico en detrimento de hipótesis más sofisticadas; 2) "*una vez que hemos reconocido el estado de nuestra ignorancia estamos en posición de reconocer lo que realmente sabemos*", sabemos que el Antiguo Testamento apenas contiene fuentes *históricas* sobre el pasado de Israel. Sabemos que contiene un importante material con intenciones de informarnos algo sobre el pasado de Israel, y estamos forzados a reconocer que este material es del tipo de la saga y la leyenda. En otras palabras, sólo poseemos una *cierta* información referente a cómo era entendida la "pre-historia" de Israel en la segunda mitad del primer milenio a.C.; y 3) "*una saga o leyenda es ahistórica hasta que lo opuesto haya sido demostrado; no es histórica hasta que sus contenidos 'históricos' hayan sido puestos a prueba*", lo cual, como venimos afirmando, delega a un segundo o tercer plano el carácter de la Biblia como fuente histórica⁴⁷.

Por supuesto, contra esta metodología se ha escrito una buena dosis de críticas. Especialmente Lemche y Thompson son acusados de sostener un paradigma empirista que deja muy poco para escribir al desconsiderar a la Biblia entre sus fuentes principales. Al respecto, Hans Barstad argumenta a favor de una *historia narrativa* del antiguo Israel, una historia no tan guiada por la crítica historicista (atendiendo a los recientes debates sobre posmodernidad e historia), una historia de tipo pre-moderna, que considere a la Biblia entre sus fuentes principales ya que ésta nos transmite una imagen de un pasado que para quienes la escribieron fue *verdad* y que perderíamos ante una dosis excesiva de crítica historicista⁴⁸.

Ahora bien, Barstad no parece reparar en el hecho de que *no toda la literatura que se refiere al pasado es historiografía*. Lo puede ser para algunas culturas pero nosotros, en tanto occidentales modernos, no podemos escapar de la crítica historiográfica que nos hace relegar a esa literatura a un plano secundario cuando escribimos sobre el pasado. Si cualquier texto de la antigüedad fuese considerado historiografía, no sólo el presente trabajo sería absurdo, ¡la inmensidad de la historiografía moderna sería inútil! No habría diferencia entre la Biblia y un ensayo crítico sobre la Palestina de la antigüedad.

"El fin de la Historia" ciertamente no produjo el fin de la historiografía. Y esto es así porque los historiadores siguen teniendo una meta positivista, siguen tratando de conocer lo que sucedió en base a probabilidad y evidencia, más allá de que lo consigan o no. Podemos leer a la Biblia acríticamente, como literatura en su propio derecho, pero lo que debe interesar a los historiadores es en qué contexto histórico fue escrita, para quiénes fue escrita, qué idea del pasado transmite y, también, crea. Que quienes la escribieron la hayan creído verdadera, no nos permite tomarla a nosotros del mismo modo. Y este es el problema de la modernidad con la Biblia. Es el problema de *la contemporaneidad de lo que no es contemporáneo*⁴⁹. El historicismo moderno, guiado por una premisa de fe, creó el *Israel antiguo*, que no es más que una paráfrasis racionalizada de la Biblia que confirma la fe que el texto transmite.

Tratar de comprender los escritos bíblicos como los entendieron los antiguos israelitas, no como historiografía sino como teología y filosofía, habilita una perspectiva de interpretación que salva las objeciones que el discurso racional de Occidente le puede hacer al Antiguo Testamento, forjado éste por un discurso teológico (mítico) y oriental. Así, los historiadores de la antigua Palestina, deberían ocuparse de la historia de los textos bíblicos (utilizando la evidencia de Qumrán y los escritos apócrifos y pseudoepigráficos), de su contexto formativo, más allá de que eventualmente la capacidad de reinterpretación de la tradición haya trascendido su matriz formativa llegando hasta nosotros. Y también, por supuesto, deben ocuparse de la historia de los pueblos que el Antiguo Testamento afirma hablar, pero como este texto no nos habla a nosotros sino a otra sociedad hace tiempo desaparecida, nuestros intereses historicistas deben tratar de satisfacerse mediante la arqueología y la antropología (con intereses historicistas no nos referimos a la historicidad de Abraham o Salomón. Estos personajes tienen una alta significación teológica, pertenecen al *Israel bíblico*. Nuestro interés es, por ejemplo, si hubo o no un imperio de proporciones davídicas y salomónicas, si se puede escribir una historia coherente de la Palestina antigua reemplazando la imagen bíblica, etc.).

Es fundamentalmente necesaria una *evaluación preliminar* de la evidencia material que poseemos debido a la singularidad de la "historia de Israel", tópico de una empresa historiográfica en la que la gran mayoría de las conclusiones han sucumbido ante la fuerza, la contundencia y la belleza de la prosa y de la poesía bíblicas. Las especulaciones teóricas y las analogías son altamente valiosas en nuestro campo de estudio pero, a nuestro entender, hasta que la reinterpretación empírica (evidencia arqueológica principalmente) que se viene llevando a cabo desde hace un par de décadas no alcance un consenso generalizado en los foros académicos, y sea depurada de distorsiones bíblicas, nuestras consideraciones acerca de, por ejemplo, de la "prehistoria" oral del Antiguo Testamento no estarán hechas sobre terreno seguro, es decir, libres del peso de la tradición.

La teología bíblica y la teología moderna

"Y no se contenten con decir: 'tenemos por padre a Abraham'. Porque yo les digo que de estas piedras Dios puede hacer surgir hijos de Abraham" (Mateo 3: 9). Con este pasaje del Nuevo Testamento el estudioso bíblico alemán Kurt Galling trataba de mostrar en 1928 que la relevancia teológica de la religiosidad de Israel no radica en la historia o en la historicidad de los hechos del Antiguo Testamento, sino en las tradiciones mismas y en la comprensión, la iluminación que esas tradiciones nos traen⁵⁰.

Lejos de ser cierto está el hecho de que la ahistoricidad de los *topoi* bíblicos fue tenida en cuenta por la historiografía tradicional. Sin embargo, esta ahistoricidad es de capital importancia para una mejor comprensión de la Biblia en su contexto histórico y de la historia de Israel (y también lo debería ser para la teología moderna).

No es desacertado afirmar que la historiografía tradicional, la que construyó el *antiguo Israel*, estaba inmersa en las premisas epistemológicas de la modernidad occidental. Nuestra racionalidad nos exige que lo verdadero, para serlo, debe ser probado como tal, debe ser lógicamente demostrado. En consecuencia, la Biblia como verdad revelada (premisa *a priori*) debía ser probada, confirmada para ser racional y científicamente verdadera.

Este problema no es en lo absoluto reciente, sino que ha ocupado bastante a los intelectuales de la modernidad occidental de los últimos quinientos años en tratar de resolverlo. Los intentos de conjugar fe y razón son rastreables hasta San Anselmo (1033-1109) y R. Descartes (1596-1650). Y si bien podemos comprender las motivaciones de estos personajes, puesto que eran buenos hijos intelectuales de la época en que vivieron, distinta sería la consideración con algunos historiógrafos bíblicos modernos, a los cuales es menester objetarles el hecho de pretender hacer *ciencia* (p.ej., arqueología) con una premisa inamovible como estandarte, a saber, "*la Biblia nos presenta una imagen histórica de Palestina en la antigüedad, o al menos, de Palestina durante la Edad del Hierro, o al menos, de uno de los pueblos de Palestina durante la Edad del Hierro (Israel), o al menos...*"

Si tiene algún mérito destacable la obra que ha emprendido la llamada Escuela de Copenhague es el de haber tomado conciencia de que la verdad implícita en el relato bíblico es muy distinta de la verdad que buscan arqueólogos como William G. Dever al excavar en Palestina y que, en consecuencia, la Biblia debe ser sometida a repetidas pruebas a través del tamiz de la suspicacia si deseamos utilizarla en la reconstrucción histórica. Los escribas israelitas no eran nuestros colegas historiadores. Tampoco pretendían serlo. Y el moderno historiador de la antigua Palestina e Israel debería tener esto siempre presente. Pretender utilizar a la Biblia como fuente portadora de datos históricos seguros sería como utilizar los folletines de aventuras de Alejandro Dumas para reconstruir la historia política del siglo XVII europeo. De hecho, podemos obtener una imagen de este siglo, pero de dudosa correspondencia con sus referentes históricos reales, no tanto a nivel de los individuos (género predilecto de la historiografía burguesa decimonónica) como en lo que respecta a estructuras sociopolíticas y económicas. Lo que sí nos proporciona

este texto, es el contexto implícito en el que este autor escribió las obras. De acuerdo a la comparación anterior, estamos ignorando la intención del autor, a saber, valerse de figuras históricas para interpretar una pieza literaria. La Biblia (el Antiguo Testamento, en nuestro caso específico) puede ser entendida en los mismos términos, reemplazado 'pieza literaria' por 'tradición', y sólo cabría la posibilidad de su uso para la reconstrucción de la historia de Israel y Judá cuando se dispone de confirmación extrabíblica fiable. Con todo, partir de una racionalización de la evidencia bíblica de acuerdo a nuestra imagen moderna del *antiguo Israel* es negar la existencia del *Israel histórico*, del significado histórico-contextual de sus textos y del resto de las poblaciones contemporáneas de la antigua Palestina.

Pero no nos desviemos de nuestra breve y profana incursión teológica. El objetivo de esta sección es llamar la atención con respecto al modo de interpretar la literatura bíblica del período. Acordamos que su utilidad como fuente histórica primaria es deficiente si bien cierto uso marginal (secundario y terciario) puede hacerse de ella, más aún, al considerar la escasez general de fuentes para nuestra reconstrucción histórica.

Ahora bien, ¿no se comprende de un modo más cabal el significado de esta literatura si contextualizamos su función, si la vemos como reflexiones de una tradición en un contexto histórico sólo implícito? Esta literatura sólo es fuente histórica en tanto perteneciente al período histórico en que fue escrita, no por los acontecimientos a los cuales parece hacer referencia. Una vez que "liberemos" a esta literatura de la historicidad de sus imágenes podremos acceder a una comprensión más interesante de reflexiones teológicas que pertenecen a la historia intelectual del período.

La teología moderna, heredera de la escolástica medieval, ganaría mucho al "liberarse" de la alegada historicidad de sus *topoi*. La teología no necesita de la historia para legitimarse como disciplina. Nuestra modernidad, nuestro pensamiento occidental le exige a la teología que racionalice su discurso sin percatarse de que así ésta deja de ser lo que justamente la constituye. ¡Otra vez, la absurda empresa de racionalizar lo que tan sólo se aprehende con la fe! "*Una teología sin mitología es como un judaísmo sin torah, un cristianismo sin resurrección: una tradición sin sustancia*"⁵¹. Es esta sustancia la que legitima a la teología como verdadera, no la historia.

Una vez más, es ésta la verdad implícita en la Biblia. Una verdad teológico-filosófica, y que ciertamente no considera, ni siquiera concibe, lo que nosotros llamamos verdad histórica. Una verdad que para ser no necesita de nuestras pruebas racionales, sino sólo de la fe en Yahweh.

La revisión de la historia de Israel y el conflicto actual en Medio Oriente

Si atendemos a determinados consensos sobre la moderna escritura de la historia, podemos afirmar que todo resultado del estudio del pasado, toda revisión historiográfica implica la toma, consciente o no, de una actitud política en el presente. Y la historiografía de los siglos XIX y XX sobre el Israel de tiempos pre-helenísticos quizás constituya el ejemplo paradigmático, dada la estrecha relación existente entre la legitimación del moderno estado de Israel y el relato bíblico.

Brevemente, podríamos decir que la historiografía y la arqueología tradicional contribuyeron en grande –en el plano ideológico– en la concreción de las aspiraciones nacionalistas del sionismo europeo del siglo XIX, porque a medida que trastos y cacharros se iban descubriendo en Tierra Santa, *tells* eran excavados y que toda esta evidencia se interpretaba a través del prisma bíblico, un pasado mítico iba tomando forma, y una justificación histórica empezaba a guiar el accionar político: "una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra". No es de extrañar, en consecuencia, que un movimiento que en sus comienzos fue marcadamente laico y políticamente de izquierda se transformara progresivamente en el fundamentalismo religioso de derecha de nuestros días⁵².

En los estudios bíblicos, la revisión de la historia de Israel se enfrentó de un modo directo con el actual conflicto de Medio Oriente con la publicación del libro de K.W. Whitelam *The Invention of Ancient Israel*⁵³, de acuerdo con el cual, la historia de los verdaderos pueblos de Palestina ha sido silenciada por la invención, por parte de una historiografía tendenciosa, de un *antiguo Israel* construido a semejanza de los estados nacionales del siglo diecinueve europeo⁵⁴.

Ahora bien, a pesar de que muchas de las argumentaciones de Whitelam son válidas y que la contribución que hace con este estudio a la revisión de la historiografía tradicional de Israel es fundamental, no es históricamente correcto hablar de los pueblos de la Palestina de las edades del Bronce y del Hierro (los llamados "cananeos") como los antepasados directos de las poblaciones árabes de la Palestina moderna. Menos aún, a la luz del estudio de Lemche que demuestra que no hubo ninguna realidad étnica "cananea" en la

historia de la Palestina antigua más que en las cabezas de los escribas bíblicos⁵⁵. Es decir, la pretensión de Whitelam de escribir una historia sobre los antiguos palestinos –a los cuales define más que vagamente– crea los mismos problemas que escribir una historia sobre el *Israel bíblico*, ya que ambos conforman las imágenes polarizadas de dos discursos políticos en conflicto, el del sionismo y el del moderno nacionalismo palestino⁵⁶, ambos en camino de consolidar y crear, respectivamente, una etnicidad nacional. La historia de Palestina que necesitamos escribir es la de la pluralidad de entidades atestiguadas, a veces ambiguamente, en el registro arqueológico y a las que la Biblia refleja posterior y parcialmente: los estados de Israel y Judá, fundidos en uno y sus diferencias y la contemporaneidad de otras entidades de la Edad del Hierro eliminadas por la ideología bíblica, a menos que estas entidades jueguen un papel notorio como instrumentos punitivos de Yahweh en su relación con los *benei yisra'el*.

En general y a los efectos del conflicto árabe-israelí, la revisión historiográfica cuestiona seriamente los argumentos sobre la legitimidad histórica del moderno estado de Israel sobre los territorios que ocupa, sobre la base de una interpretación principalmente literaria no-historicista del texto bíblico y de la imposibilidad de una diferenciación étnica israelita en el registro arqueológico de la edad del Hierro I (1250-1000 a.C.), época en la que de acuerdo a la cronología bíblica se produciría la conquista de Palestina bajo el mando de Josué, y se conformaría un Israel nacional.

Ahora bien, acusar a esta revisión historiográfica de ser una conjura antisemita, anti-Israel y pro-palestina que amenaza el proceso de paz en Medio Oriente, como pretende Dever, es ir demasiado lejos⁵⁷. Si la historia de Israel es un ídolo sacrosanto imposible de cuestionar, y quienquiera que lo cuestione cae en el encasillamiento de "antisemita", hace tiempo entonces que dejamos de discutir sobre historiografía. Ni Thompson, ni Lemche, ni los demás miembros de la Escuela de Copenhague son antisemitas por cuestionar y revisar nuestra historiografía, por ejercer precisamente de historiadores. Por el contrario, su interés yace en la historia crítica de la antigua Palestina y de Israel, y, por supuesto, son conscientes de que cada revisión del pasado repercute, a veces notoriamente, en el presente. Pero ¿acaso no es ésta la naturaleza de toda historiografía?

En la Jerusalén actual, los temas de nuestras construcciones historiográficas no pertenecen al pasado ni se ausentan de la cotidianidad del estudioso bíblico cuando cierra sus libros de texto. Hablar de David o de Abraham es siempre hablar del presente. Y el caso del Exilio nos puede ejemplificar esta afirmación: ideológicamente, el exilio no ha terminado para los judíos de la diáspora. Sólo culminará cuando todos estos judíos "retornen" a *'eretz yisra'el*. De acuerdo a este discurso de la diáspora/exilio, lo relevante no es la política asiria o babilónica de deportación, sino el significado del "exilio de la tierra prometida" en tanto alejamiento espiritual de la palabra de Yahweh; también, ya en un plano de política actual en Medio Oriente, el "retorno a la tierra prometida" es un modo de fomentar el poblamiento del moderno estado de Israel. En fin, el exilio, así como muchas otras imágenes y metáforas bíblicas, tiene una función y una pluralidad de interpretaciones ideológicas y teológicas en la actualidad que poco tienen que ver con la referencia histórica de esos acontecimientos, esto es, importan más por lo que significan en el presente que por su historicidad misma.

Tanto es así que en el moderno estado de Israel las diversas vicisitudes de los actores bíblicos aparecen en constante recreación en la geografía de su territorio gracias a la certeza con que sus actuales habitantes hablan del pasado nacional. Sin duda alguna, construcción romántica la de ese pasado –todo Estado-Nación necesita un mito fundacional, ¡y cuando no lo tiene lo inventa!–, pero de una fuerza tal que el mero hecho de cuestionar su veracidad (su historicidad, y con ella su legitimidad) parece casi imposible, acaso impensable. Aunque no debería sorprendernos. Después de todo, en el Israel moderno la historia bíblica es sólo parcialmente historia antigua.

V. Conclusiones (o puntos de partida)

La revisión crítica de la historia de Israel, con la consecuente deconstrucción paso a paso del *antiguo Israel*⁵⁸ en tanto producto de un discurso historiográfico moderno cuya interpretación del imaginario bíblico terminó creando aquello que buscaba, no debe ser vista como una herejía y una traición a uno de los pilares fundamentales de la modernidad occidental. El conocimiento general del antiguo cercano Oriente que poseemos en la actualidad ha sido construido en base a –para decirlo en lenguaje popperiano– "conjeturas y refutaciones" de los conocimientos de generaciones anteriores. Y el conocimiento particular de los pueblos que habitaron la Palestina de los tres, cuatro o más milenios a.C. no debería escapar a esta metodología⁵⁹.

Por supuesto que el hecho de que justamente las tradiciones de estos pueblos pasaran a formar parte de la memoria original de Occidente –mejor dicho, la eventual construcción de ese hecho, de la imagen de un legado bíblico en evolución directa hacia la mo-

derinidad–, no es un escollo menor a sortear por parte del estudioso bíblico laico y crítico, porque justamente esos orígenes que el historicismo occidental buscó/construyó permiten que nos encontremos allí a nosotros mismos. La magnitud e importancia del tema y, más aún, el carácter de *construcción ideológica* de ese pasado original, tan artificial como un *antiguo cercano Oriente, cuna de la civilización (occidental)*, debe incitarnos a pensar y replantearnos estas cuestiones sin temor a los dictámenes del *establishment* académico. Al menos hoy en día, representantes de este pensamiento crítico –como los miembros de la Escuela de Copenhague y otros *biblical scholars*– pueden ser escuchados en los distintos foros sin ser censurados o relegados al olvido, como le pasara hace más de cien años a Maurice Vernes. El olvido no será el destino de las teorías de Thompson, Lemche, Davies y Whitelam en tanto haya personas dispuestas a continuar pensando críticamente las problemáticas que estos estudiosos han creado en los estudios bíblicos, y a superar la crisis de paradigma que esas mismas problemáticas, por fortuna, han causado.

Con todo, el sentido negativo de esta "crisis de paradigma" es solamente reconocido por los investigadores tradicionales, nostálgicos de los armónicos tiempos de la hegemonía albrightiana. Para quienes el pensamiento crítico (y esto no excluye en absoluto el carácter constructivo de ese pensamiento) guía la investigación, para quienes están comprometidos con la ciencia –y aquí no nos referimos al sentido más *naïve* y positivista del término sino, más bien, a la connotación que tiene la palabra alemana *Wissenschaft*: la de creación de un nuevo conocimiento– la situación actual de los estudios bíblicos no podría ser mejor para revisar y repensar los problemas de nuestro campo de estudios que, como hemos visto, trascienden el mero regocijo cognoscitivo académico.

Justamente, uno de los aspectos extra-académicos de la historiografía es su valor social, su injerencia en el imaginario colectivo de las sociedades. La historiografía puede tomarse como mera literatura, pero también como arma ideológica. No nos olvidemos que el pasado siempre legitimó el accionar político del presente.

Podemos acordar, entonces, respecto de la naturaleza de la historiografía (y, en nuestro caso, de esa literatura de la antigüedad que evoca el pasado), con lo que afirma Thompson:

*"Escribir es un ejercicio de influencia y persuasión. Esto es tan cierto de la historia como de cualquier otra forma de escritura. Así, uno debe leer lo que no está escrito y sólo está implícito. La historia no es lo mismo que el pasado. El pasado no existe para nosotros. La historia –percepciones del pasado tan variables como la gente que las escribe– es nuestro modo de hablar sobre el pasado: aquellas experiencias y eventos que alguna vez pudieron haber sido, pero que no son más. La historia misma es creada por sus escritores. Es un producto de la literatura. Como tal, la historia pertenece a aquellos que la escribieron"*⁶⁰.

Para el israelí medio del presente, los escritos bíblicos (el Tanak) constituyen el pasado de su pueblo, un pasado siempre vivo y actual. Para Occidente, el Antiguo Testamento nos hablaba del "viejo Israel", el pueblo elegido por Dios pero, como afirmaban los profetas, que sería reemplazado por un "nuevo Israel", el cual el cristianismo creyó constituir. En efecto, la modernidad intentó revivir ese pasado mítico, origen de sus expresiones religiosas, mediante la ciencia histórica de raigambre decimonónica. El mito de los orígenes cautivó a todas las culturas, pero a la modernidad occidental la obsesionó. Occidente percibió esos orígenes de un modo no muy distinto a quienes crearon ese mito hasta el advenimiento de la Ilustración, concepción que racionalizó este mito, desvirtuando las metáforas que encerraba. Cabe preguntarse hasta qué punto Occidente no se apropió del mito del *Israel bíblico* sino para tratar de encontrarse a sí mismo, de crear su propia identidad.

En la actualidad, podemos hacer el esfuerzo de comprender los escritos bíblicos en su significado original. Nunca lo haremos, por supuesto, del modo en que sus autores lo comprendieron, pero el intento de hacerlo nos permite acceder a un modo distinto de interpretar su sociedad sobre la base de lo que sabemos del antiguo cercano Oriente en general.

Por el momento, para escribir una historia crítica de Israel debemos sortear algunas problemáticas: ¿Sería una historia de quiénes? ¿De los antiguos israelitas, de los antiguos palestinos/"cananeos"? ¿Y para quiénes? ¿Para Occidente? ¿Para los modernos israelíes? ¿Cómo afecta una reinterpretación crítica del Antiguo Testamento de acuerdo a su contexto histórico a las convicciones religiosas modernas? ¿Qué papel jugaría en una historia regional de Palestina este Israel? ¿Cómo evitar que las reflexiones críticas sobre nuestra historiografía caigan en manos de extremismos políticos que legitiman su accionar en una imagen del pasado, sea ésta creada o parcialmente verificada?

Interrogantes de nuestra historiografía por el momento de respuestas no certeras, algunas aún no formuladas, pero que sin duda nos obligarán a seguir pensando crítica y construc-

tivamente problemas, cuestiones e imágenes de un pasado remoto que inevitablemente afectan y, por lo tanto, pertenecen a nuestro presente.

* * * * *

Bibliografía

Ahlström, G.W., *The History of Ancient Palestine*, ed. por D.V. Edelman, 2da ed., Minneapolis, Fortress, 1994 [1993].

Albrektson, B., *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and Israel*, Lund, C.W.K. Gleerup, 1967.

Albright, W.F., *The Archaeology of Palestine*, Middlesex, Penguin, 1960 [1949].

–, *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, Nueva York, Harper & Row, 1963.

Anderson, P., "Scurrying towards Bethlehem", *New Left Review* 10, 2001, pp. 5-30.

Barstad, H., "History and the Hebrew Bible", en Grabbe (ed.), *op.cit.*, 1997, pp. 37-64.

–, "The Strange Fear of the Bible: Some Reflections on the 'Bibliophobia' in Recent Ancient Israelite Historiography", en Grabbe (ed.), *op.cit.*, 1998, pp. 120-127.

Bright, J., *A History of Israel*, Londres, SCM Press, 1960.

Davies, P.R., *In Search of 'Ancient Israel'*, 2da ed., Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995 [1992].

–, "Method and Madness: Some Remarks on Doing History with the Bible", *Journal of Biblical Literature* 114/4, 1995, pp. 699-705.

Dever, W.G., "Archaeology, Ideology, and the Quest for an 'Ancient' or 'Biblical' Israel", *Near Eastern Archaeology* 61/1, 1998, pp. 39-52.

–, "Save Us from Postmodern Malarkey", *Biblical Archaeology Review* 26, 2000, pp. 28-35 y 68-69.

Edelman, D.V. (ed.), *The Fabric of History. Text, Artifact, and Israel's Past*, (Journal for the Study of the Old Testament - Supplement Series 127), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991.

Eliade, M., *El mito del eterno retorno*, Barcelona, Altaya, 1997 [1951].

Finkelstein, I., "The Rise of Early Israel: Archaeology and Long-Term History", en S. Ahituv y E.D. Oren (eds.), *The Origin of Early Israel - Current Debate: Biblical, Historical and Archaeological Perspectives*, Beer-Sheva, Ben-Gurion University of the Negev Press, 1998, pp. 7-39.

–, "State Formation in Israel and Judah. A Contrast in Context, A Contrast in Trajectory", *Near Eastern Archaeology* 62/1, 1999, 35-52.

Frankfort, H. y H., J.A. Wilson, T. Jacobsen, *El pensamiento prefilosófico, I: Egipto y Mesopotamia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954 [1946].

Friis, H., *Die Bedingungen für die Errichtung des davidischen Reiches in Israel und seine Umwelt*, Heidelberg, BDBAT, 1986. [No hemos podido ver este ensayo].

Grabbe, L.L. (ed.), *Can a 'History of Israel' Be Written?* (Journal for the Study of the Old Testament - Supplement Series 245/European Seminar in Historical Methodology 1), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

–, *Leading Captivity Captive. 'The Exile' in History and Tradition* (Journal for the Study of the Old Testament - Supplement Series 278/European Seminar in Historical Methodology 2), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.

Halpern, B., *The First Historians. The Hebrew Bible and History*, San Francisco, Harper & Row, 1988.

Huizinga, J., "A Definition of the Concept of History", en R. Klibansky y H.J. Patton (eds.), *Philosophy and History: Essays Presented to Ernst Cassirer*, Nueva York, Harper & Row, 1936, pp. 1-10.

Knauf, E.A., "From History to Interpretation", en Edelman (ed.), *op.cit.*, 1991, pp. 26-64.

LaBianca, Ø. S. y W. Younker, "The Kingdoms of Ammon, Moab and Edom: The Archaeology of Society in Late Bronze/Iron Age Transjordan (ca. 1400-500 BCE)", en T.E. Levy, *The Archaeology of Society in the Holy Land*, Nueva York, Facts on File, 1995, pp. 399-415.

Lemche, N.P., *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, Leiden, Brill, 1985.

–, "Clio is Also among the Muses! Keith W. Whitelam and the History of Palestine. A Review and a Commentary", en Grabbe (ed.), *op.cit.*, 1997, pp. 123-155.

–, *The Israelites in History and Tradition*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1998.

–, *The Canaanites and Their Land. The Tradition of the Canaanites*, 2da ed., (Journal for the Study of the Old Testament - Supplement Series 110), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999 [1991].

–, "On the Problems of Reconstructing Pre-Hellenistic Israelite (Palestinian) History", *Journal of Hebrew Scriptures* 3, 2000, pp. 1-11.

Liverani, M., *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*, Barcelona, Crítica, 1995 [1988].

–, "Nuovi sviluppi nello studio della storia dell'Israele biblico", *Biblica* 80, 1999, pp. 488-505.

Luckenbill, D.D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, 2 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1926-7.

Mendenhall, G., "The Hebrew Conquest of Palestine", *Biblical Archaeologist* 25, 1962, pp. 66-87.

Miller, J.M., "Is It Possible to Write a History of Israel without Relying on the Hebrew Bible?", en Edelman (ed.), *op.cit.*, 1991, pp. 93-102.

Noth, M., *Historia de Israel*, Barcelona, Garriga, 1966 [1950].

Ottoson, M., "Ideology, History and Archaeology in the Old Testament", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 8/2, 1994, pp. 206-223.

Pritchard, J.B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 1950.

Provan, I., "Ideologies, Literary and Critical: Reflections on Recent Writing on the History of Israel", *Journal of Biblical Literature* 114/4, 1995, pp. 585-606.

Rosenvasser, A., *Egipto y Palestina en la antigüedad. Examen de los problemas históricos de contacto e influencia*, La Plata, Instituto de Historia Antigua Oriental y Clásica, 1964.

Silberman, N.A., "Power, Politics, and the Past: The Social Construction of Antiquity in the Holy Land", en T.E. Levy (ed.), *op.cit.*, 1995, pp. 9-23.

Soggin, J.A., *A History of Israel. From the Beginnings to the Bar Kochba Revolt, AD 135*, Londres, SCM Press, 1984.

Thompson, T.L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 133), Berlín/Nueva York, W. de Gruyter, 1974.

–, *Early History of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources*, Leiden, Brill, 1992.

–, "A Neo-Albrightean School in History and Biblical Scholarship?", *Journal of Biblical Literature* 114/4, 1995, pp. 683-698.

–, *The Mythic Past. Biblical Archaeology and the Myth of Israel*, Nueva York, Basic Books, 1999 (= *The Bible in History. How Writers Create a Past*, Londres, Jonathan Cape, 1999).

Van Seters, J., *Abraham in History and Tradition*, New Haven, Yale University Press, 1975.

–, "The Historiography of the Ancient Near East", en J.M. Sasson et al. (eds.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. IV, Peabody, Hendrickson, 2000 [1995], pp. 2433-44.

Weippert, H., *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, Munich, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1988.

Whitelam, K.W., *The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History*, Londres/Nueva York, Routledge, 1996.

* * * * *

Emanuel O. Pfoh (2001). "Algunas consideraciones historiográficas para la historia de Israel en la antigua Palestina". VIIIas Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia (setembre). Universitat Nacional de Salta.

* * * * *

Notas

- 1) La presente es una versión revisada y aumentada de un trabajo presentado en las VIIIas Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia, Universidad Nacional de Salta, septiembre de 2001, que intenta introducir en el ámbito académico de la historia en Argentina y en el mundo de habla hispana la perspectiva de la llamada Escuela de Copenhague. Agradezco a las profesoras Alicia Daneri de Rodrigo (UBA/UNLP) y Mercedes García Bachmann (ISEDET) y, muy especialmente, a los profesores Marcelo Campagno (UBA/UNLP) y Josep Cervelló Autuori (IEPOA-UAB) por los valiosos comentarios hechos a la versión preliminar del presente texto.
- 2) Dada la ambigüedad de este término, utilizado para referirse tanto a la literatura que relata los hechos del pasado como a la práctica moderna y profesional de escritura de los hechos del pasado de acuerdo a determinadas pautas metodológicas, hablaremos de *historiografía* solamente en referencia a este último significado. Cuando hagamos referencia a escritos de la antigüedad que evocan el pasado, hablaremos de *literatura antigua sobre el pasado*. Queremos enfatizar las divergentes motivaciones de estas dos prácticas: si bien ambas evocan al pasado, lo hacen desde concepciones epistemológicas totalmente diferentes.
- 3) Liverani, 1995 [1988], 20. Hacemos referencia aquí a las excavaciones de W.M.F. Petrie y F. Bliss en Tell Hesi (1890-2), R.A.S. Macalister en Gezer (1902-9), G. Schumacher en Megiddo (1902-5), E. Sellin en Ta'anach (1902-10) y Jericó (1910-14), y W.F. Albright en Tell Beit Mirsim (1926-32). Cf. Silberman, 1995, 15-6. Respecto a la bibliografía clásica de la historiografía tradicional sobre el antiguo Israel, se pueden citar las obras de Albright, 1960 [1949], 1963; Noth, 1966 [1950]; Bright, 1960. Cf. Thompson, 1992, 1-170, para una revisión crítica de la historiografía bíblica desde J. Wellhausen; y Liverani, 1999, 488-505, para el estado del debate actual desde una postura "moderada".
- 4) Para ser precisos, el artículo de G. Mendenhall (1962), junto con el ensayo de H. Friis (de 1968 pero publicado recién en 1986) son los primeros exponentes críticos (y alternativo, el primero) ante las posturas norteamericana (W.F. Albright y G.E. Wright) y alemana (A. Alt y M. Noth), dominantes en América y en Europa, respectivamente. Sin embargo, el origen del debate actual se puede fijar con la publicación de dos obras fundamentales: *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham* (1974) de Thomas L. Thompson, y *Abraham in History and Tradition* (1975) de John van Seters.
- 5) Pertenecientes, los dos primeros, a lo que hoy se conoce como Escuela de Copenhague y, en un sentido peyorativo por parte de sus furibundos detractores, enfoque "minimalista", "neopositivistas", "deconstructivistas", "nihilistas", y así *ad nauseam*. Cabe resaltar que los cuatro autores mencionados representan las posturas más radicales y sofisticadas de un paradigma que dista de ser homogéneo en referencia a quienes lo sostienen; por ejemplo, Thompson y Lemche se reivindican como teólogos (aparte de historiadores) y tienen un propósito didáctico central de renovamiento del interés teológico en los estudios veterotestamentarios; por otra parte, Davies pregona apasionadamente un enfoque totalmente desvinculado de la teología, mientras que Whitelam hace hincapié especialmente en la relación entre la construcción del discurso historiográfico del mundo bíblico y la geopolítica del Medio Oriente actual. Cf. *infra* la bibliografía citada.

- 6) En el plano literario, compositivo y de canonización nuestro interés se centra en los períodos persa y helenístico (586-332 y 332-64 a.C.)
- 7) Por *teología bíblica* entendemos a la ideología que transmite la literatura bíblica de los escribas israelitas; en cambio, con *teología moderna* hacemos referencia a la interpretación religiosa actual de la Biblia.
- 8) A esta Historia con mayúscula nos oponemos, ya que denota una concepción de veracidad única e indiscutible, es *la* (verdadera) Historia, la única posible de ser reconstruida. Quienes defienden esta postura ignoran que cualquiera de las "Historia de..." que se escriben hoy en día son construcciones presentes; estos historiadores, en realidad, jamás han observado al pasado directamente por el sencillo hecho de que, por definición, *el pasado no existe*, el método científico no puede testarlo objetivamente (como cosa en sí) en un laboratorio. El pasado es la idea que tenemos, que construimos, de la temporalidad anterior a nuestro presente. Lo que hacen estos historiadores, en todo caso –y quizás inconscientemente–, es interpretar las evidencias materiales existentes de una temporalidad anterior a nuestro presente desde categorías actuales que *crean* ese pasado. Sin nuestras interpretaciones presentes, las evidencias materiales y el pasado no son nada. Véase Knauf, 1991, 26-7.
- 9) Los dos principales historiadores de ese siglo fueron Leopold von Ranke (1795-1886), que pregonó la reconstrucción de los hechos del pasado "como en realidad sucedieron" (*wie es eigentlich gewesen ist*) de acuerdo con la crítica de las fuentes; y Johan Gustav Droysen (1804-1884), según quien el historiador debía escrutar las fuentes tratando de distinguir entre *Bericht*, la interpretación, y *Überreste*, los hechos "brutos". En una carta a F. Perthes, fechada el 8 de febrero de 1837, Droysen afirmaba: "*Das wahre Faktum steht nicht in den Quellen... Man braucht einen höheren Gesichtspunkt als das Kritisieren der Quellen*", citado en Knauf, 1991, 27. Es recién en el siglo XIX cuando podemos fijar el acta de nacimiento de la historiografía moderna, y no antes. No es este el lugar para discutir la historiografía griega, pero si Heródoto es el "padre de la historia" (historiografía), ciertamente no lo es de la moderna, por lo tanto, la práctica (etnográfica antes que historiográfica) de este "indagador" debe conscientemente situarse en el universo intelectual helenístico para luego pensar hasta qué punto la paternidad de nuestra historiografía le corresponde a él así como a sus colegas contemporáneos (sin implicar esto, desde luego, la invalidez *a priori* de sus relatos como fuentes históricas).
- 10) Eliade, 1997 [1951].
- 11) Recuérdesse la divergencia de puntos de vista entre egipcios e hititas respecto del resultado de la famosa batalla de Qadesh (c. 1275 a.C.).
- 12) Van Seters, 2000 [1995], 2433-44. Véase también Albrektson, 1967; Thompson, 1992, 372-383; y Ahlström, 1994 [1993], 19-53.
- 13) Cf. Frankfort, Wilson, Jacobsen, 1954 [1946], esp. pp. 13-44.
- 14) Véase en general, Liverani, 1995 [1988], 57-8: "*En el antiguo Oriente no existe el auténtico género historiográfico, entendido como un fin en sí mismo. Las inscripciones reales y los anales son textos de carácter político y celebrativo, son esencialmente propaganda [sic]*", y más adelante, "... *la literatura celebrativa de las inscripciones reales y otros textos de redacción palatina tienen unos fines políticos muy claros, expresan propósitos de legitimación, celebración, contraposición y comunicación*".
- 15) Cf. Eliade, 1997 [1951], cap. 4.
- 16) P. ej., Halpern, 1988.
- 17) Por supuesto que, como afirmaba J. Huizinga, "*every civilization creates its own form of history*", con lo cual una historia del antiguo Oriente escrita a los fines de Occidente es posible (de hecho, lo fue), mas no es la que nos interesa aquí. Este aforismo puede utilizarse mejor a la inversa, para tratar de pensar qué idea de historia tenían los antiguos israelitas y, en consecuencia, si la Biblia puede utilizarse como fuente primaria de los hechos que referencia. Cf. Huizinga, 1936, 7.
- 18) Cf. Thompson, 1999.
- 19) Davies, 1995 [1992], esp. cap. 2-4.
- 20) Este pasaje en M. Vernes, *Précis d'histoire juive depuis les origines jusqu'à l'époque persane (Ve siècle avant J.-C.)*, 1889, citado en Lemche, 1998, 156-7. La traducción del francés es de Lemche; la del inglés, es nuestra.
- 21) Ottoson, 1994, 206-223.

- 22) Cf. Finkelstein, 1999, 35-52.
- 23) Un ejemplo de tal historia regional de Palestina lo constituye la obra póstuma de Ahlström (1994 [1993]), a pesar de las objeciones que podamos hacerle, especialmente desde los capítulos referidos a la "monarquía unida" en adelante, en donde recae en el relato bíblico.
- 24) Véase Lemche, 1998, cap. 2, esp. pp. 35-8.
- 25) La traducción castellana en Rosenvasser, 1964, 38. La traducción del egipcio al inglés es de J.A. Wilson, en Pritchard, 1950, 378.
- 26) Lemche, 1998, 35-8.
- 27) J.M. Miller está en lo cierto cuando afirma que de no ser por la Biblia, jamás hubiésemos traducido estos jeroglíficos como *Israel*. Cf. Miller, 1991, 93-102. De hecho, el sesgo ideológico se evidencia cuando se compara la traducción por parte de estudiosos bíblicos tradicionales con la de egiptólogos como W. Helck, que traduce *ja-si5-'âl*, y W. Huck y W. Westendorf, que traducen *ja-si-r-é-l<a>*. Estas referencias, en Lemche, 1998, 179.
- 28) Ahlström, 1994 [1993], 282-8. Esta interpretación ha sido fuertemente objetada, especialmente por egiptólogos que hacen un uso tradicional del relato bíblico.
- 29) Luckenbill, 1926, 1 § 611; 2 §§ 739-40; y también Pritchard, 1950, 278-282.
- 30) Biran y Naveh, 1993, 81-98; 1995, 1-18.
- 31) Véase Lemche, 1998, 41ss.
- 32) Véase Thompson, 1999, 200-205, para una breve aunque fundamental interpretación teológica de la figura de David, y la estela de Tel Dan.
- 33) La traducción de la inscripción al inglés es de acuerdo a LaBianca y Younker, 1995, 414. La traducción al castellano es nuestra.
- 34) Lemche, 1998, 44-6.
- 35) Luckenbill, 1926, 1 § 672; Pritchard, 1950, 280-1.
- 36) Luckenbill, 1926, 1 §§ 739-40; Pritchard, 1950, 281.
- 37) Luckenbill, 1926, 1 §§ 815-16; Pritchard, 1950, 284. Estos eventos de la vida de Tiglath-pileser III están reflejados en el Antiguo Testamento en 2 Reyes 15: 27-30, 17: 1-2.
- 38) Luckenbill, 1927, 2 § 99; Pritchard, 1950, 284-5.
- 39) Pritchard, 1950, 564.
- 40) Época a partir de la cual, la historiografía de mediados de los años ochenta consideraba seguro escribir una historia de Israel. Véase, entre otros, Soggin, 1984.
- 41) Cf. Finkelstein, 1999.
- 42) Véase Finkelstein, 1998, pp. 7-39.
- 43) Thompson, 1992, 171-351.
- 44) Cf. Lemche, 1998, 65-85. Sobre el concepto de etnicidad, pp. 8-20.
- 45) Véase *supra* la sección III, "La evidencia epigráfica y arqueológica".
- 46) Cf. Lemche, 2000, 1-11.
- 47) Lemche, 1985, 414 y 416. La traducción es nuestra.
- 48) Barstad, 1997, 37-64; 1998, 120-27.
- 49) Esta expresión es utilizada por Thompson, 1992, que, a su vez, la toma de Weippert, 1988.
- 50) Referencia hecha en Thompson, 1974, 326.

- 51) Thompson, 1999, 386. La traducción es nuestra.
 - 52) Véase Anderson, 2001, 5-30.
 - 53) Whitelam, 1996.
 - 54) Whitelam, 1996, cap. 4.
 - 55) Lemche, 1999 [1991]. Véase también la crítica al libro de Whitelam en Lemche, 1997, 123-155.
 - 56) Irónicamente, creado este último por el primero, ya que nadie viviendo en Palestina antes de 1948 d.C. se consideraría palestino en un sentido nacional sino, más bien, en un sentido geográfico.
 - 57) Véase Dever, 1998, 39-52, esp. p. 50. Uno se pregunta si a Dever no le encantaría que sus "adversarios" fueran nazis para adjudicarse así la victoria de la controversia por sobre todas las evidencias arqueológicas e históricas que juegan en su contra.
 - 58) Deconstrucción que se inició con las obras ya citadas de Thompson (1974) y Van Seters (1975) sobre los Patriarcas y que en el presente se ha extendido hasta la época del Exilio (cf. Grabbe, 1998).
 - 59) Véase la crítica tendenciosa de Provan, 1995, 585-606, y las respuestas de Thompson, 1995, 683-698 y Davies, 1995, 699-705. Para un ataque que raya lo fóbico al reciente revisionismo de la historia de Israel, véase Dever, 2000, 28-35 y 68-69.
 - 60) Thompson, 1999, 375. La traducción es nuestra
- **J. Cervelló** (2000). "Asiria, Babilonia y los hebreos¹¹". *Los grandes imperios mesopotámicos (1000-500 a.C.)*. Madrid: Club Internacional del Libro. És el capítol 10 del llibre, i abasta les etapes II-3 i 4 de la nostra síntesi. Explica la caiguda dels regnes d'Israel i de Judà sota els assiris i els babilonis, i també l'exili de Babilònia i la cultura corresponent.

(11) Asiria, Babilonia y los hebreos

Josep Cervelló Autuori

1) Los hebreos y el Imperio asirio

Tras la muerte del rey Salomón, sucedida hacia 920 a.C., reinando en Asiria Assur-dan, el reino de los hebreos se dividió en dos: el reino de Israel, al norte, con una capital finalmente fijada en Samaria, y el reino de Judá, al sur, con capital en Jerusalén. La suerte de los dos reinos fue distinta. El de Israel sucumbió dos siglos después (año 722) bajo el poder del resurgido Imperio asirio, gobernado por entonces por Sargón II; buena parte de su población fue deportada o incorporada al ejército vencedor, según nos cuentan los anales asirios, y su territorio fue dividido en 4 provincias bajo el mando de gobernadores asirios, que velaron por el mantenimiento del orden y el cobro de los tributos. El reino de Judá, en cambio, resistiría casi un siglo y medio más, pues no caería hasta 586 bajo las tropas babilónicas de Nabucodonosor.

La caída de Israel y de Samaria conmocionó profundamente al reino de Judá, en parte porque la amenaza asiria quedaba ahora instalada en sus mismas fronteras, y en parte –y sobre todo– porque el destino de Israel fue interpretado en clave teológica como un castigo de Yahvé por su infidelidad religiosa. En efecto, tras la escisión, tanto en el reino de Israel como en el de Judá se había producido una desviación de las formas y creencias religiosas del yahvismo tradicional, a veces impulsada por los mismos reyes, que había conducido a la adopción de divinidades extranjeras y a un nuevo politeísmo denunciado por los profetas bíblicos.

El rey Ajaz de Judá (h. 735-715), por ejemplo, contemporáneo de Oseas, último rey de Israel, es despreciado por el redactor bíblico como quien "no hizo lo recto a ojos de Yahvé su Dios" (2 Reyes, 16, 2). Su hijo Ezequías, en cambio, existiendo ya sólo el reino de Judá, emprendió una obra de vuelta a la ortodoxia yahvista, eliminando estelas, estatuas y altares sacrificiales de los otros dioses, lo cual le valió el reconocimiento del cronista: "Hizo lo recto a los ojos de Yahvé, enteramente como David su padre" (2 Reyes, 18, 3).

2) El reino de Judá y los Sargónidas

Ezequías hubo de hacer frente al asirio Senaquerib, que atacó "todas las ciudades fortificadas de Judá y se apoderó de ellas" (2 Reyes, 18, 13). En sus anales, Senaquerib justifica su intervención en Palestina explicando que el "despótico y orgulloso Ezequías" había animado a los filisteos a rebelarse contra él y se había aliado con el rey de Egipto. "En cuanto a Ezequías el judaíta –sigue diciendo Senaquerib–, no se sometió a mi yugo; yo puse cerco a 46 de sus ciudades más fuertes, bastiones fortificados y a innumerables aldeas pequeñas de las inmediaciones, y las conquisté por medio de rampas de tierra bien apisonada y de arietes arrimados a los muros, combinados con el ataque de soldados de a pie [...]. A él lo tuve preso en Jerusalén, su residencia real, como un pájaro en su jaula".

Entre las ciudades que Senaquerib había tomado se encontraba Laquish, donde había establecido su campamento. El rey asirio se sintió particularmente orgulloso de esta conquista, como prueba el hecho de que mandó representarla en los bajorrelieves de su palacio de Nínive con toda suerte de detalles. A pesar de haberse declarado Ezequías dispuesto a acatar la voluntad de Senaquerib y de haber pagado a éste un fuerte tributo, el rey asirio mantuvo el sitio de Jerusalén hasta que un hecho imprevisto, probablemente una epidemia de peste, le obligó a levantarlo. El texto bíblico habla de la intervención del Ángel de Yahvé, mientras que para Herodoto se trató de una epidemia de ratas (véase cap. IX). Los anales de Senaquerib no mencionan lógicamente el particular. Lo cierto es que el asirio marchó para no volver, muriendo en Nínive poco después, y que Ezequías y Jerusalén se salvaron. Gran parte del territorio de Judá, sin embargo, quedó en manos asirias.

A Ezequías le sucedió Manasés (h. 686-642), contemporáneo de Asarhaddon y de Assurbanipal. El nuevo rey volvió a la política religiosa de Ajaz, esforzándose por hacer del yahvismo una religión politeísta. Incorporó el culto de los planetas y las estrellas, propio de los asirios, y levantó altares a los dioses paganos, a los que consideraba miembros del ejército celeste de Yahvé, en el mismo templo de Jerusalén. Esta política fue muy bien vista por los reyes asirios, pero la reacción de los profetas bíblicos fue implacable: "Entonces habló Yahvé por boca de sus siervos, los profetas, diciendo: Porque Manasés, rey de Judá, ha hecho estas abominaciones [...], voy a hacer venir sobre Jerusalén y Judá un mal tan grande que a quienes lo oyeren les zumbarán los oídos" (2 Reyes, 21, 10-12).

Siendo la conquista y dominio de Egipto la principal preocupación de Asarhaddon y Assurbanipal en el extremo occidental de su Imperio, el reino de Judá pudo gozar durante sus reinados de una relativa tranquilidad. Manasés prefirió hacer la paz con los asirios y convertirse en rey tributario a arriesgarse a enfrentarse a ellos. Tanto Asarhaddon como Assurbanipal mencionan a Manasés en sus inscripciones: el primero en una lista de doce reyes de la costa mediterránea que le habían proporcionado la piedra y la madera utilizadas en la construcción de su palacio de Nínive, y el segundo en otra lista de reyes, a los que califica de "siervos que me pertenecen", que habían sido obligados a acompañar a su ejército y a suministrarle tropas y barcos. En los dos casos, Manasés es mencionado en segundo lugar, después del rey de Tiro, lo cual indica que ocupaba una posición destacada entre los reyes de Fenicia y Palestina.

3) El reino de Judá entre asirios y babilonios

El último gran rey de Judá fue Josías, nieto de Ezequías, que reinó aproximadamente entre 640 y 609 a.C. y subió al trono cuando apenas contaba unos ocho años. Durante este tiempo se produjo el ascenso de la Babilonia caldea y, coincidiendo con el final del reinado, la sustitución del poder asirio por el babilónico en Mesopotamia. Josías realizó una política de reconstrucción nacional, aprovechando el declive del Imperio asirio. Recuperó el control efectivo sobre todos los territorios judaítas e incluso sobre los del antiguo reino de Israel, y se propuso restaurar el reino de David. En el campo religioso, Josías volvió a luchar contra los cultos no yahvistas y a practicar la política de depuración de costumbres y creencias de acuerdo con la ortodoxia mosaica. Ya en el año octavo de su reinado, cuenta la Biblia, "comenzó a buscar al Dios de su padre David" (2 Crónicas, 34, 3). El paso debió darse justo después de la muerte de Assurbanipal en 631, que dejaría a Josías las manos más libres para emprender las reformas religiosas y dismantelar los cultos asirios. Su reforma quedó completada en su año decimotercero, cuando todo el culto sacrificial quedó limitado al templo de Jerusalén, del que fue eliminado todo vestigio de los rituales no yahvistas.

A pesar de la reforma de Josías, "Yahvé no se volvió del ardor de su gran cólera que se había encendido contra Judá por todas las irritaciones con que le había irritado Manasés" (2 Reyes, 23, 26). El renacimiento de Judá bajo Josías no fue sino un paréntesis, más ilusorio que real, en la marcha del reino hebreo hacia su inexorable desaparición. Tras la caída de Nínive bajo la alianza medo-babilónica en 612, la corte y el ejército asirios se retiran hacia el norte de Mesopotamia, estableciéndose en Jarrán. Los asirios se alían con el rey egipcio Neco II, hijo de Psamético I (véase cap. IX). La política asiática de estos dos faraones buscaba la recuperación para Egipto de la franja siro-palestina. A Egipto le interesaba

apoyar a los asirios en contra del peligro mucho mayor que para sus intereses asiáticos representaban ahora los babilonios. En cambio, para Josías, la ambición de Neco era la amenaza más directa e inmediata. Así, "subió el faraón Necó [=Neco], rey de Egipto, hacia el rey de Asiria, junto al río Éufrates. Fue el rey Josías a su encuentro, pero Necó le mató en Megido en cuanto le vio" (2 Reyes, 23, 29). De modo que Josías perdió la vida en la lucha contra los egipcios. A su vez, éstos y los restos del ejército asirio serían vencidos en la batalla de Jarrán (610).

El Imperio asirio dejó de existir; los babilonios ocuparon su lugar en Mesopotamia y en occidente; los egipcios consiguieron mantener de momento sus posiciones en la franja siro-palestina, porque Nabopolassar dio preferencia a la intervención en otras regiones; y el reino de Judá quedó en una situación más que precaria a la merced primero del egipcio y después del babilonio. Neco colocó en el trono de Jerusalén al segundo hijo de Josías, Joaquín, a quien obligó a pagar un fuerte tributo.

4) Nabucodonosor en Jerusalén

En 605, Nabucodonosor, hijo de Nabopolassar, derrotó definitivamente a los egipcios en Karkemish, sobre el Éufrates, y en Hama, sobre el Orontes: "No volvió a salir de su tierra el rey de Egipto, porque el rey de Babilonia había conquistado, desde el torrente de Egipto hasta el río Éufrates, todo cuanto era del rey de Egipto" (2 Reyes, 24, 7). Sin duda, la muerte de Nabopolassar en el mismo 605 salvó a Egipto de la invasión: Nabucodonosor volvió a Babilonia para ser coronado. Cuando regresó a Palestina "Joaquín le quedó sometido durante tres años. Luego volvió a rebelarse contra él. Yahvé envió contra él bandas de caldeos, bandas de arameos, bandas de moabitas y bandas de ammonitas; los envió contra Judá para destruirlo según la palabra que Yahvé había dicho por boca de sus siervos los profetas. Tan sólo por orden de Yahvé ocurrió esto en Judá, para apartarlo de su presencia por los pecados de Manasés [...]. Yahvé no quiso perdonar" (2 Reyes, 24, 1-4).

Joaquín murió probablemente asesinado, y Nabucodonosor sitió y tomó Jerusalén (año 597). El nuevo rey de Judá, Joaquín, "se rindió al rey de Babilonia, él, su madre, sus servidores, sus jefes y eunucos" (2 Reyes, 24, 12). Tuvo lugar entonces la primera deportación a Babilonia: Nabucodonosor "se llevó de allí todos los tesoros de la Casa de Yahvé y los tesoros de la casa del rey [...]. Deportó a todo Jerusalén, todos los jefes y notables, diez mil deportados; a todos los herreros y cerrajeros; no dejó más que a la gente pobre del país. Deportó a Babilonia a Joaquín, a la madre del rey y a las mujeres del rey, a sus eunucos y a los notables del país" (2 Reyes, 24, 13-15).

Nabucodonosor dejó en el trono de Judá a Sedecías, su último rey (597-586). Los judaítas, sin embargo, seguían considerando como rey legítimo a Joaquín, en la esperanza de que algún día regresara, y seguían computando los años de acuerdo con su reinado, aunque haciendo referencia a su cautividad. Probablemente, Joaquín era retenido por Nabucodonosor en calidad de rehén, para asegurarse el buen comportamiento de Judá. Pero Sedecías acabó rebelándose de nuevo contra Nabucodonosor. Éste puso sitio a Jerusalén, en una campaña que duraría dos años. En el transcurso del sitio, Sedecías consiguió burlar el cerco caldeo y salir de la ciudad con todos sus soldados para intentar conseguir ayuda y víveres. Pero las tropas babilónicas lo interceptaron: "Capturaron al rey y lo subieron a Riblá, donde se hallaba el rey de Babilonia, que lo sometió a juicio. Los hijos de Sedecías fueron degollados a su vista, y a Sedecías le sacó los ojos, lo encadenó y lo llevó a Babilonia" (2 Reyes, 25, 6-7). Finalmente, Nabucodonosor toma por segunda vez Jerusalén, arrasa el templo de Salomón, derriba las murallas y deporta a Babilonia a la clase dirigente. El reino de Judá deja de existir como estado independiente y su territorio entra a formar parte de la provincia babilónica de Samaria. Comienza así la cautividad de Babilonia.

5) La cautividad de Babilonia

Las gentes que permanecieron en Judá y Jerusalén no rompieron con sus tradiciones: entre las ruinas del templo se mantuvo siempre un culto mínimo y algunos textos bíblicos se redactaron aquí en esta época. Es el caso del libro de las Lamentaciones, donde se llora la situación en que ha quedado Jerusalén y el destierro de la población de Judá, y se pide a Dios clemencia: "¡Cómo, ay, yace solitaria la Ciudad populosa [=Jerusalén]! Como una viuda se ha quedado la grande entre las naciones. La Princesa entre las provincias sujeta está a tributo. [...] Judá está desterrada, en postración y en extrema servidumbre. [...] Las calzadas de Sión [=Jerusalén] están de luto, que nadie viene a las solemnidades. Todas sus puertas desoladas, sus sacerdotes gimiendo, afligidas sus vírgenes, y ella misma en amargura! Sus adversarios están a la cabeza, sus enemigos bien felices, porque Yahvé la ha afligido por sus muchos delitos" (Lamentaciones, 1, 1-5).

Pero la clase dirigente y buena parte del pueblo de Judá fueron, pues, trasladados a Babilonia. La cautividad de Babilonia no supuso para los judaítas su desaparición como nación. Bien al contrario, por reacción ante la adversidad, los exiliados, dirigidos por sus jefes y sus profetas, se mantuvieron siempre unidos y bien diferenciados respecto de las

demás comunidades instaladas en Babilonia, se reafirmaron y profundizaron en su identidad nacional y en su fe religiosa, conservando la pureza de su lengua, de sus costumbres y de sus creencias. Palestina y, sobre todo, Jerusalén, elevada a la categoría de símbolo, se recordaban con nostalgia como la única y verdadera patria. Canta el salmo 137: "A orillas de los ríos de Babilonia estábamos sentados y llorábamos, acordándonos de Sión [...]. ¡Jerusalén, si yo de ti me olvido, que se seque mi diestra! ¡Mi lengua se me pegue al paladar si de ti no me acuerdo, si no pongo a Jerusalén en la cumbre de mi gozo!".

Los exiliados, con el fin de preservar sus tradiciones religiosas, emprendieron la tarea de reunir su literatura sacra. Copiaron, fijaron y transmitieron los textos que ya debían tener una forma escrita, esencialmente la Ley y esbozos de los libros históricos, proféticos y poéticos, y recogieron por escrito las tradiciones que aún se transmitían oralmente. También crearon textos nuevos, especialmente relacionados con su experiencia exílica: los libros proféticos del segundo Isaías y de Ezequiel, que insisten en la necesidad de mantener la pureza de las creencias y las costumbres y de preservar la tradición yahvista. Todo ello conformó la herencia que los judaítas del destierro aportarían al judaísmo posterior. De hecho, la confluencia de esta herencia con la de los no desterrados desembocaría en la configuración definitiva del corpus de textos sagrados judíos (la "Biblia"), del propio judaísmo y de la institución de la sinagoga.

Los documentos babilónicos nos aportan datos preciosos acerca del estado de la comunidad judaíta en el exilio. Nos dan cuenta de las raciones de alimentos que se entregaban al pueblo y al rey Joaquín y a su familia, a quienes se alude con frecuencia. Estas raciones son muy exiguas para el común del pueblo mientras que son abundantes para el rey. Es interesante observar que a éste se le respeta siempre su rango y se le designa con el título de rey. La muerte de Nabucodonosor supuso una mejora en las condiciones de los exiliados. Su sucesor, Amil-Marduk, excarceló a Joaquín: "En el año treinta y siete de la deportación de Joaquín, rey de Judá, en el mes doce, el veintisiete del mes, Evil Merodak [=Amil-Marduk], rey de Babilonia, hizo gracia, en el año en que comenzó a reinar, a Joaquín, rey de Judá, y lo sacó de la cárcel. Le habló con benevolencia y le dio un asiento superior al asiento de los reyes que estaban con él en Babilonia. Joaquín se quitó sus vestidos de prisión y comió siempre a la mesa en su presencia, todos los días de su vida" (2 Reyes, 25, 27-29).

La excarcelación de Joaquín fue acompañada de un paulatino aumento del bienestar de sus súbditos. Algunos llegaron a reunir auténticas fortunas, poseyeron incluso esclavos y se convirtieron en personajes influyentes. Al final del periodo babilónico, la comunidad en general era próspera y había pasado de la aflicción y la servidumbre del principio al dinamismo económico, social y espiritual. Todo estaba preparado para el regreso a Palestina y la restauración del estado judío. Tras esos años de remisión de pecados, Yahvé había perdonado a su pueblo, cumpliéndose la profecía de Jeremías: "He aquí que días vienen –oráculo de Yahvé– en que yo pactaré con la casa de Israel y con la casa de Judá una nueva alianza" (Jeremías, 31, 31).

El regreso fue posible a raíz de la caída del Imperio babilónico bajo Ciro II, rey de los persas, cuyo espíritu, a decir de Esdras, 1, 1, estaba "movido" por Yahvé. Cuando en 539 fue tomada la misma Babilonia, Ciro promulgó un edicto por el cual se permitía a los judíos volver a Palestina y a Jerusalén y reconstruir el templo. Les devolvió además los tesoros de la Casa de Yahvé incautados por los babilonios. "Llegado el séptimo mes, los israelitas estaban ya en sus ciudades", dice Esdras (3, 1), y reanudaban el culto en el solar del templo, que pronto reconstruirían. Se abre así una nueva fase en la historia del pueblo de Israel.

Apéndice 1

El templo de Jerusalén y su destrucción

El primer templo de Jerusalén o "Casa de Yahvé" fue edificado por el rey Salomón (h. 960-920 a.C.) con ayuda de arquitectos fenicios. Medía 60 codos de largo, 20 de ancho y 25 de alto (1 codo = 0,45 m.), y se asentaba sobre una plataforma de 6 codos de alto. Su interior estaba dividido en tres cámaras: el vestíbulo o *Ulam*, la estancia del altar o *Hekal* y el Sancta Sanctorum o *Debir*. En este último se guardaba el Arca de la Alianza, protegida por dos estatuas de querubines con las alas desplegadas, que, hechas de madera de olivo revestida de oro, medían 10 codos de altura cada una. A ambos lados de la entrada del templo se hallaban dos columnas exentas de bronce de 18 codos de altura. Completaban el edificio tres alas adosadas a él por los lados, con estancias en que se guardaban los objetos de culto del templo. En el patio, se levantaban el gran altar de los sacrificios, de base cuadrada y 10 codos de alto, y el "Mar de bronce", gran recipiente de 10 codos de diámetro por 5 de altura, para las abluciones de los sacerdotes. Diez lavabos sobre sus correspondientes basas con ruedas, todo en bronce, se distribuían cinco y cinco a derecha

e izquierda del edificio. Servían para lavar los instrumentos sacrificiales. Junto al templo, Salomón construyó asimismo su palacio o "casa del rey".

Sobre la destrucción del templo por los caldeos, se dice en el bíblico libro segundo de los Reyes que Nebuzaradán, jefe de la guardia de Nabucodonosor, "incendió la Casa de Yahvé y la casa del rey y todas las casas de Jerusalén. [...] Los caldeos rompieron las columnas de bronce que había en la Casa de Yahvé, las basas, el Mar de bronce de la Casa de Yahvé, y se llevaron el bronce a Babilonia. Tomaron también los ceniceros, las paletas, los cuchillos, las cucharas y todos los utensilios de bronce de que se servían. El jefe de la guardia tomó los incensarios y los aspersorios, cuanto había de oro y plata. Quanto a las columnas, el Mar y las basas que Salomón había hecho para la Casa de Yahvé, no se pudo calcular el peso del bronce de todos aquellos objetos" (2 Reyes, 25, 9-16).

Apéndice 2

Nabucco

Inspirándose en el relato bíblico de la cautividad de Babilonia, Giuseppe Verdi compuso una de sus óperas más famosas: *Nabucco*.

La acción, completamente novelesca, empieza cuando los hebreos acaban de ser derrotados por Nabucodonosor. Zaccaria, su gran sacerdote, intenta animarlos, revelándoles que tiene prisionera a la hija del rey, Fenena. Ismaele, sobrino del rey de los hebreos, se enamora de ésta, y cuando Zaccaria quiere matarla él se lo impide. Los hebreos lo maldicen y lo acusan de traidor.

Durante una ausencia de Nabucodonosor, Fenena reina en su nombre. La esclava Abigaille, que la odia, conspira para matarla y arrebatarle el trono. De momento no lo consigue. Cuando el rey regresa, se declara dios, con gran escándalo de los hebreos.

Finalmente, Abigaille se hace con el poder echando al mismo Nabucodonosor. Reina con gran dureza. Decide que los hebreos sean sacrificados, y también Fenena que, mientras tanto, se ha convertido a la religión israelita. Los hebreos entonan el famoso coro *Va pensiero*, cuyo texto está inspirado en uno de los salmos bíblicos, mientras esperan la muerte.

Pero Nabucodonosor se alía con los asirios (!), recupera el trono y salva a su hija y a los hebreos. Abigaille se suicida, pero antes de morir pide perdón a Fenena y ruega al rey que permita la boda de ésta con Ismaele.

Josep Cervelló Autuori (2000). "Asiria, Babilonia y los hebreos". *Los grandes imperios mesopotámicos. 1000-500 a.C.* (cap. X). Barcelona: Thema.

5. Bibliografia

5.1. Els fenicis

Arnaud, D.; Bron, F.; Del Olmo Lete, G.; Teixidor, J. (1995). *Mitología y religión del Oriente Antiguo, II/2: Semitas occidentales (Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Árabes)*. Sabadell: AUSA.

Aubet, M.E. (1996). *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*. Barcelona: Crítica.

Corzo, R. (1988). *Los fenicios, señores del mar*. Madrid: Historia 16 (Historias del Viejo Mundo, núm. 8).

Del Olmo Lete, G. (1981). *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*. Madrid.

Edey, M.A. (1975). *Los fenicios*. Barcelona.

Garbini, G. (1980). *I Fenici: storia e religione*. Nàpols.

Gres, M.; Rovillard, P.; Teixidor, J. (1989). *L'univers des Phéniciens*. París.

Harden, D. (1985). *Los fenicios*. Barcelona: Orbis.

Liverani, M. (1995). "Los fenicios". *El antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*. Barcelona: Crítica (pàg. 539-554).

Sznycer, M. (1996). "Mitologías de los pueblos semitas occidentales". A: I. Bonnefoy (dir.) *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo, I: De la prehistoria hasta la civilización egipcia*. Barcelona: Destino (pàg. 233-316). Inclou fenicis, hebreus i protoàrabs.

5.2. Israel i protoàrabs

Aharoni, Y. (1982). *The Archaeology of the Land of Israel*. Londres.
Panoràmica general, relativament recent, sobre arqueologia bíblica.

Albartz, R. (1995). *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* (2 volums). Madrid: Trotta.
Manual actual i ben documentat sobre el tema.

Alt, A. (1989). *Essays on Old Testament History and Religion* (edició original alemanya de 1953). Sheffield: Sheffield Academic Press.

Un clàssic.

Bahar, D. (1990). *The Illustrated Atlas of Jerusalem*. Nova York: Simon and Schuster.

Atles complet, recent i actualitzat de la història de Jerusalem.

Bourbon, F. (1999). *Petra. Arte, storia e itinerari nella capitale nabatea*. Vercelli: White Star.

Guia de Petra actualitzada i molt ben il·lustrada, amb una introducció a la història nabatea.

Dupont-Sommer, A. (1983). *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*. París: Payot.

Un dels llibres més complets i rigorosos sobre els manuscrits de la mar Morta. Textos i comentaris.

García Iglesias, L. (1988). "La dominación romana". *El pueblo elegido*. Madrid: Historia 16 (Historias del Viejo Mundo, núm. 4).

Una bona síntesi sobre la dominació romana a Palestina i el context historico-cultural on va néixer el cristianisme; amb un apartat sobre Jesús de Natzaret.

García Iglesias, L. (1988). *Los judíos en la España antigua*. Madrid: Cristiandad.

Una visió completa del tema, molt exhaustiva pel que fa a les fonts; se centra sobretot en l'època visigòtica.

Graves, R.; Patai, R. (1986). *Los mitos hebreos*. Madrid: Alianza.

Els diferents episodis del Gènesi vistos com a darrers estadis d'antics mites i tradicions hebrees paganes. Lectura apassionant.

Hadas-Lebel, M. (1999). "Le Judaïsme dans l'Antiquité". A: Y. Lehmann (dir.) *Religions de l'Antiquité*. París: PUF (pàg. 441-520).

Harris, R.L. (1995). *The World of the Bible*. Londres: Thames and Hudson.

Una guia històrica i arqueològica molt completa i actualitzada.

Herrmann, S. (1996). *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme.

Un clàssic de la història antiga d'Israel. Molt complet i documentat.

Irwin, A. (1946). "The Hebrews". A: H. Frankfort i altres. *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*. Chicago: The University of Chicago Press.

N'hi ha una traducció a l'espanyol del Fons de Cultura Econòmica de Mèxic; antropologia, religió i institucions socials i polítiques de l'antic Israel. Molt recomanable.

Jiménez, F.; Bonhomme, M. (1976). *Los documentos de Qumran*. Madrid: Cristiandad.

Bona traducció espanyola dels principals documents recollits en els manuscrits essenis de la mar Morta.

Lemche, N.P. (1998). *The Israelites in History and Tradition*. Louisville-Londres: WJKP-SCM Press.

És un dels dos exponents principals de l'anomenada *Escola de Copenhaguen*, hipercrítica amb l'ús dels textos bíblics com a fonts històriques. Molt actual.

Lewis, B. (1993). *Les Arabes dans l'histoire*. París.

Síntesi d'història dels pobles àrabs des dels orígens fins a l'actualitat.

Malamat, A. (2001). *History of Biblical Israel. Major Problems and Minor Issues*. Leiden: E.J. Brill.

La recerca sobre la història de l'antic Israel avui.

May, H.G. (dir.) (1998). *Atlas bíblico Oxford*. Pamplona-Madrid: Verbo Divino - San Pablo.

Atles històric i geogràfic de l'antic Israel rigorós i complet.

McKenzie, J. (1990). *The Architecture of Petra*. Oxford.

Obra tècnica i exhaustiva sobre l'arquitectura de Petra i les seves peculiaritats.

Murphy-O'Connor, J. (2000). *Tierra Santa. Guía arqueológica*. Madrid: Acento. Guia completa i molt actualitzada de tots els jaciments arqueològics i les restes antigues i medievals d'Israel, incloent-hi Jerusalem.

Perego, G. (1999). *Atlas bíblico interdisciplinar*. Madrid: San Pablo.

Atles geogràfic, històric i arqueològic d'Israel, enriquit amb notícies culturals, historicoreligioses i teològiques.

Schürer, E. (1985). *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (2 volums). Madrid: Cristiandad.

Completa i clàssica història d'Israel des del segle II aC fins al segle II dC. S'explica detalladament l'ambient historicocultural de Palestina en temps de Jesús.

Soggin, J.A. (1997). *Nueva historia de Israel: de los orígenes a Bar Kohba*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

Història antiga d'Israel molt rigorosa i actualitzada.

Stern, E. (ed.) (1993). *The New Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*. Jerusalem: Israel Exploration Society and Carta.

L'obra de referència més actualitzada sobre els treballs arqueològics a Israel.

Strange, J. (1999). *Atlas de la Bíblia* (traducció de Pere Casanellas). Tarragona-Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya - Claret.

Atlas bíblic senzill però complet i actualitzat, amb bons mapes i bones transcripcions dels topònims al català.

Thompson, Th.L. (1992). *Early History of Israelite People from the Written and Archaeological Sources*. Leiden: E.J. Brill.

Molt especialitzat i rigorós: la història antiga d'Israel a partir de l'anàlisi crítica de les fonts.

Thompson, Th.L. (1999). *The Mythic Past. Biblical Archaeology and the Myth of Israel*. Nova York: Basic Books.

Es tracta de l'altre gran exponent de l'anomenada *Escola de Copenhaguen*, hipercrítica amb l'ús dels textos bíblics com a fonts històriques. Molt "actual".

Vaux, R. de (1971-1973). *Histoire ancienne d'Israel* (2 volums). París.

Una clàssica història antiga general d'Israel.

Vaux, R. de (1976). *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder.

Institucions socials, polítiques i religioses. Especialitzat però molt interessant.

Vermes, G. (1981). *Los manuscritos del Mar Muerto*. Barcelona: Muchnik.

Bona síntesi sobre la descoberta i els continguts dels manuscrits de la mar Morta.

Yadin, Y. (1969). *Masada. La fortaleza de Herodes y el último bastión de los Zelotes*. Barcelona: Destino.

Descripció dels treballs d'excavació del jaciment de Massada i narració dels esdeveniments històrics que hi van tenir lloc. Molt apassionant.

Zayadine, F. (ed.) (1990). *Petra and the Caravan Cities*. Amman.

Estudis històrics i historicoeconòmics de la ruta i les ciutats caravaneres nabatees.

6. Activitats

Les activitats d'aquest apartat estan centrades en el poble d'Israel i tenen un triple abast: coneixement de les fonts bíbliques, problemàtica metodològica al seu entorn i reflexió sobre aspectes històrics i religiosos.

6.1. Activitat 1

En primer lloc, es tracta que anem directament a les fonts. Concretament, llegirem els passatges bíblics següents:

- Gènesi (sencer) (creació i patriarques);
- Èxode, 1-20 i 32-40, i Deuteronomi, 34 (Israel a Egipte, Moisès i l'èxode, la llei i la terra promesa);
- 1 Samuel, 8-19 i 31, i 2 Samuel, 1-12 (regnats de Saül i David);
- 1 Reis, 1-11 (regnat de Salomó).

Us recomanem les edicions del text bíblic següents:

Per al català: (1968). *Bíblia*. Barcelona: Fundació Bíblica Catalana – Institut Cambó, Alpha.

Per al castellà: (1975). *Bíblia de Jerusalén. Nueva edición totalmente revisada y aumentada*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Tanmateix, podeu fer servir qualsevol altra versió.

Feu la lectura a partir d'aquestes pautes:

- Tingueu ben present, a l'hora de llegir els textos bíblics, tot el que es planteja en la introducció de l'apartat en relació amb la problemàtica sobre la historicitat d'aquests textos.
- Observeu les connexions entre els episodis bíblics i les literatures egípcia (la creació per mitjà del verb; el combat entre l'heroi i el "fort") i mesopotàmica (el diluvi); en aquest sentit, investigueu i reflexioneu, a partir del que coneixeu de la història d'Egipte, de Mesopotàmia i d'Israel, sobre les raons i les vies d'aquests paral·lelismes literaris.
- Val la pena que recordeu els diferents episodis que llegireu, no solament per a aquesta assignatura, sinó, en general, per a la vostra formació com

a humanistes. Com ja sabeu, per exemple, bona part de la temàtica de l'art occidental té a veure amb la Bíblia, de manera que no es pot estudiar seriosament aquest art sense conèixer bé els episodis que es narren en la Bíblia. Així, doncs, un cop llegits el Gènesi i l'Èxode, trieu tres obres d'art europeu medieval o modern (pintura, escultura, relleu, teixit, orfebreria, marqueteria, etc.) la temàtica de les quals correspongui a algun dels episodis d'aquests llibres bíblics i descriuiu-ne detalladament la iconografia.

- Investigueu: quines són les característiques que defineixen la reialesa d'Israel? En què es diferencia de les reialeses egípcia i mesopotàmica? Llegiu acuradament els relats bíblics, reflexioneu, compareu i extraieu-ne les vostres conclusions. Podeu recórrer a l'obra d'Irwin citada en la bibliografia (molt aconsellable), i també a l'epíleg del llibre de H. Frankfort *Reyes y dioses*, citat en la bibliografia de l'apartat "Egipte faraònic". És important que tingueu ben present la data tardana de composició dels textos bíblics (segona meitat del i mil·lenni) a l'hora d'interpretar bé els llibres que parlen de la "monarquia unificada" de Saül, David i Salomó (que dataria de principis del i mil·lenni). Aquests llibres recullen l'ideal de monarquia dels jueus postexili projectat a una reialesa antiga i "mítica", és a dir, parlen més d'arquetipus reials (com també ho és, per exemple, el Messies) que no pas d'història. Això no vol dir, òbviament, que aquest model monàrquic no respongui a una "realitat", però és una realitat de caràcter ideològic i molt posterior a l'època en què se situen els "fets" evocats.

Feu una síntesi per escrit de les vostres recerques i conclusions (dues planes).

6.2. Activitat 2

Treballeu les tres lectures corresponents a aquest apartat des de dues perspectives:

- La problemàtica de les fonts bíbliques i les posicions al respecte.
- La qüestió de la noció del temps i de la història. En aquest segon sentit, compareu la concepció del passat dels hebreus i la dels pobles de "discurs mític" dels quals hem parlat fins ara: què les diferencia? Com representen el temps passat els uns i els altres? Per què? Quina de les dues maneres de representar el passat és més propera a la nostra? Pel que coneixeu fins ara, què diferencia la concepció hebrea i la grecollatina del passat? Quina de les dues s'acosta més a la nostra? Per què?

Un cop fet això, redacteu dues planes amb les vostres conclusions.

Nota. Com sempre, treballeu tenint present la cartografia adjunta i tingueu ben ubicats tots els topònims.