

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

Jordi Vidal (ed.)

וְהָיָה אַחֲרֵי מוֹת מֹשֶׁה עֲבָד־י
יְהוָה וְיֹאמְרוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ שֶׁ
בָּרוּךְ מִשְׁרַת מֹשֶׁה לֵּאמֹר:



Índice

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

Introducción

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Jordi Vidal
Barcelona, 30 de enero de 2017

Éxodos: Pre-textos de historias

Joaquín Sanmartín – IPOA, Universidad de Barcelona

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

1. Fenotextos y genotexto

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

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

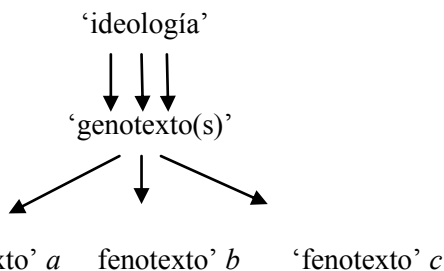
moslos ‘fenotextos’. Obviamente, un genotexto puede generar diferentes fenotextos (como una misma ideología puede generar diferentes genotextos). Una competencia histórica determinada (‘progresista’, ‘conservadora’, ‘nacionalista’, etc.) quiere expresarse y genera un ‘genotexto’ (crítica política, propaganda,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

Simplificando:

Competencia histórica

Proyecto comunicador

Actuación



2. Fenotexto I. Apocalipsis ambiental

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hay quien piensa en la posibilidad de un:

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

3. Fenotexto II. Florencia 1348

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

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

Decameron, Introduzione (Branca 1956, 6).

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

Decameron, Introduzione (Branca 1956, 13).

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

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

Plan B.1: Perecer por el contagio irrefrenable

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

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

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

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

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

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

cuyo fin primordial es eliminar la estupidez

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

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

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

4. Fenotexto III. La Casa de David

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

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

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

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

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

O, alternativamente,

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

El capítulo final se cierra con una frase escueta:

wygl yhw d h mśl ʔdmtw
Y marchó Judá al destierro (II Re 25:21 // Jer 52:27)

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

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

Plan B.1: Disolución nacional.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_ancient_Israel_and_Judah (01/10/2016).

2. https://de.wikipedia.org/wiki/Geschichte_Israels (01/10/2016).

3. https://es.wikipedia.org/wiki/Historia_del_antiguo_Israel (01/10/2016); https://fr.wikipedia.org/wiki/Histoire_de_l%27Isra%C3%ABl_antique (01/10/2016).

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

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

5. *Éxodos como genotexto*

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

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