

Dossier: Curso extracurricular Palestina en la reconfiguración del sistema mundial.

Antigüedad Clásica y sionismo

Diego Alexander Olivera

Becario Posdoctoral de la Coordinación de Humanidades. Instituto de Investigaciones Filológicas (IIF).
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
E-mail: diego_alexander_olivera@yahoo.com.ar

Recibido: 10/06/2025; Aceptado: 30/06/2025; Publicado: 15/07/2025

Resumen

El objetivo de este trabajo es indagar en cómo se construyó la idea de Israel como parte de occidente desde la perspectiva de los Estudios Clásicos. En esa dirección, un enfoque comparativo del desarrollo de las disciplinas Antigüedad Clásica y Antigüedad Oriental explica la exclusión del judaísmo del campo específico de la Historia Grecorromana y, por extensión, de Occidente durante el siglo XIX. Sin embargo, se observan dos corrientes dentro del campo intelectual judío, una corriente asimilacionista que reivindica la pertenencia a occidente de parte del pueblo judío, y una corriente sionista, que persigue la idea de una historia y un territorio propio. De la tensión entre estas dos corrientes surgen las contradicciones actuales respecto del carácter occidental del Estado israelí.

Palabras clave: Antigüedad Clásica, Historiografía, Israel.

Classical Antiquity and Zionism

Abstract

The objective of this paper is to investigate how the idea of Israel as part of the West was constructed from the perspective of Classical Studies. In this regard, a comparative approach to the development of the disciplines of Classical Antiquity and Oriental Antiquity explains the exclusion of Judaism from the specific field of Greco-Roman History and, by extension, from the West during the 19th century. However, two currents are observed within the Jewish intellectual field: an assimilationist current that claims the Jewish people belong to the West, and a Zionist current, which pursues the idea of a history and a territory of its own. The tension between these two currents gives rise to the current contradictions regarding the Western character of the Israeli state.

Keywords: Classical Antiquity, Historiography, Israel.

1. Introducción¹

En el año 2002, en el marco de un contexto signado por la llamada Guerra contra el Terrorismo, el clasicista estadounidense Víctor Davis Hanson publicaba una polémica obra titulada *Matanza y Cultura* que rápidamente dio popularidad mediática a su autor que ese mismo año ganaría el Premio Eric Breidel al periodismo de opinión. A decir verdad, *Matanza y Cultura* recuperaba, con fines

¹ Este trabajo contó con la asesoría del Dr. Omar Álvarez Salas, adscrito al Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

divulgativos, una tesis que Hanson había desarrollado ya en su libro *The Western Way of War* de 1989. Dicha tesis afirmaba que en la antigua Grecia nació una forma particular de combatir que caracteriza a Occidente y explica su supremacía militar actual. Contrario a las teorías biológicas para Hanson la superioridad de Occidente radica en su cultura que, como señala el título de aquel libro, era particularmente más eficaz para aniquilar al enemigo.

Las razones de aquella eficacia hay que buscarla, siempre según Hanson, en los valores y principios nacidos al calor de la polis griega:

Con el mundo de Hesíodo arranca la noción de agrarismo, que al poco tiempo habría de convertirse en el fundamento de la ciudad-estado griega y más tarde abría de arraigar en occidente como modelo de sociedad democrática: una cultura de pequeños campesinos independientes, que viven vinculados a la tierra, hacen sus propias leyes, pelean sus propias batallas y crean una comunidad formada por individuos rudos con opiniones semejantes [...] los griegos luchaban de forma muy distinta a la de sus adversarios y que sus singulares características combativas -conciencia de la libertad personal, superior disciplina, armas sin parangón, camaradería igualitaria, iniciativa individual, flexibilidad táctica, adaptación al terreno, preferencia por las batallas de choque con tropas de infantería pesada constituían los mortíferos dividendos de la cultura helénica en general.²

Estos valores surgidos en Grecia y Roma se expandieron por Europa y a través de esta llegaron a América, Australia y “algunas zonas de África y Asia”, Es decir, Sudáfrica e Israel³. Cuando Hanson indaga en los hechos militares recientes que dan cuenta de la actualidad de su tesis incluye las victorias israelíes sobre los Estados islámicos de 1967, 1973 y 1982, pero también, por extraño que resulte, menciona la Guerra del Atlántico Sur como uno más de los triunfos de Occidente sobre Oriente. La inclusión de Israel y la exclusión de Argentina de esa abstracción llamada Occidente resulta insólita a juzgar por lo que Hanson explica más adelante respecto de lo que hace a Occidente, allí afirma que:

La civilización occidental ha dado a la humanidad el único sistema económico que funciona, una tradición racionalista que por sí sola nos permite el progreso material y tecnológico, la única estructura política que garantiza la libertad del individuo, un sistema ético y una religión que extraen lo mejor de la humanidad, y la guerra más letal que sea posible concebir.⁴

La expresión “una religión” implica una contradicción con lo antes afirmado, pues no cabe duda que la religión asociada a Occidente es el cristianismo no el judaísmo; y mientras Argentina sí es un país cristiano, uno de los únicos además que mantiene la fe católica como religión de Estado, Israel no lo es. Se puede alegar, soy consciente de ello, que se refiere como una a la religión judeo-cristiana, pero en términos estrictos la religión que sintetiza mejor esa tradición desde la perspectiva occidental es el cristianismo. No es el único problema que presenta la tesis hansoniana en este aspecto, ya que si el origen de la forma occidental de hacer la guerra está en la Antigüedad grecorromana, cuna de la civilización europea, no se entiende cómo llegó a ser parte de la cultura de una nación, la israelí, que rastrea su origen en una Antigüedad diferente a la grecolatina como es la Antigüedad oriental. Hanson no nos lo explica. Además, mientras el cristianismo, por un complejo proceso de sincretismo, asumió la herencia cultural del paganismo grecorromano, la “helenización” de los judíos en la antigüedad tuvo como límite precisamente su religión monoteísta y el templo de Yahvé (Collins, 2005:21-43).

² Hanson (2002: 20)

³ Sobre la posición pública de Hanson respecto del conflicto palestino-israelí Cf. Antela-Bernárdez (2017).

⁴ Hanson (2002: 501)

Estas fisuras en los argumentos hansonianos a la hora de incluir a Israel dentro de la civilización occidental evidencian la actualidad de una tensión que está en los cimientos mismos de esa invención decimonónica que es Occidente, y que puede definirse con el nombre de “la cuestión judía”, esto es, el problema de dónde ubicar a los judíos en relación con la civilización cristiana occidental y los nacientes Estados nacionales. Ese debate parece hoy lejano y superado pero su importancia en el siglo XIX fue tal que comprender las implicancias de este puede contribuir a entender por qué se sigue contando, de forma acrítica, a Israel entre las naciones occidentales, en detrimento de otras con igual o mayor pedigrí.

Sin embargo, lo que de ese tema me interesa particularmente aquí es su relación con el nacimiento de la Antigüedad Clásica como disciplina académica. Hoy resulta tan normal incluir a Israel dentro de Occidente, pero no era así en el siglo XIX cuando las naciones europeas definieron los límites de sus identidades nacionales y de su civilización. Entonces se debatía sobre, en primer lugar, si la herencia grecolatina incluía también a los judíos y, por extensión, si esto justificaba la incorporación de los judíos como ciudadanos de pleno derecho de las naciones europeas, y, en segundo lugar, si la antigüedad bíblica era un pasado compartido entre cristianos y judíos y, por tanto, cuna de una cultura común. Los modos en que se resolvieron esos debates tuvieron implicancias en la construcción de una “nación” para los judíos y en cómo esa nación ajena a Europa de alguna manera se consideró parte de la civilización occidental europea.

2. La Invención de la Antigüedad

A caballo entre los siglos XVIII y XIX la filología grecolatina fue adquiriendo status disciplinar independiente a partir de su emancipación de las restricciones propias de la exégesis bíblica. El redescubrimiento del pasado griego y latino debe mucho a la ilustración como resultado de una secularización. La necesidad de separar la cultura helénica, en particular, de la religión cristiana facilitó la concreción de una ciencia de la Antigüedad en la que la filología griega resultó privilegiada. Sin embargo, como ha señalado Miriam Leonard (2012) el resultado de esa “secularización” fue más bien una “cristianización”, en otras palabras, la cultura grecolatina se cristianizó de manera que la legitimidad de los estudios clásicos se cimentó sobre la idea de que allí se encontraba el origen de la fe cristiana.

El trasfondo judío del cristianismo fue paulatinamente dejado de lado en una interpretación que privilegiaba sólo la herencia helénica y latina. Incluso la helenización hebrea, de la que Filón sería un claro exponente en la Antigüedad y Moses Mendelssohn en el siglo de las luces, fue ignorada. Hebraísmo y Helenismo se configuraron como categorías diferentes. En consecuencia, el siglo XVIII fue testigo de una transición que va del antijudaísmo cristiano al antisemitismo secular. En ese contexto tuvo lugar la discriminación entre Antigüedad Clásica y Antigüedad Oriental, pues como Martin Bernal (1993) observó “la constitución de los clásicos como un área de investigación académica estaba sistemáticamente definida por los prejuicios antisemitas de sus practicantes del siglo XIX”.

La campaña napoleónica en Egipto, el desciframiento de la escritura jeroglífica y el encuentro con diversos testimonios arqueológicos del pasado faraónico modificó la impresión que los europeos occidentales tenían de la Antigüedad oriental. Ahora estaban más dispuestos a aceptar a las culturas del Oriente Antiguo como cuna de la civilización pero tan sólo como etapa primigenia del desarrollo de esta. Como fase o etapa superior el mundo grecorromano significó el apogeo civilizatorio de la Antigüedad, interrumpido por el oscurantismo medieval, y como antecedente directo de la civilización europea moderna que marcaba el cénit del progreso humano.

Esa apropiación del pasado es parte también de la historia del imperialismo europeo de fines del XIX. La importancia de las culturas del próximo oriente para los europeos radicaba en, primero, su carácter de origen de la civilización, y, segundo, el hecho que allí se encontraban los vestigios del pasado bíblico narrado en el Antiguo Testamento. Estas dos características hacían necesaria la anexión de ese

pasado para convertirlo en parte de la historia de Europa. Mario Liverani (2004:223-244) lo sintetiza así:

Aquellas culturas eran letradas y políticamente sofisticadas, habían producido importantes contribuciones en los campos de la religión, la filosofía, la literatura y arte, eran asumidas como el hogar original de la sabiduría y la civilización por la tradición clásica, y proveían el trasfondo histórico de la Sagrada Biblia. Por todas estas razones, sus culturas no podían ser simplemente destruidas; tenían que ser apropiadas por los conquistadores europeos.

Las culturas del Cercano Oriente antiguo, más aún, eran (y aún lo son) consideradas de una importancia especial en tanto proveían las “raíces” de nuestra civilización y nuestra religión. El *ex libris* de la obra de James Henry Breasted de principios de siglo XX, reproducido como un relieve en piedra a la entrada del Instituto Oriental de Chicago, muestra a modernos arqueólogos occidentales (respaldados por legionarios romanos y cruzados medievales) encontrándose con los antiguos reyes y escribas de Egipto y Babilonia.

Sin embargo, esta apropiación se hacía sobre el prejuicio de una inferioridad de Oriente respecto de Occidente que derivaba en una valoración diferente del pasado grecorromano respecto de sus contemporáneos egipcios, babilonios, asirios, etc. Los Estados del Oriente Antiguo se configuraron según el modelo contemporáneo que vinculaba aquella región del mundo con el despotismo y la esclavitud. Mientras, la sociedad grecorromana, percibida como la cuna de la Europa moderna, portaba los elementos culturales que hacían a la excepcionalidad europea. El concepto de ciudad antigua elaborado por Fustel de Coulanges (2003), por ejemplo, asociaba la ciudad con los valores positivos del mundo occidental, en especial la libertad y la democracia. Por tanto, excluía a las ciudades del Próximo Oriente (Liverani, 2015:57-58), donde no solo no había ciudades, tampoco existían Estados propiamente dichos, sino reinos e imperios.

Se daba por hecho de que el mundo experimentó dos evoluciones diferentes, la occidental con sus etapas bien marcadas, Antigüedad, Medioevo y Modernidad, y la oriental, signada por un inmovilismo social, político y cultural. En Alemania particularmente se dio lo que Chapoutout (2013) define como una operación cultural de anexión de la Antigüedad. En otras palabras, un proceso que tendía a vincular a los griegos con los alemanes y con el origen de Europa. El despotismo de los antiguos monarcas orientales, por su parte, no variaba mucho del que los modernos podían contemplar en Turquía, Irán o China. En cambio, estaba claro que existían diferencias entre los antiguos y modernos europeos. Por ejemplo, la libertad, que, como demostró Benjamin Constant (2013), no era igual en uno u otro caso. Sin embargo, a pesar de sus diferencias, la libertad seguía siendo un valor que caracterizaba al mundo occidental.

De esa manera, la Antigüedad propiamente dicha será la antigüedad grecorromana definida como clásica, término que proviene del campo del arte donde, desde Johann Joachim Winckelmann, tuvo lugar la idealización moderna de la cultura helénica y latina. La de oriente no era una historia “antigua” propiamente dicha sino una etapa previa, un antecedente del desarrollo de la civilización clásica. En otras palabras, la exclusión de oriente del campo histórico denominado Antigüedad fue una opción historiográfica atravesada por intereses ideológicos y políticos del momento. Jack Goody (2011:33-76) llama a dicho proceso “la invención de la antigüedad”, una negación deliberada de los vínculos que sostenían las diferentes sociedades del mediterráneo antiguo entre sí, en función de potenciar la dicotomía Europa-Asia.

A lo largo del siglo XIX esa dicotomía se iría centrando en cuatro antagonismos fundamentales; libertad vs. servidumbre, democracia vs. despotismo, civilización vs. barbarie y racionalidad vs. pensamiento mágico. La primera, como vimos, oponía la libertad política que gozaban griegos y romanos con el carácter subordinado del súbdito oriental. Aquí los filólogos e historiadores decimonónicos no tuvieron que inventar nada, solo limitarse a reproducir los estereotipos propios de

los textos griegos, en especial Heródoto. La segunda oposición si resulta novedosa porque la tradición filosófica política de Europa occidental es profundamente anti-democrática (Tolberts, 1994: 3). Aun las experiencias revolucionarias de fines del siglo XVIII, la francesa y la estadounidense, reivindicaron antes a Esparta y Roma que al modelo ateniense y su democracia. La restitución del régimen democrático es un fenómeno del siglo XIX donde participaron políticos de la talla de Lord Macaulay e historiadores como George Grote. Sólo fue posible una vez que la voluntad popular se diluyó mediante el mecanismo de la representación (Olivera, 2023).

Sin embargo, la oposición democracia vs. despotismo nace como diferenciador en el seno de las sociedades europeas occidentales entre el absolutismo monárquico propio del antiguo régimen y los nuevos Estados liberales posrevolución francesa. La asignación del carácter absolutista y despótico a las monarquías de Próximo Oriente se consolida a mitad del siglo XIX como consecuencia, primero, de la paulatina desaparición del absolutismo monárquico en Europa y, segundo, el inicio del proceso colonial en África y Asia. La tercera oposición, civilización vs. barbarie refiere al tipo de actitud que diferenciaba a los imperios de Oriente con los de Occidente. Mientras los imperios coloniales francés y británico se legitimaban mediante la tesis de la exportación de la civilización y sus beneficios, los de Oriente, en cambio, exportaban la tiranía propia de su absolutismo despótico y el atraso material. Finalmente, la racionalidad científica occidental, de la cual el cristianismo era parte, se encontraba en oposición al misticismo e incredulidad supersticiosa de los orientales.

Por civilización la Europa decimonónica entendía la libertad de comercio y el desarrollo industrial asociado a una economía capitalista de libre mercado. Libertad, por otro lado, era, sobre todo, libertad de empresa y el goce privado de la propiedad privada de los individuos. A fines del XIX y principios del siglo XX con la paulatina democratización de las sociedades occidentales libertad se va a asimilar con democracia. Esto es importante porque el colonialismo europeo se legitimará desde la idea de una misión civilizadora; la célebre “carga del hombre blanco” que describe Rudyard Kipling en su poema. Esa misión transportaba a los territorios coloniales los beneficios de la civilización ya sea en su dimensión técnica; esto es, infraestructura, comercio, industria, propiedad privada, etc. o en su carácter jurídico-político, es decir, libertad política, Estado de derecho, garantías individuales, etc.

En el campo de la historiografía moderna sobre el mundo antiguo estas ideas impactaron en la forma en que se analizaron los imperios de la antigüedad clásica. En el Reino Unido el imperio romano sirvió de modelo de imperio civilizador, mientras que en Francia la obra de Victor Duruy proyectaba en el imperio ateniense un ejemplo de imperio republicano similar al imperio colonial francés (Olivera, 2022). Los reinos helenísticos, por su parte, eran vistos como un mar incivilizado en que la civilización subsistía en un minúsculo grupo de islas que eran aquellas ciudades helenizadas (Moreno Leoni, Moreno & Paiaro, 2022).

En el caso específico de los judíos la dicotomía occidente-oriente implicó una segregación, una expulsión del judaísmo de la Antigüedad Clásica. La obra de Johann Gustav Droysen, en la que se instituyó el concepto de helenismo, presenta a la etapa iniciada por Alejandro Magno como un precedente del cristianismo. El espíritu humano había sobrepasado la libertad política de los griegos mediante el cosmopolitismo que preparaba la llegada del cristianismo. Con razón Arnaldo Momigliano (1996), ya en el siglo XX, recriminaría a Droysen no haberse percatado del trasfondo judío del cristianismo. Pero para la historiografía decimonónica el cristianismo tenía un trasfondo sobre todo helénico no judío.

Esa otra antigüedad, la del Antiguo Testamento, pertenecía a la historia antigua de Oriente. Su importancia radicaba en el hecho de ser bíblica y prelude de la historia de la Iglesia. Por ello aquella historia será privilegiada dentro de los estudios orientales, al punto que dará lugar a otra invención, no menos artificial que la Antigüedad Clásica, la llamada Historia de Israel.

3. La invención de Israel

Si, como sostuve antes, la invención de la antigüedad clásica supuso la negación deliberada de los vínculos que sostenían las diferentes sociedades del mediterráneo antiguo entre sí, la invención de Israel implicó negar la presencia en la Palestina antigua de otros actores además de los hebreos, así como los lazos entre estos y aquellos. Desde un inicio la importancia de los estudios orientales estuvo marcada por la necesidad de (re)descubrir los lugares y espacios que pisaron los patriarcas del Antiguo Testamento. La antigüedad que importaba era aquella que servía para explicar el desarrollo del cristianismo desde el Israel antiguo pasando por Grecia y Roma hasta llegar a la Europa Occidental.

Ahora bien, la primacía del reino hebreo de Israel en los estudios sobre el Oriente Antiguo significó dejar de lado otras comunidades de la Palestina antigua como la “cananea” o la Siro-Palestina (Pfoh, 2010:674). La historia bíblica tenía relevancia porque 1) era la palabra divina revelada: primero al pueblo de Israel y luego al “pueblo de Cristo”; y 2) porque así, a través del cristianismo, se constituía en el antecesor directo a partir del cual la modernidad occidental, con Europa como pináculo de la evolución y el progreso, construía y legitimaba sus orígenes culturales e históricos y, no menos importante, su expansión por el mundo (Pfoh, 2010:675).

Esta era obviamente una lectura etnocéntrica de la historia, basada en la idea de la centralidad de Occidente en el desarrollo humano. Sin embargo, una cosa era que el monoteísmo cristiano hubiera nacido en la antigüedad oriental y en el Israel del viejo testamento, otra diferente que los judíos contemporáneos compartieran con los cristianos de Europa y América un mismo linaje intelectual. Esa era una línea que no se cruzó, por lo menos, no del lado cristiano hasta bien entrado el siglo XX. Como vimos el antisemitismo inherente a los Estudios Clásicos llevó a una negación del trasfondo judío del cristianismo, reduciendo este a un fenómeno de origen grecolatino. En la misma línea el Israel recuperado y valorizado como cuna de Occidente era un Israel desprovisto de su condición “judía”.

Como ha señalado el historiador argentino Emanuel Pfoh (2010) recientemente:

La Biblia es un producto cultural de las sociedades de Asia occidental y del Mediterráneo oriental, pero no por ello constituye el mejor testigo directo a partir del cual podemos interpretar históricamente el pasado, sino que es parte de ese mismo pasado por construir. Vale decir, desde un punto de vista histórico, la Biblia no constituye un testimonio directo del pasado de Israel sino que es evidencia del pasado de Palestina, del cual ese testimonio forma parte. Más aún, percatarse de las ausencias de eventos y situaciones en sus relatos, a partir del material extrabíblico, debería conducirnos a proponer estrategias alternativas de investigación, en vez de multiplicar las lecturas literales o racionalistas de narrativas esencialmente míticas, para resolver de mejor manera nuestros problemas históricos.

Pero no fue este el camino escogido por la historiografía decimonónica, al contrario, en tanto libro sagrado la biblia se constituyó como evidencia verdadera de los hechos del pasado. Pero si ese vínculo entre el Israel bíblico y el cristianismo moderno justificaba la apropiación del pasado oriental como parte del legado de Occidente, también podía, y así lo hizo, servir para legitimar la apropiación del pasado y del territorio palestino de parte de los judíos occidentales. Occidente “inventó” a Israel como objeto privilegiado dentro del campo de la Historia Antiguo Oriental pero en ese proceso construyó un poderoso argumento a favor de la idea de que Palestina era la Tierra de Israel.

Lo que me interesa ver ahora es como estas dos antigüedades, la clásica y la de Israel, entraron en tensión en el proceso de conformación del Estado israelí moderno y en la actitud de Occidente hacia él.

4. La cuestión judía

A principios del siglo XIX los judíos que habitaban Europa occidental encontraban pocas o nulas posibilidades de insertarse en la estructura social de los nacientes Estados nacionales. Excepto Francia donde la revolución había permitido cierta inserción en el sistema educativo y la administración civil, el resto de los países negaba la participación de los judíos como ciudadanos de pleno derecho. En el Imperio Austriaco podían asistir a la escuela pero no ocupar cargos en el ejército o gobierno. Aun así la situación era peor en el Reino de Piamonte-Cerdeña por lo que muchos judíos enviaban a sus hijos a la Lombardía ocupada por Austria para poder estudiar. En Alemania la situación era similar a Austria.

El problema que enfrentaban los nacientes Estados nacionales era qué hacer con la población judía. Obviamente los judíos alemanes o italianos se sentían parte de la nación alemana o italiana, pero no era así como lo veían los respectivos gobiernos de esos países. En Alemania, según Enzo Traverso (2004), obturada la pertenencia a la germanidad por la vía política los judíos centraron sus esfuerzos en una inserción cultural, es decir, formando parte de una cultura germana común. En otras palabras, el judaísmo todavía era concebido como una religión por los propios judíos que no entraba en conflicto con las identidades nacionales. Para los gobiernos, en cambio, el judaísmo podía ser una cultura que rivalizaba con la propia cultura nacional. De ahí que los judíos alemanes se esforzaran tanto por demostrar su germanidad cultural. Fue allí donde nació la primera ciencia del judaísmo, la llamada "*Wissenschaft des Judentums*", caracterizada por el empleo del método filológico en textos judíos y por presentar sólo aquellos aspectos de la vida judía que fueran agradables a los no judíos.

También en Alemania encontramos la primera referencia a los judíos como parias, específicamente en la representación de la tragedia *Der Paria* de Michael Beer en 1823. La obra en cuestión trata de un hindú al que no se le permite combatir por su país, referencia alegórica a la posición de los judíos en Alemania (Momigliano, 1996:374). Más tarde, Max Weber introdujo la expresión dentro de la sociología en su *Ancient Judaism* (1952:3).

Sociológicamente hablando, los judíos eran un pueblo paria, lo que significa, como sabemos por la India, que eran un pueblo huésped que estaban ritualmente separados, formalmente o de facto, de lo que lo rodeaba.

Según esta lectura la segregación era voluntaria, producto de la actitud de los judíos y no resultado de un comportamiento deliberadamente antisemita de parte de los europeos. Lo cierto es que el antisemitismo jugó un papel relevante en el nacimiento del sionismo. Existían dos caminos respecto de cómo resolver la cuestión judía; en primer lugar, una política de asimilación que llevara a los judíos a ser alemanes, italianos, franceses, etc. o, en segundo lugar, la constitución de una identidad nacional propia del judaísmo, lo que hoy conocemos como sionismo. Para los judíos asimilacionistas Europa era su tierra y la antigüedad clásica su pasado, y la continuidad era evidente en nombres como Filón de Alejandría o Maimónides. Para los sionistas en cambio, los judíos eran una nación a priori ambulante, sin territorio, pero que pronto encontró en el pasado una Tierra que poder reclamar como suya⁵.

Esta tensión derivó en dos paradigmas historiográficos disímiles que tensionaban la interpretación de la historia del judaísmo; 1) el deseo de producir una historia ligada a los principios de la autorrepresentación judía, y 2) la respuesta al riguroso espíritu científico alemán. Esta discusión, en última instancia, desembocó en la necesidad de elegir entre destacar en mayor o menor medida la

5 Como observa Neuberger (1999): "Si bien el sionismo es la expresión del vínculo histórico que relaciona al pueblo judío con la Tierra de Israel, el sionismo moderno podría no haber surgido como movimiento nacional activo en el siglo xix sin la aparición del antisemitismo de la época, al que precedieron siglos de persecución".

herencia y la cohesión judía, o priorizar el objetivo de que los judíos fueran aceptados y asimilados en las sociedades europeas (Myers y Ruderman 1998, 92-93).

A principios del siglo XX, no obstante, el modelo explicativo de la historia judía como historia nacional estaba bien asentado. Como cuenta Ilan Pappé (2014) en su libro *La idea de Israel. Una historia de poder y conocimiento*, a propósito de la visita de la Comisión Peel a Palestina en 1937, David Ben-Gurión, el líder de la comunidad judía, le preguntó a Ben-Zion Dinur, el padre de la historiografía sionista en Palestina si “podía llevar adelante una investigación que probara que los judíos habían ocupado continuamente la región desde el año 70 de nuestra era –el tiempo del exilio romano– hasta 1882, año de la llegada de los primeros sionistas”. Por suerte para Dinur, y para los demás historiadores sionistas de la época, parte del trabajo ya lo había hecho la historiografía occidental al convertir la historia de la Antigua Israel en objeto privilegiado de la Historia de Oriente Antiguo. Lo que había que hacer era simplemente sostener de manera acrítica y amparada en el texto bíblico una continuidad poblacional judía en Palestina desde la antigüedad hasta el presente. De esa manera, la ‘Tierra de Israel’ pasó de ser un concepto teológico a uno geonacional que fue remplazando rápidamente el término ‘Palestina’ arraigado en la tradición europea.

Demostrar la continuidad poblacional, no obstante, no era cuestión sencilla, como tampoco lo había sido la tesis de Palestina como “tierra sin pueblo”, porque para 1882 la población judía en Palestina era menos del uno por ciento de la población. La solución ofrecida por los historiadores fue la de una diáspora que inconscientemente anhelaba el retorno a la Tierra de Israel. En todo caso, Palestina era el hogar de los judíos, del que fueron expulsados, al que estaban destinados a regresar y que en cierta forma nunca dejaron de habitar. El palestino árabe era el invasor. El ya mencionado Pappé lo define así:

Desde el comienzo, los líderes del movimiento sionista valoraron la historiografía académica y profesional. Ya sea que optemos por definir el sionismo como un movimiento nacional, ya sea que lo consideremos un proyecto colonialista, es evidente que establecer su historia académica y públicamente siempre ha sido esencial para su supervivencia. El sionismo estuvo impulsado por un deseo de reescribir la historia de Palestina y la del pueblo judío de una manera que probara científicamente la reivindicación judía de «la tierra de Israel».⁶

Ahora bien, en Occidente una serie de cambios dentro del cristianismo modificó la hasta entonces dominante lectura del Antiguo Testamento. El dispensacionalismo, doctrina teológica nacida en Gran Bretaña durante la primera parte del siglo XIX, había insertado una interpretación diferente de Israel en el pensamiento cristiano al restituir a los judíos el carácter de pueblo de Dios, en igualdad y no inferioridad respecto de la Iglesia. En Estados Unidos el dispensacionalismo se hizo popular gracias a la biblia comentada de Cyrus Scofield y más tarde, en 1924, con la creación del Seminario Teológico de Dallas. En sus interpretaciones escatológicas los dispensacionalistas creen que las promesas hechas por Dios a los judíos en el Antiguo Testamento aún tienen validez. Una de ellas es sumamente importante, la profecía del libro de Ezequiel sobre como Dios haría traer a los judíos desde los cuatro lados de la tierra nuevamente a Palestina. En la década de 1930 el STD tuvo una prolífica labor en difundir estas ideas sobre el destino bíblico de los judíos regresando a la Tierra Prometida. La razón de por qué este retorno es importante para la teología dispensacionalista es porque marca el comienzo de una serie de eventos proféticos que debieran terminar con la segunda venida de Cristo. El dispensacionalismo fue una reforma dentro de la reforma protestante. Un movimiento que cambió la historia del cristianismo y cuyos efectos todavía estamos viendo.

En esa coyuntura, la Historia del Israel Antiguo pasó de ser la prehistoria del cristianismo, y por extensión de la civilización europea, para ser ahora la historia de ese otro pueblo de Dios que eran los judíos. Sin el ascenso de la teología dispensacionalista y de las iglesias evangélicas que lo

⁶ Pappé (2014:24)

promueven no se puede comprender el brusco giro que tuvo la percepción cristiana occidental de los judíos que dejaron de ser “los asesinos de Cristo” para ser “el pueblo de Dios”.

Volviendo al mito fundacional del Israel moderno, la tesis de una “tierra sin pueblo” para un “pueblo sin tierra” configuró un modelo explicativo que Etcheverry Tamayo (2021) ha sintetizado así:

Ben-Zion Dinur y otros historiadores se encargaron de establecer una conexión histórica que iba desde la destrucción del Templo de Jerusalén hasta el periodo moderno, y que defendía una continuidad de la presencia judía en la Tierra de Israel en la forma de fuertes comunidades que se reforzaron con la llegada de nuevos inmigrantes. Por su parte, la presencia de los árabes se interpretó como el producto de una conquista de la tierra ocurrida en el 634 e.c., tras la cual éstos habían permanecido en calidad de ocupantes extranjeros, a diferencia de las poblaciones judías, que en teoría se habían mantenido fieles a sus tradiciones y en conexión con su patria pese a que quedaran relegadas a espacios reducidos dentro de ella.⁷

Esta lectura no podía defenderse sin entrar en tensión con aquella defendida por los asimilacionistas que hacía de los judíos parte del mundo occidental. Afirmar esto último implica reconocer que los judíos llevaban siglos fuera de Palestina conviviendo con los europeos e impregnándose de su cultura. En otras palabras, no puede hacerse sin sacrificar, o como mínimo dañar, el mito de la continuidad poblacional. Asimismo, este mito hace del pasado judío uno que espacial y temporalmente se ubica en Oriente no en Occidente. Volviendo al texto con el que inicie esta presentación, si Hanson nunca se detiene a aclarar cómo llegaron los israelíes modernos a conocer y adoptar la forma occidental de hacer la guerra cuando esta tiene un origen griego, es, creo, porque al hacerlo se vería obligado a negar, o al menos cuestionar, la idea de una continuidad histórica entre el reino Hebreo de la Antigüedad con el Estado Israelí moderno.

Resulta paradójico que la historiografía sionista triunfante dio forma al mito de un Israel que tiene su origen en el reino davídico de la antigüedad pero sea hoy la tesis asimilacionista la que se esgrime como fundamento del carácter occidental del Estado israelí. De hecho, ya en sus inicios la propaganda israelí justificó su derecho a existir y su pertenencia a Occidente a partir de la idea de ser la “única democracia de Oriente”. Sería pues la comunidad de valores, centrados en la libertad y la democracia, lo que haría a israelíes, europeos occidentales y estadounidenses parte de la misma civilización. Dándose así un movimiento paradójico que comenzó con la exclusión de los judíos dentro de los Estados europeos y de su pasado, lo que llevó a estos a buscar una tierra y una historia propia pero luego, tras haber construido un hogar y una historia lejos de occidente, se les convidó a regresar con los pueblos que hacen a la civilización occidental.

Una vez que los israelíes se reconciliaron con occidente también lo hizo su historia⁸. El judaísmo comenzó a considerarse parte de la Antigüedad clásica al punto que el “judaísmo helenístico” se convertirá en un subtema dentro de la historia grecorromana. Para los palestinos, la conversión de Israel en un Estado occidental, políticamente asociado, económicamente financiado y militarmente armado, por las potencias de la OTAN, significó el comienzo de su tragedia nacional.

5. Conclusiones

Lo que he tratado de afirmar en esta breve presentación es la tesis de que la idea de Israel como una nación occidental es un fenómeno reciente de la posguerra europea. Un recorrido por la historiografía moderna sobre el mundo antiguo en el siglo XIX evidencia que los judíos no eran valorados como parte de la antigüedad clásica así como no eran considerados ciudadanos de pleno derecho en los países de Europa. No obstante una facción dentro del judaísmo procuró identificarse con aquel

⁷ Etcheverry Tamayo (2021:526).

⁸ Obviamente en esto tuvo mucho que ver el holocausto nazi.

pasado griego y romano al tiempo que buscaba asimilarse a las naciones europeas. Otro grupo, por el contrario, asumió la idea de una tierra de Israel como el hogar histórico de los judíos, y alentados por los estudios sobre la Antigüedad Oriental donde el reino hebreo del viejo testamento tenía prioridad, identificaron su origen como nación en aquella otra antigüedad que era Oriental. No había en ese Israel bíblico ciudad-estado, democracia o infantería hoplita. Tampoco su arte y literatura, con excepción de la Biblia, podían compararse a Grecia y Roma. Su único aporte a la civilización europea fue una religión monoteísta y racional que de casualidad fue la antecesora del cristianismo.

Esta Israel, la sionista, a diferencia de la de los asimilacionistas, era ajena a Occidente tanto por su ubicación espacial como por su historia. Pero la voluntad de ser parte de la civilización occidental, que era donde se ubicaba la mayor parte de los colonos judíos, estaba ahí siempre presente. Se da así una tensión entre una pretendida identidad occidental, que contradice el argumento de la continuidad poblacional en un territorio oriental, y una necesidad de afirmar el carácter de nación con un territorio, una cultura y una historia propia, que busca negar que la existencia misma del Estado de Israel es el producto de una empresa colonial llevada a cabo por colonos judíos occidentales bajo mandato británico.

Referencias bibliográficas

- Antela-Bernárdez, B. (2017). Víctor D. Hanson e Israel. La historia antigua entre memoria errónea y justificación del conflicto. En Vidal, J. (Ed.) *La interpretación del antiguo Israel, entre la historia y la política*. Universitat de Barcelona.
- Chapoutot, J. (2013). *El nacionalsocialismo y la antigüedad*. Abada.
- Collins, J. (2005). *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. Brill.
- Constant, B. (2013). La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos. *Libertades*, 83-95.
- Etcheverry Tamayo, J. D. (2021). Historiografía israelí y la creación del Estado de Israel. *Estudios de Asia y África*, 56(3), 517-544.
- Fousted de Coulanges, F. (2003). *La ciudad Antigua. Estudios sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. Porrúa.
- Hanson, V. D. (2002). *Matanza y cultura. Batallas decisivas en el auge de la civilización occidental*. Turner.
- Leonard, M. (2012). *Socrates and Jews. Hellenism and Hebraism from Moses Mendelssohn to Sigmund Freud*. University of Chicago Press.
- Liverani, M. (2004). Imperialism. En Pollock, S. & Bernbeck, B. (Ed.) *Archaeologies of the Middle Ages. Critical Perspectives* (pp. 223-244). Blackwell.
- Liverani, M. (2014). *Imaginar Babel. Dos siglos de estudios sobre la ciudad oriental antigua*. Bellaterra.
- Momigliano, A. (1996). *De paganos, judíos y cristianos*. Fondo Cultura Económica.
- Moreno Leoni, A. et al. (2022). Libertad, imperio y civilización en la historiografía occidental sobre la antigüedad clásica. En Moreno Leoni, A., Moreno, A. & Paiaro, D. (Eds.) *La antigüedad tiranizada. Libertad, imperio y civilización en la historiografía occidental sobre el mundo clásico*. Miño y Dávila.
- Olivera, D. (2022). El imperio benevolente: la liga delio-ática en Victor Duruy y Donald Kagan. En Moreno Leoni, A., Moreno, A. & Paiaro, D. (Eds.) *La antigüedad tiranizada. Libertad, imperio y civilización en la historiografía occidental sobre el mundo clásico*. Miño y Dávila.
- Olivera, D. (2023). La Grecia Clásica como paradigma en la modernidad occidental. *Corsario Rojo*, 4, 78-102.

Pappé, I. (2014). *La idea de Israel. Una historia de poder y conocimiento*. Akal.

Pfoh, E. (2010). Una deconstrucción del pasado de Israel: hacia una nueva historia de la antigua Palestina. *Estudios de Asia y África*, 15(3), 669-697.

Tolberts, J. (1994) *Athens of Trial. Antidemocratic Tradition in Western Thought*. Princeton University Press.

Traverso, E. (2004) *Cosmopolis. Figuras del exilio judeo-alemán*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Weber, M. (1952) *Ancient Judaism*. George Allen & Urwin.



Esta obra se encuentra bajo Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0. Internacional. Reconocimiento - Permite copiar, distribuir, exhibir y representar la obra y hacer obras derivadas siempre y cuando reconozca y cite al autor original. No Comercial – Esta obra no puede ser utilizada con fines comerciales, a menos que se obtenga el permiso.