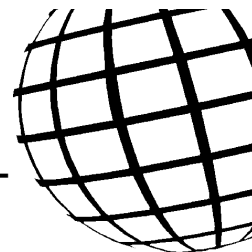


¿El pasado de quién? Notas sobre las relaciones pasado- presente y Oriente-Occidente



Marcelo Campagno*

I

Partamos de dos escenas del pasado reciente en el Medio Oriente.

Afganistán, marzo de 2001. El gobierno talibán destruye dos colosales estatuas de Buda, esculpidas en la piedra en Bamiyán, entre los siglos III y V d.C. La opinión internacional condena el acto, inmediatamente asociado a las características fundamentalistas del régimen afgano. Incluso condenan el acto diversos funcionarios e intelectuales islámicos de otros países, que tienden a minimizar el carácter impío de las estatuas o a valorizar el patrimonio cultural de los países musulmanes. El talibán no entiende de estas razones: diez días después de la demolición, el gobierno sacrifica cien vacas y reparte la carne entre los pobres, como ritual de expiación ante Alá, porque las operaciones de erradicación de las estatuas han llevado demasiado tiempo.

Irak, abril de 2003 hasta el día de hoy. En Bagdad, se desploma el gobierno de Saddam Hussein ante la invasión norteamericana. En medio del caos, se producen saqueos de todo tipo. Entre ellos, el del Museo Arqueológico de Bagdad, que atesora una parte decisiva de los hallazgos correspondientes a la antigua Mesopotamia. Nuevamente, llega la condena desde Occidente. De hecho, se dice, hay "expertos" dirigiendo los saqueos, gente que conoce bien dónde golpear. También se añade que hay connivencia o, al menos, desidia por parte del ejército ocupante. Pero también se acepta que son muchedumbres muy poco "expertas" las que participan de las depredaciones. Se habla entonces de la ignorancia de un pueblo sumido en el analfabetismo. La sangría se extiende a los sitios arqueológicos y continúa, imparable, hasta el presente.

Las reflexiones occidentales sobre estos hechos han tendido a evaluarlos a través de diversas polarizaciones. Con diverso grado

* *Doctor en Historia / Investigador Asistente (CONICET), Secretario del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser" (UBA), Profesor Adjunto de la cátedras de Historia Antigua I (Antiguo Oriente) y Elementos de Prehistoria (UBA).*

de agudeza y de banalidad, se ha hablado de fundamentalismo vs. moderación, de ignorancia vs. cultura, de barbarie vs. civilización, de Oriente vs. Occidente¹. Si el problema se mira más de cerca, se ven otras dimensiones, que no permiten esas polarizaciones fáciles: por un lado en el propio mundo islámico ha habido rechazo ante la destrucción de las estatuas del Buda, y ha habido iraquíes que han intentado resistir los saqueos al Museo; por otra, está absolutamente claro que los objetos saqueados en Irak encuentran su destino final en los finos coleccionistas privados de Europa y Norteamérica. Como historiador, no hace falta que declare aquí mi apego a la noble actitud de los funcionarios del museo de Bagdad intentando resistir a las multitudes, ni mi repugnancia ante la apropiación privada de los objetos arqueológicos por parte de los occidentales, con la pertinaz ayuda del ejército de ocupación.

La destrucción de las estatuas del Buda, ¿se explican solamente por el fanatismo del gobierno talibán? La presencia de muchedumbres saqueando el Museo de Bagdad o los sitios arqueológicos iraquíes, ¿se explica únicamente por la ignorancia de la población local?



Pero me interesa concentrarme aquí en otra cuestión, que parece sensiblemente más espinosa. Porque, en efecto, la destrucción de las estatuas del Buda, ¿se explican *solamente*

por el fanatismo del gobierno talibán? La presencia de muchedumbres saqueando el Museo de Bagdad o los sitios arqueológicos iraquíes, ¿se explica *únicamente* por la ignorancia de la población local?

Cuando desde Occidente se condenan ambas situaciones, hay un denominador común, que se advierte con notoria claridad: los objetos destruidos o saqueados son considerados como testimonios del pasado, como obras de arte u objetos que dan cuenta de la historia de la humanidad y que, por ello, merecen ser valorados y conservados, para su estudio por los especialistas y para la admiración de los no-especialistas. Pero la valoración de esos objetos que surge de un gobierno que derrumba estatuas o de una multitud que arrasa con un Museo es sensiblemente otra. Si esos objetos no son vistos como valiosos testimonios del pasado -con independencia del valor de cambio que tengan para los saqueadores- esto sólo puede implicar dos cosas: 1) que el pasado no tiene ningún valor; 2) que el pasado tiene valor pero ese valor no se expresa en objetos tales como estatuas o cilindros-sellos. Creo que

¹ La principal obra de referencia para una crítica a este tipo de dicotomías es la de Said, 2003 [1978].

ni el mismísimo emperador Shih-Huang-Ti, aquel que destruyó los libros para erradicar el pasado, podría decir que el pasado no tenía valor: si se lo intentaba destruir, era por lo mucho que debía implicar. En efecto, con independencia de la profundidad temporal, de los medios de registro

o de los modos de reconocerlo, es difícil de imaginar una sociedad que pudiera desconocer toda forma de relación con el pasado. Quizá entonces debamos considerar seriamente la segunda posibilidad: otros modos de relación con el pasado, que no requieren de una colección de objetos materiales para entrar en contacto con él.

No hace falta ir demasiado lejos para reconocer la existencia de formas de relación con el pasado distintas de las que prescribe el discurso histórico. El mundo occidental dispone -al menos, aún dispone- de un discurso religioso que enfatiza fuertemente el pasado como tiempo del designio divino, de la creación, del pacto con los hombres, de la llegada del Mesías. Es un pasado de forja, es un pasado aleccionador. Y es un pasado que indica el camino. Ciertamente, no requiere de objetos arqueológicos, aunque no desdeña ciertos objetos: judíos, cristianos, musulmanes, disponen de un libro sagrado. El culto católico, en particular, es singularmente proclive a venerar reliquias y estatuas. Pero está claro que, para el creyente, el valor de esos objetos no se refiere a los hechos tal cual fueron de los historicistas sino a la experiencia de lo sagrado. Y también está claro que la experiencia de lo sagrado no se produce con objetos ajenos, vale decir, de otro discurso religioso. Así, cuando, luego de derribar las estatuas del Buda, el mullah Turabi -ministro de justicia del gobierno talibán- declara que "hemos obedecido el mandato de Alá de destruir los ídolos"², habrá que tomar esas palabras como algo más que pura superchería. No importa aquí que otras voces, incluso dentro del mismo Islam, rechacen esa posición por radicalizada. Importa que, radicalizando la posición, sea posible interpretar que el mandato

El mundo occidental dispone -al menos, aún dispone- de un discurso religioso que enfatiza fuertemente el pasado como tiempo del designio divino, de la creación, del pacto con los hombres, de la llegada del Mesías. Es un pasado de forja, es un pasado aleccionador. Y es un pasado que indica el camino.

Ciertamente, no requiere de objetos arqueológicos, aunque no desdeña ciertos objetos: judíos, cristianos, musulmanes, disponen de un libro sagrado



² Cf. Hussain, 2001.

de un dios, que evidentemente fue establecido en el pasado y para siempre, obliga a eliminar aquello que no es reductible a su cosmos. Paradojas de la alteridad, nos esforzamos en respetar al otro y, entre esos otros hay un otro que no respeta nuestro modo de concebir el pasado. Si hay solución para la paradoja, esa solución sólo puede estar en el terreno de la negociación política. Y creo que vamos mejor equipados a la negociación si, en lugar de considerar a ese otro como un fanático o un ignorante, lo interpelamos a partir de reconocer primero que, si no nos gusta el fundamentalismo, nuestro modo de relacionarnos con el pasado no tiene por qué ser el único.

Ahora bien, semejante divergencia en los modos de concebir el pasado, ¿sucede solamente en este presente de comienzos del III milenio? ¿Sucede solamente entre nosotros y ciertos sectores del Oriente islámico? Ni lo uno ni lo otro. En lo que sigue, quisiera considerar muy brevemente dos situaciones, una del pasado - entendido, ciertamente, en los términos del discurso histórico- y otra del presente, en las que pueden advertirse distintas tensiones, como resultado del encuentro entre modos divergentes de percibir el pasado.

II

En el siglo III a.C., instado por Ptolomeo II Filadelfo, el sacerdote egipcio Manetón recopiló antiguos datos y elaboró para el rey su *Ægyptiaca*, un verdadero informe acerca del pasado de los antiguos egipcios, tal como éstos lo concebían, que se remontaba a los mismísimos orígenes del cosmos y presentaba la sucesión ordenada de los monarcas hasta acceder al presente. Era el tiempo de los monarcas lágidas, quienes -más imbuidos de cultura helénica que de egipcia- estaban interesados en conocer más acerca del pasado del país que gobernaban. De la actividad de Manetón, en la actualidad se sabe muy poco, y no se ha preservado ningún original de las obras que los autores posteriores le atribuyen. Aun así, en función de las similitudes de forma y contenido entre las referencias posteriores a la *Ægyptiaca* y listados reales egipcios mucho más antiguos -como el del *Canon Real de Turín*, de la Dinastía XIX- es posible admitir que Manetón debió disponer de informaciones atesoradas durante siglos en los templos egipcios y que, siendo él mismo un egipcio, no debió encontrar mayores obstáculos para interpretar y recodificar en su texto los antiguos datos que iba recabando. Los autores que luego retomarían el texto de Manetón, en cambio, lo harían desde un universo cultural en pleno viraje y a partir de percepciones acerca del pasado sensiblemente diversas. En efecto, tanto en las referencias parcia-

les a su obra que proceden de Flavio Josefo (siglo I d.C.) como en las más integrales que provienen de los autores cristianos (en especial de Julio Africano en el siglo III, de Eusebio de Cesarea a comienzos del siglo IV y de Sincelo en el siglo VIII), el pasado egipcio referido por Manetón pasa forzosamente por el tamiz de las percepciones helénicas y judeocristianas acerca del pasado. Y si hay alguna parte del hipotético texto manetoniano que difícilmente podía pasar indemne por ese tamiz, esa parte es la inicial, aquella en la que Manetón conecta las dinastías de los faraones con un tiempo primigenio en el que la realeza había sido ejercida por los propios dioses egipcios. Merece la pena considerar esos pasajes con algún detalle³.

Los escritos de Manetón, tal como se han preservado, constituyen una obra indudablemente *polifónica*, y no es en absoluto sencillo determinar la procedencia de las hebras que componen el discurso que ha llegado al presente. Pero es posible avanzar algunas conjeturas. Considerando las ya referidas similitudes entre la *Ægyptiaca* y el *Canon Real de Turín*, es lícito tomar a este último como punto de partida. Con independencia del hecho de que Manetón haya conocido el *Canon*, queda bastante claro que accedió a un tipo de información *compatible* con la indicada en el *Canon*. ¿Cómo se plantea el comienzo de la realeza en el listado de la Dinastía XIX? En primer lugar, aparecen dos dinastías integradas por los dioses de la Gran Enéada y la Pequeña Enéada. A continuación, sigue una dinastía integrada por los *ahw*, espíritus divinos, probablemente asociados al concepto de *ancestros*. Sólo con posterioridad aparecen las dinastías de los monarcas que la egiptología denominaría "históricos", los que comienzan con el rey Menes. Esta secuencia inicial en tres etapas (Gran Enéada – Pequeña Enéada – espíritus divinos) coincide notablemente bien con las tres fases iniciales que, de acuerdo con las versiones de Julio Africano, Eusebio y Sincelo, parece haber indicado Manetón como antecedentes del gobierno de los reyes tinitas.

Si se considera la cuestión más de cerca, sin embargo, afloran ciertas diferencias. Las tres fases indicadas por Manetón corresponden al gobierno de los dioses, de los semidioses, y de los espíritus de los muertos. El primer grupo y el tercero, de hecho, coinciden razonablemente con los mismos grupos del *Canon de Turín*. Se plantea, sin embargo, una interesante divergencia respecto del segundo grupo, el que, de acuerdo a los autores cristianos, Manetón parece haber adjudicado a los *semidioses*. ¿Qué significa este concepto de *hmiqeo*, que transmiten las versiones

³ Sobre la obra de Manetón, sus fuentes y sus posteriores "intérpretes", cf. Waddell, 1940; Redford, 1986; Campagno, 2001.

griegas de Eusebio o de Sincelo? La versión armenia de Eusebio no deja lugar a dudas: allí, los tres grupos anteriores a los reyes tinitas son los que corresponden a los dioses, a los *héroes* y a los manes. De este modo, el segundo grupo de reyes primigenios habría sido asimilado por Manetón a la figura de los héroes. Ahora bien, la idea de héroes o semidioses es extraña a la cosmovisión egipcia, en donde no existe este tipo de figura mixta. Por cierto, la figura del rey es de índole humana y divina. Sin embargo, el monarca no es un individuo compuesto de una mitad humana y otra mitad divina sino un ser que dispone de un cuerpo humano pero una naturaleza completamente divina. La idea del héroe, en cambio, es central para la percepción del mundo acuñada entre los griegos, y por ende, la idea de una interfase entre el gobierno de los dioses y de los hombres representada por héroes o semidioses debió ser sumamente compatible con las expectativas propias de la corte helenística de los lágidas, a la cual servía Manetón.

Ciertamente, no es posible saber si la responsabilidad por la resignificación de la segunda fase de gobernantes egipcios primigenios se debe a Manetón o la tradición posterior. Por una parte, Manetón, egipcio por procedencia, parece haber participado activamente de la corte de los Ptolomeos y se ha sugerido que tomó parte activa en la introducción de Serapis, una divinidad sincrética que conectaba singularmente el elemento egipcio y el griego. En esta línea, Manetón podría haber trazado una equivalencia entre las percepciones de ambas sociedades, del mismo modo en que eran usuales las identificaciones de divinidades de una y otra procedencia, como Ra y Helios, Seth y Tifón, o Thot y Hermes. Pero también podría haber sucedido que Manetón se hubiera mantenido más fiel a la percepción egipcia y que las posteriores lecturas helenizadas fueran las responsables por la equiparación. Como quiera que haya sido, la variante se fortalecería y así, en el siglo II d.C., Diodoro Sículo indicaba que *"al principio, los dioses y los héroes gobernaron Egipto por algo menos de 18.000 años"* (I, 44). Así pues, el mundo grecorromano había introducido en el pasado egipcio una fase difícilmente pensable desde la cosmovisión de los propios egipcios. Es cierto que tal variación pudo convivir con las anteriores percepciones egipcias: la fluidez de categorías propia de las concepciones politeístas suele ser tan proclive al sincretismo como a la convivencia de percepciones divergentes sobre un mismo fenómeno. La expansión sobre ese escenario de la percepción cristiana del mundo plantearía, en cambio, una tensión sensiblemente mayor entre percepciones acerca del pasado.

Los Padres de la Iglesia se interesaron desde temprano en las referencias al pasado que proporcionaban los autores paganos. En efecto, en una época en la que el cristianismo se expandía rápida-

mente sobre el Imperio Romano y que se consolidaba una estructura eclesiástica, los intelectuales cristianos intentaban compatibilizar el pasado referido por los paganos con el pasado que procedía de *La Biblia*, de modo de poder demostrar la supremacía del relato bíblico acerca del pasado de la humanidad. Probablemente corresponda a la extraordinaria obra de Eusebio de Cesarea -especialmente su *Chronicon*- los avances más decisivos en esta dirección. Ante las cifras abismalmente superiores en años que procedían del pasado egipcio proporcionadas por Manetón, Eusebio aplicaría un original procedimiento: según el cristiano, los años egipcios iniciales debían ser computados como períodos lunares de 30 días, de modo que había que reducir doce veces las cifras manetonianas. Mediante este cálculo -que, por cierto, Eusebio asume sin justificación alguna- la antigüedad egipcia se hacía compatible con el relato procedente del *Génesis*. He aquí los resultados obtenidos por Eusebio: *“el gobierno completo del que hablan los egipcios -el gobierno de dioses, héroes y manes- debe haber comprendido en total 24.900 años lunares, lo que da 2206 años solares. Ahora bien, si comparamos estas cifras con las de la cronología hebrea, se puede ver que armonizan perfectamente. Egipto es denominado Mestram por los hebreos, y Mestram vivió no mucho después del Diluvio. Porque, después del Diluvio, Cam, el hijo de Noé, engendró a Mestram o Egipto, que fue el primero en establecerse en Egipto, en la época en la que las distintas naciones comenzaron a dispersarse. Ahora bien, el tiempo completo desde Adán al Diluvio fue, según los hebreos, de 2242 años”*⁴. De este modo, nada puede escapar al tiempo bíblico, que es un tiempo *absoluto*.

Pero hay más. En concordancia con *La Biblia*, Eusebio colige que *“Mestram fue ciertamente el fundador de la raza egipcia; y debe considerarse que la primera dinastía egipcia [en este caso, la dinastía tinita] surgió de él”*⁵. De manera que, en la perspectiva cristiana, los monarcas egipcios ya no procederían de los propios dioses, como sostenían los antiguos egipcios y mantenía aún Manetón. En efecto, para los cristianos, los reyes del antiguo Egipto no podían ser otra cosa que humanos, tan humanos como Mestram, tan humanos como la estirpe maldita de Cam. ¿A qué quedan entonces reducidas las dinastías de dioses y de héroes, señaladas por los sabios pre-cristianos? La respuesta viene dada otra vez por Eusebio, ahora en el modo en que es retomado en el siglo VIII por Sincelo: *“Eusebio, (hijo) de Pánfilo, da el siguiente relato en su Chronicon: «En relación con los dioses, semidioses y*

4 En Waddell, 1940, 7.

5 En Waddell, 1940, 9.

*espíritus de los muertos y reyes mortales, los egipcios tienen una larga serie de estúpidos mitos»*⁶. Así, los cristianos establecían que no podía haber otra temporalidad que la bíblica ni otro pasado que el que su libro sagrado expresaba. Otras visiones del pasado podían existir, pero por fruto del error, la ignorancia o la abominación. El pasado de Egipto según los antiguos egipcios, pero también de los contemporáneos grecorromanos era un relato que participaba de estas últimas cualidades. A diferencia de la convivencia posible entre el pasado a la manera de los egipcios y a la manera de los griegos, no había espacio para pasados divergentes según la valoración cristiana.

Vistas desde el presente, estas controversias entre modos diversos de pensar el pasado pueden parecer lejanos roces entre un tipo de discurso que comenzaba un inexorable repliegue y otro que se aprestaba a constituirse como percepción dominante en los siglos por venir. Pero si se considera la situación hacia el año 300 en ámbitos tan cosmopolitas como el que debió implicar la ciudad de Alejandría -con la presencia de egipcios, griegos y judíos, y con la creciente influencia del cristianismo-, esas controversias sin duda debieron significar mucho más que una amigable disidencia intelectual. Para aquellos que aún se identificaban con el antiguo mundo egipcio, el emperador romano -en Egipto usualmente representado como faraón- era el continuador directo del gobierno establecido en el inicio mismo del tiempo y las cosas por los propios dioses. Si la visión grecorromana podía acoplarse en parte a esa visión, es claro que la visión procedente de *La Biblia* no podía ver en ella más que un error: puesto que un solo dios había creado a Adán y éste es el padre de todos los demás, no podía haber nada realmente divino en los reyes de Egipto ni en los emperadores de Roma, a menos que estos últimos, como pronto sucedería, se convirtieran a la única fe verdadera.

III

Manteniendo nuestros ojos en *La Biblia* pero trasladándonos al presente, aparece otra situación en la que las divergencias acerca del pasado se hallan a la orden del día. Se trata del problema del carácter histórico o ahistórico de los relatos bíblicos acerca de la historia inicial de los hebreos. La situación presenta también su arista paradójica, que es interesante advertir con cierto detenimiento. Durante un larguísimo tiempo que se inicia en el siglo IV, *La Biblia* constituyó el libro central para la referencia al pasado más lejano de la humanidad, tal como era definido desde Occidente.

⁶ En Waddell, 1940, 11.

Hacia el siglo XIX, la fuerte gravitación del discurso histórico en el mundo de los Estados nacionales occidentales pretendió dar bases propiamente históricas al pasado que transmitía el libro sagrado de judíos y cristianos. Y, de hecho, las disciplinas relacionadas con lo que se conoce como *historia del Cercano Oriente Antiguo* surgieron al calor del empuje de los científicos que habrían de demostrar, mediante pruebas, que *die Bibel hat doch Recht*. En el centro de la búsqueda se hallaban los cinco libros del Pentateuco. Admitiendo las dificultades para reconocer el carácter histórico de la primera parte del Génesis, los esfuerzos tendieron a centrarse a partir de la migración del patriarca Abraham, pasando por el cautiverio en Egipto, el éxodo hacia la Tierra Prometida y la constitución del reino hebreo de Saúl, David y Salomón, luego dividido en los reinos de Israel y Judá⁷.

Ahora bien, en la medida en que el discurso histórico sobre la Antigüedad Oriental se consolidaba de modo autónomo, comenzó a suscitarse un problema. La decisión de buscar las pruebas que certificaran la veracidad histórica de *La Biblia* iba a contrapelo de los procedimientos generales de los historiadores, entre los que sobresalía el de interpretar los testimonios del pasado sin las constricciones que impondría la aceptación *a priori* de un relato preconcebido. Durante décadas, la situación fue tolerada por medio de un incómodo acuerdo tácito: la de admitir a *La Biblia* como fuente histórica, a pesar de que su redacción no podía ser contemporánea de los hechos narrados y que, por tanto, nada de lo dicho allí podía alcanzar el status de fuente primaria. Una disciplina específica, la *crítica bíblica*, intentaba establecer la existencia de distintos momentos de redacción del libro sagrado, correspondientes a diferentes "escuelas", la primera de las cuales habría escrito en tiempos tan tempranos como el siglo X a.C., es decir, en los tiempos de la monarquía unificada de David y Salomón. Sin embargo, semejante profundidad temporal es difícilmente demostrable por procedimientos propiamente históricos, vale decir, extrabíblicos. No hay nada en el registro arqueológico del siglo X a.C. que proporcione el más mínimo indicio de la existencia de una escuela de escribas abocada a la redacción de los relatos que desembocarían en el libro sagrado. En este punto, alguien podría objetar que no es necesario que haya pruebas directas de esa escuela, si los testimonios efectivamente existentes de aquella época permiten construir un escenario compatible con la hipotética presencia de aquellos escribas. Esos redactores hoy indocumentables, ¿no podrían haber escrito tras las murallas de la Jerusalén

⁷ Para un relato de la historia hebrea desde este punto de vista tradicional, cf. Herrmann, 1985 [1975].

conquistada por el poderoso rey David (2 Samuel 5; 1 Crónicas 11), o al amparo del famoso templo mandado a edificar por el sabio rey Salomón (1 Reyes 6; 2 Crónicas 3)?

Probablemente, la respuesta a tal interrogante podría ser positiva. El problema es que tampoco existe la menor evidencia de esa ciudad amurallada ni de su templo. En efecto, en el centro del debate contemporáneo acerca de la historicidad de los personajes bíblicos ya no está Abraham y ni siquiera está Moisés. Son los más magníficos reyes hebreos, David y Salomón, los que no encuentran testimonios que los constituyan en personajes históricos. Desde el punto de vista arqueológico, la Jerusalén del siglo X a.C. no parece haber sido otra cosa que una pequeña aldea rural. Y otros sitios como Hazor, Guezer o Meguido, con sus murallas, sus portales y sus grandes edificios, que en su momento fueron atribuidos a la política constructora de Salomón, hoy se admite que no corresponden al hipotético período de este rey sino a una época al menos un siglo posterior. Dicho en otros términos, para el siglo X a.C., no hay nada que certifique la existencia de un vasto imperio extendido desde Siria hasta el Mar Rojo, como se desprende del relato bíblico.

¿Y qué hay de los propios reyes? Respecto del rey David, ninguna mención contemporánea, ni en su propio "imperio" ni por parte de sus vecinos mesopotámicos o egipcios. Existe sí una referencia, que se remonta al siglo IX a.C.: la estela de Tel Dan, en la que un rey arameo se jacta de haber dado muerte a un rey hebreo "de la casa de David". El testimonio permite considerar que ese rey hebreo tenía un antepasado de nombre David, iniciador de un linaje gobernante⁸. Pero no dice nada más respecto de la índole del poderío de ese personaje. En el estado actual de los conocimientos arqueológicos, los investigadores tienden a aceptar, como lo hacen Finkelstein y Silberman, que debió haber existido entre los hebreos, hacia el siglo X a.C., un líder de nombre David, que pudo ser un caudillo o un pequeño rey local iniciador de un linaje gobernante, como tantos en la historia del Cercano Oriente antiguo, que dejaría una huella en la memoria posterior de los hebreos, pero nada parecido al rey David que procede de *La Biblia*⁹. Y con respecto a Salomón, la penuria es total: no hay un solo testimonio extrabíblico que refiera a sus grandes construcciones, a su sabiduría, a sus relaciones con reyes extranjeros, a su matrimonio con una princesa egipcia. No hay siquiera una sola mención de su nombre, como la hay del epónimo David. Por fuera de *La Biblia*, el rey Salomón se torna completamente invisible.

8 Acerca de la estela de Tel Dan, cf. Biran y Naveh, 1995, 1-18.

9 Finkelstein y Silberman, 2003 [2001], 160-161.

He aquí la paradoja: la intención occidental de dotar a *La Biblia* de base histórica constituyó el campo de la historia del Cercano Oriente antiguo. Y los procedimientos históricos que operan en ese campo indican que los relatos bíblicos más significativos, aquellos que culminan con la poderosa monarquía unida, no poseen base histórica. Ahora bien, ¿significa esto que *La Biblia* ha proporcionado a lo largo de siglos un relato ficticio, que esos relatos refieren a cosas que nunca sucedieron? No, no significa tal cosa. El pasado que ofrece el discurso religioso sostenido en *La Biblia* no tiene por qué obedecer a los criterios de evocación del pasado que convienen al discurso histórico. El pasado que emerge de *La Biblia* es el que explica el origen y la ruta del *pueblo elegido*. Es un pasado orientador, es un pasado que indica el camino justo. En ese marco, David es el arquetipo del rey hebreo, cuya fidelidad a Yahvé es recompensada con el favor del dios. La figura de su hijo Salomón no es menos arquetípica: es el rey sabio y fastuoso que sucede al padre heroico. En conjunto, ambos reyes representan la época de un esplendor luego perdido por los pecados de los hombres. El discurso que produce este tipo de pasado no requiere de testimonios externos: la fe no necesita de fuentes históricas. Si el mundo judeocristiano ha aceptado durante largos siglos la existencia de David y de Salomón tal como eran descritos en *La Biblia*, no se trata de que los creyentes hayan vivido en el error: por lo contrario, se hallaban justamente constituidos por los parámetros estructurantes del discurso religioso. Incluso hoy en día, quienes se hallan atravesados por la experiencia religiosa encontrarían irrelevantes las pruebas que les puede ofrecer el historiador. En el mejor de los casos, invirtiendo la secuencia procedimental del historiador que valora el discurso bíblico si puede demostrar que es histórico, para el creyente esas "pruebas" tendrían algún valor sólo por el hecho de que *están en La Biblia*.

El problema es que, a partir del siglo XIX, bajo la gravitación creciente del discurso histórico, el mundo occidental ha intentado historizar su discurso religioso. Y el experimento ha cundido: hoy por hoy, los libros de historia antigua dedican una parte considerable de su atención al mundo que procede de *La Biblia*. Y ante la eficacia del efecto, no es fácil advertir que ese producto es singularmente *híbrido*: no es el pasado a la manera en que se produce, por ejemplo, la historia del Antiguo Egipto, en base a los textos egipcios y la información arqueológica; y tampoco es el pasado que emerge directamente del libro sagrado, tal como lo comprende el creyente. Como lo ha notado Ph. Davies, es un tercer tipo de pasado, que intenta dotar de pruebas al discurso religioso¹⁰ (Ver página siguiente). En cierto modo, podría tratarse de una variante más de los diversos movimientos occidentales que han

intentado asumir las creencias sobre bases científicas. Y, en rigor, no habría dificultades demasiado serias en aceptar esta forma alterna de evocar el pasado: el problema es que esta forma es usualmente presentada como discurso propiamente histórico. Y esto sí, por las razones que venimos de considerar, es más difícil de admitir. Pero lo que interesa destacar aquí es que estas tres formas de pensar el pasado hebreo conviven hoy en día, y que esa convivencia no es del todo fácil. En especial, las polémicas entre los partidarios del discurso propiamente histórico y de este discurso que aquí llamo híbrido son de altísima virulencia. Y, ciertamente, trascienden la esfera académica.

IV

Volviendo ahora al punto de partida, quizá sea posible dimensionar de otro modo esa primera sensación de perplejidad y de absoluto rechazo que produce en particular a los historiadores, y en general a una sociedad en la que el discurso histórico ha gravitado tan fuertemente, la destrucción de testimonios del pasado. Según se indicaba en el inicio de este artículo, no se puede situar la cuestión en el ámbito de la oposición fácil de un Occidente sensible y culto versus un Oriente fundamentalista y brutal. La oposición central opera a nivel de discursos divergentes acerca del pasado. Y de hecho, así como han existido oposiciones de este tipo en el cosmopolita mundo helenístico, así como existen oposiciones de este tipo en el académico mundo occidental de hoy, también existe este tipo de oposiciones discursivas en el Oriente contemporáneo. Respecto del saqueo del Museo Arqueológico de Bagdad, todos hemos visto fotos de iraquíes llorando al contemplar las ruinas del recinto. Y la arqueóloga y corresponsal libanesa en Irak Joanne Farchakh Bajjaly comentaba en una reciente nota sobre los saqueos en los sitios arqueológicos: *"Los saqueadores -principalmente campesinos o iraquíes sin trabajo de todas las edades- han destruido los monumentos de sus propios ancestros, borrando su propia historia en su incansable búsqueda de objetos"*¹¹.

Probablemente la réplica a tal observación haya sido provista hace más de 120 años por el alcalde de una aldea iraquí cercana al sitio de Nínive, ante una requisitoria de los arqueólogos occi-

10 Cf. Davies, 1995 [1992], 21-71, quien distingue entre un *Israel bíblico* (el que procede directamente de la narrativa bíblica), un *Israel histórico* (documentado por la arqueología y las fuentes extrabíblicas) y un *Israel antiguo* (que es el constructo que emerge del intento de leer La Biblia con ojos de historiador moderno). La posición de Davies forma parte de la perspectiva "minimalista", que en los últimos años ha lanzado una serie de críticas muy agudas al uso de *La Biblia* como fuente histórica. Cf., por ejemplo, Thompson, 1992; Whitelam, 1996; Lemche, 1998. Se trata de cuestionamientos que están comenzando a ser asumidos por investigadores más moderados: cf. Finkelstein y Silberman, 2003 [2001]; Liverani, 2005 [2003]. Al respecto, cf. también Pfoh, 2003, 55-72.

No se puede situar la cuestión en el ámbito de la oposición fácil de un Occidente sensible y culto versus un Oriente fundamentalista y brutal. La oposición central opera a nivel de discursos divergentes acerca del pasado



dentales acerca del antiquísimo pasado de su tierra: "Lo que me pide es tan difícil como inútil. [...] En lo que respecta a la historia de esta ciu-

*dad, sólo Dios sabe cuánto polvo y cuánta confusión han tragado los infieles antes del advenimiento de la espada del Islam. Sería, pues, vano que nosotros indagáramos sobre ello"*¹².



Bibliografía citada

- BIRAN, A. y NAVEH, J. The Tel Dan Inscription: A New Fragment. En: *Israel Exploration Journal* 45, 1995, 1-18.
- CAMPAGNO, M. Concepciones del pasado, apropiaciones. De Manetón a Eusebio. En: *Actas del I Congreso de Filosofía de la Historia. La Comprensión del Pasado*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2001, en formato CD.
- DAVIES, P.R. *In Search of 'Ancient Israel'* (JSOTSup. 148), 2da ed., Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995 [1992].
- DIODORUS OF SICILY (trad. C. Oldfather), 2 vol., London, Loeb, 1933-35.
- EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica* (trad. A. Velasco Delgado), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.
- FARCHAKH BAJJALY, J. The massacre of Mesopotamian archaeology. Looting in Iraq is out of control. En: *The Daily Star*, September 21, 2004.
- FINKELSTEIN, I. y SILBERMAN, N.A. *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Madrid, Siglo XXI, 2003 [2001].
- HERRMANN, S. *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 23), Salamanca, Sígueme, 1985 [1975].
- HUSSAIN, Z., No Future — And No Past. Taking an inside look at the zealotry of Taliban. En: *Newsweek*, April 2, 2001.

¹¹ Farchakh Bajjal, 2004.

¹² Carta del alcalde de Kuyunyik a los primeros arqueólogos de las excavaciones de Nínive (citada en Liverani, 1995 [1991], 7).

- LEMICHE, N.P. *The Israelites in History and Tradition*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1998.
- LIVERANI, M. *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*, Barcelona, Crítica, 1995 [1988].
- LIVERANI, M. *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*, Barcelona, Crítica, 2005 [2003].
- PFOH, E. El pasado de Israel en el Antiguo Testamento. En: *Antiguo Oriente* 1, 2003, pp. 55-72.
- REDFORD, D.B. *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Mississauga, Benben Publications, 1986.
- SAID, E.W. *Orientalismo*, Barcelona, Mondadori, 2003 [1978].
- THOMPSON, TH.L. *Early History of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources (SHANE 4)*, Leiden, E.J. Brill, 1992.
- WADDELL, W.G., *Manetho*, Loeb Classical Library, London, William Heinemann Ltd., 1940.
- WHITELAM, K.W. *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*, London & New York, Routledge, 1996.