

ISSN: 0213-2052 - eISSN: 2530-4100  
DOI: <https://doi.org/10.14201/shha20213973105>

## ¿NACIONALISMO JUDÍO EN LA ÉPOCA DEL SEGUNDO TEMPLO? SOBRE LA LEGITIMIDAD DE UNA CATEGORÍA

### *Jewish Nationalism in the Second Temple Period? On the Legitimacy of a Category*

Fernando BERMEJO-RUBIO  
*UNED, Madrid*  
fbermejo@geo.uned.es

Fecha de recepción: 10-10-2020      Fecha de aceptación: 5-2-2021  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5626-5428>

RESUMEN: La presente contribución tiene su punto de partida en una situación historiográfica claramente conflictiva: mientras que numerosos historiadores rechazan la aplicabilidad de los términos «nación» y «nacionalismo» al judaísmo del Segundo Templo, muchos otros los emplean sin mayores problemas, hasta el punto de que se han dedicado enteras monografías al llamado «nacionalismo judío en la Antigüedad». En tales circunstancias, el propósito del presente artículo es doble: por una parte, entender los motivos de los estudiosos que se muestran suspicaces ante el uso de tal lenguaje; por otro, y en especial, exponer y clarificar los argumentos de quienes optan por aceptarlo. El estudio concluye que puede hablarse de la existencia de un cierto nacionalismo judío al final del período helenístico y en época romana, y que esta idea permite entender mejor los movimientos de resistencia judíos al Imperio romano en los primeros tiempos del Principado.

*Palabras clave:* judaísmo del Segundo Templo; nacionalismo; conflicto historiográfico; época helenística; Imperio romano.

ABSTRACT: The present contribution has its starting-point in a clearly conflicting historiographical situation: whilst many historians refuse to apply the terms «nation» and «nationalism» to Second Temple Judaism, many other colleagues use it without further ado, to the extent that several whole monographs have been devoted to the so-called «Jewish ancient nationalism». In these circumstances, the aim of this article is twofold: on the one hand, to understand the reasons of those scholars who are wary of using such language; on the other, to set forth and clarify the arguments of those who opt to accept it. The study concludes that a kind of Jewish nationalism did indeed exist at least at the end of the Hellenistic period and in the Roman age, and that this conclusion allows us to understand better the movements of Jewish resistance to the Roman Empire in the early Principate.

*Keywords:* Second Temple Judaism; nationalism; historiographical conflict; Hellenistic period; Roman Empire.

«Chi usa termini come trascendenza, capitalismo, superstizione, imperialismo, eresia, schiavitù, libertà senza domandarsi che cosa significhino per un certo tempo e luogo (e se in certi tempi e luoghi siano legittimi) è già per ciò un cattivo storico»

(Arnaldo Momigliano,  
«Le regole del giuoco nello studio della storia antica»)

## 1. EL PROBLEMA Y SU RELEVANCIA<sup>1</sup>

Quien afronte el estudio de los fenómenos de oposición a los imperios seléucida y romano surgidos en el seno del judaísmo no podrá sino confrontarse con un llamativo dilema historiográfico: mientras que numerosos historiadores rechazan de plano la aplicabilidad de los términos «nación» y «nacionalismo» para describir tales fenómenos —como si su utilización en el ámbito de la Antigüedad no fuese sino un oxímoron—, muchos

1. El presente artículo tiene su origen en una conferencia telemática de título «Il nazionalismo ebraico nell'antichità e il ruolo della Scrittura», impartida por el autor el 23 de mayo de 2020 en un seminario organizado por el «Centro di studi ebraici» de la Università degli Studi di Napoli «L'Orientale». Agradezco a Dorota Hartman y a Giancarlo Lacerenza su amable invitación. Mi agradecimiento se extiende a José Carlos Bermejo Barrera, Diego Corral, Raúl González Salinero, Rodrigo Laham Cohen y Ramiro Moar, así como a los revisores de *SHHA*, que me formularon útiles sugerencias.

otros los emplean sin mayores problemas, sea tras una breve discusión, sea presuponiendo del modo más natural la legitimidad de sus opciones conceptuales.

La primera posición resulta comprensible y esperable en la medida en que, como es sabido, el estudio de los términos «nación» y «nacionalismo» acostumbra a concluir que estos designan fenómenos exclusivamente modernos, surgidos a caballo entre los siglos XVIII y XIX<sup>2</sup>: así se hace en el paradigma «modernista» dominante, en el cual desempeñó un papel importante la publicación, en 1983, de varias obras que se han convertido en clásicas en el campo<sup>3</sup>, y que consideran la nación y el nacionalismo como fenómenos recientes generados por formas de modernización como la secularización, la industrialización, el «capitalismo de imprenta» y la formación de Estados burocráticos. En el mejor de los casos, cuando se abordan períodos anteriores a la época moderna se utilizan términos como «protonacionalismo» o «nacionalismo precoz», pero más a menudo se niega simplemente, de entrada, la existencia del fenómeno. El corolario inevitable parece ser que, en el estudio de la Historia Antigua, el uso de términos como «nación» y «nacionalismo» es inapropiado, y que de hecho entraña uno de los errores más imperdonables en un historiador: el anacronismo<sup>4</sup>.

La segunda opción podría parecer minoritaria, pero se detecta en historiadores de diversa proveniencia ideológica, que se han referido a la historia de los judíos en la Antigüedad empleando los términos «nación», «nacionalismo» y otros análogos. Cabe que en algunos casos se trate de una elección dictada por intereses: para autores comprometidos con la causa sionista, referirse a los judíos de la Antigüedad como una nación y a la conciencia nacional del pueblo puede tener una motivación ideológica, al justificar un fenómeno moderno dotándolo de pedigrí en un remoto

2. «Nation, Nationalität und Nationalismus gehören zu denjenigen politisch-kulturellen Phänomenen, die die europäische Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert am stärksten geprägt haben. Sie entstanden in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auf dem europäischen Kontinent und fanden im Verlauf des 'langen 19. Jahrhunderts' wachsende Verbreitung in der Bevölkerung» (Jansen y Borggräfe, *Nation – Nationalität – Nationalismus*, 7).

3. Cf. Anderson, *Imagined Communities*; Gellner, *Nations and Nationalism*; Hobsbawm y Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*. Treinta años antes, se había argumentado ya que las posibilidades de comunicación abiertas por la imprenta constituyeron los presupuestos necesarios para la génesis de la conciencia de nación; cf. Deutsch, *Nationalism*.

4. Mendenhall, *The Tenth Generation*, 184: «Nationalism, like racism, is for all practical purposes a nonexistent operational concept in ancient history»; Horsley, «Power Vacuum», 87.

pasado<sup>5</sup>. Sin embargo, también autores carentes de tales compromisos han empleado esos términos en obras importantes sobre los períodos helenístico y romano. Por ejemplo, Mary Smallwood los usa con profusión<sup>6</sup>. Martin Goodman habla de «the Jews' hopes for national restoration». Erich Gruen asevera que ciertos relatos escritos por judíos helenísticos «display a strong sense of identity and national self-consciousness»<sup>7</sup>. Refiriéndose a la época del Principado, Fergus Millar sugirió diversas fuentes para explicar la existencia de una «national identity» en el pueblo judío, así como sus «nationalist movements of a strikingly modern kind»<sup>8</sup>. Mayor relevancia posee el hecho de que, más allá del uso esporádico, desde mediados del siglo XX se haya escrito un buen número de monografías centradas en tales conceptos<sup>9</sup>.

Mientras que para los paladines de una posición la contraria peca de dogmática y estrecha de miras<sup>10</sup>, los de la otra juzgan la alternativa como el desencaminado fruto de la irreflexión o la superficialidad. Quien observa el panorama *sine ira et studio* no podrá evitar sentirse perplejo. En tales circunstancias, el propósito del presente artículo es proceder a una reflexión que permita entender los motivos de ciertas suspicacias, pero sobre todo las razones que asisten a los estudiosos que optan por ampliar los límites cronológicos de los fenómenos de la nacionalidad y del nacionalismo, haciéndolos retroceder hasta ciertos casos de la Antigüedad.

5. Un ejemplo es el de M. Avi-Yonah, *apud* Goodblatt, *Elements*, 1. Obsérvese, en todo caso, que sería falaz negar la existencia de un nacionalismo judío en la Antigüedad aduciendo que el sionismo se conforma claramente al modelo de esos movimientos surgidos en los siglos XIX y XX que incurrieron en conocidas distorsiones ideológicas (como la visión selectiva del pasado judío o la fabricación del mito de Masada). Es innegable que, tal como se ha señalado a menudo, tales distorsiones se produjeron, pero el reconocimiento de los excesos de la ideología sionista no implica necesariamente que sean espurias todas sus pretensiones relativas a la antigüedad de una identidad nacional judía.

6. Smallwood, *The Jews*, *passim*.

7. Goodman, *The Ruling Class of Judaea*, 17, n. 30; Gruen, *Heritage and Hellenism*, 188.

8. Millar, «Empire, Community and Culture», 147-148.

9. Cf. Farmer, *Maccabees*; In der Smitten, *Gotesberrschaft und Gemeinde*; Mendels, *The Rise and Fall*; Goodblatt, *Elements*; Aberbach, *Jewish Cultural Nationalism*.

10. Nótese que algunos autores han cuestionado la pertinencia de la visión modernista argumentando que es posible hablar de nacionalismo ya en la Europa medieval. Para algunas propuestas en este sentido, cf. A. Hastings, *Construction*; Hirschi, *The Origins of Nationalism*; Hutchinson, *Nationalism & War*. Obsérvese que incluso el *Oxford Handbook of the History of Nationalism*, centrado en los siglos XIX y XX, contiene una contribución de Peter Burke, titulada «Nationalisms and Vernaculars, 1500-1800», referida a la emergencia de conciencias nacionales ya a partir del Renacimiento.

Antes de comenzar el análisis vale la pena reparar en un curioso dato historiográfico. En varios estudios clásicos sobre el nacionalismo, incluso cuando se niega la existencia del fenómeno en el mundo antiguo, los judíos son aducidos como una excepción a la regla<sup>11</sup>. Unos pocos ejemplos bastarán. En *The Construction of Nationhood*, Adrian Hastings argumenta que nación y nacionalismo son fenómenos característicos de la Europa cristiana y que cuando aparecieron en otra parte ello ocurrió a resultas de un proceso de occidentalización, pero añade que los judíos constituyen la única excepción admisible<sup>12</sup>: si bien desde la caída de Jerusalén en el 70 e. c. habían dejado de ser una entidad política, los judíos retuvieron la identidad nuclear de una nación mediante el ejercicio de la memoria colectiva transmitida en la Biblia<sup>13</sup>. Steven Grosby ha sostenido que solo las sociedades premodernas que hubieran tenido los siguientes rasgos merecerían ser consideradas naciones: una autodesignación, una historia escrita, un cierto grado de uniformidad cultural, la existencia de códigos legales, un guía provisto de autoridad y la conciencia de un territorio definido; a continuación, el autor califica al antiguo Israel como «quizás el caso más obvio de una nación premoderna»<sup>14</sup>. En el *Oxford Classical Dictionary*, bajo la voz «Nationalism», junto con los egipcios indígenas bajo los Ptolomeos, los judíos son la única otra excepción mencionada a la ausencia de nacionalismo antiguo<sup>15</sup>. Un ejemplo aún más sintomático se halla en uno de los teóricos contemporáneos más relevantes de este campo, Anthony D. Smith; argumentando que los judíos de finales del Segundo Templo tenían un intenso sentimiento de etnicidad encarnado en un nombre común, mitos sobre el origen, la idea de un pueblo

11. «Three essential traits of modern nationalism originated with the Hebrews: the idea of the chosen people, the emphasis on a common stock of memory of the past and of hopes for the future, and finally national messianism» (Kohn, *Nationalism*, 11-12).

12. «The only real exception I would admit to this claim is that of the Jews. Indeed they may well be called the true proto-nation in that the Old Testament provided the model in ancient Israel which Christian nations have adopted» (Hastings, *Construction*, 1997, 186. Algunas líneas después habla de los judíos como «the people who gave the world the model of nationhood, and even nation-statehood»).

13. «They retained the cored identity of a nation through the exercise of collective memory, the usages of religion based upon a specific literature». De hecho, cuando en el primer capítulo de su libro («Nation and nationalism») el autor expone sus tesis centrales y afirma que una nación posee o pretende el derecho a una identidad política y autonomía junto con el control de un territorio específico, añade que ello es «comparable al del Israel bíblico» (*Construction*, 3).

14. «Perhaps the clearest example of a pre-modern nation» (Grosby, *Nationalism*, 72). Este mismo autor argumentó que los judíos desarrollaron una forma nacional de identidad; cf. Grosby, *Biblical Ideas*.

15. Hornblower y Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, 1027-1028.

elegido, memorias (quizá ficticias) compartidas, un apego apasionado a la tierra, una lengua común y una cultura religiosa colectiva, el sociólogo inglés sostiene que se aproximaron al tipo ideal de nación, quizás más que cualquier otro caso en el mundo antiguo<sup>16</sup>.

La constatación de que el judaísmo funciona como una frecuente excepción historiográfica a la tesis de la inexistencia de nacionalismo en la Antigüedad —y no siempre en autores de procedencia judía— no es *per se* un punto de partida válido para una argumentación, pero debería dar que pensar. Podría haber razones poderosas que esgrimir a favor de esa posición. En todo caso, mi intención es reflexionar sobre tales razones con el objeto de poder entender mejor los fenómenos judíos de resistencia al Imperio romano en los primeros tiempos del Principado.

## 2. HACIA UNA DEFINICIÓN OPERATIVA DE «NACIÓN» Y DE «NACIONALISMO»

Siendo nuestra pretensión establecer en qué medida es legítimo el discurso que usa los términos «nación» y «nacionalismo» en relación al judaísmo antiguo, es menester emplear definiciones suficientemente precisas. Antes de emprender el análisis, sin embargo, conviene reconsiderar brevemente algunos de los clichés reiterados en buena parte de la literatura al uso, que parecen no estar lo bastante fundados.

La pretensión de que no existieron identidades nacionales ni posiciones nacionalistas con anterioridad a la época moderna (1789 o alguna otra fecha elegida más o menos arbitrariamente) depende en parte de una reacción escéptica ante la politización de la historia efectuada por las propias ideologías nacionalistas<sup>17</sup>. Estas, en efecto, en su afán de crear un amplio y cohesivo marco para identidades colectivas e individuales, han inventado toda una serie de tradiciones, simplificado y distorsionado la realidad histórica, desplegando pretensiones espurias acerca del pasado con objeto de postular la continuidad de los movimientos contemporáneos con naciones presuntamente existentes desde época inmemorial.

16. «This suggests a closer approximation to the ideal type of the nation among the Jews of the late Second Temple period than perhaps anywhere else in the ancient world, and it must make us wary of pronouncing too readily against the possibility of the nation, and even a form of religious nationalism, before the onset of modernity» (Smith, *National Identity*, 50).

17. Esta posición es visible ya en el título de una conocida obra de Hobsbawm, *Nations and Nationalism*. No cabe excluir que las preferencias de algunos estudiosos puedan iluminarse a la luz de sus experiencias personales, como en el caso del propio Hobsbawm; cf. Weitzman, *Origin*, 269-271.

Una reacción crítica a esta flagrante manipulación de la historia es tan necesaria como saludable. No obstante, puede llevarse demasiado lejos, hasta negar de forma apriorística la existencia de vínculos objetivos de algunas comunidades humanas con el pasado. Que muchas naciones hayan surgido prácticamente *ex nihilo* en la época moderna no implica que todas ellas deban haberlo hecho<sup>18</sup>. Por otra parte, si se acepta que la emergencia de sentimientos nacionalistas depende de desarrollos cognitivos y afectivos —tales como procesos de intensa vinculación emocional— que son, en lo esencial, comunes a las distintas comunidades humanas a lo largo del tiempo, deberá concluirse que no resulta razonable negar *tout court* su existencia en época premoderna<sup>19</sup>.

En muchos tratamientos académicos el nacionalismo es considerado asimismo un fenómeno estrictamente secular. Esta posición, se pretende, implica su inexistencia en la Antigüedad, cuando la conexión entre política y religión parece haber sido inextricable. En realidad, empero, el postulado es el fruto de una burda simplificación, pues un nacionalismo religioso es un dato nada inusual: con frecuencia, los nacionalistas han juzgado necesario apelar a los sentimientos de las masas y han tendido a identificar la nación con la comunidad religiosa allí donde esta última define el ámbito de la comunidad étnica; así ha sucedido, entre muchos otros, en los casos de Sri Lanka, Armenia, Irlanda o Polonia. Además, el nacionalismo presuntamente secular no solo considera intocables los elementos constituyentes de la nación, sino que suele alimentarse de motivos religiosos para sus mitos, su liturgia y su simbolismo, entre ellos la idea de «pueblo elegido» dotado de una misión especial, la consideración del territorio como algo sagrado o el culto de ancestros heroicos<sup>20</sup>.

18. «It is quite true that most modern national identities either took form quite recently or are different in significant respects from their pre-modern antecedents [...] But it is a logical fallacy to deduce from this that national identity could not have existed in any form or at any time prior to the onset of modernity. The fact that most contemporary nations arose in modern times leaves open the possibility that other nations could have existed in pre-modern eras [...] It is certainly *conceivable* that nationalism is in fact an exclusively modern phenomenon, but this should not be an *unquestioned assumption*; it is an assertion that demands proof and that has not, in fact, been convincingly demonstrated» (Roshwald, *The Endurance*, 10; cursivas originales).

19. «If print and other factors contributed to the scope and durability of nationalistic feeling, they did not create such feeling, giving it its first appearance on earth. They necessarily bore on preexisting cognitive and affective processes [...] Thus, I necessarily view nationalism as operating over a much longer time scale» (Hogan, *Understanding Nationalism*, 6).

20. Cf. Smith, *Nationalism. Theory, Ideology, History*, 153-157; *Id.*, *Chosen Peoples*; Roshwald, *The Endurance*, 167-252; Juergensmeyer, *The New Cold War?*

Es obvio que si por «nacionalismo» se entiende una ideología política susceptible de ser aplicada de forma global y en el nombre de cuyos principios universales las naciones se esfuerzan por alcanzar la autodeterminación por medio de instrumentos de adoctrinamiento tecnológicamente avanzados, entonces, por definición, el fenómeno deberá ser considerado algo estrictamente moderno. No obstante, esta caracterización es a todas luces demasiado limitada, y la consiguiente inferencia sobre la modernidad del nacionalismo resulta más bien tautológica<sup>21</sup>. Por una parte, se ha argumentado convincentemente que el nacionalismo debería verse más como un fenómeno antropológico o cultural que como una ideología política formal<sup>22</sup>. Por otra, no parece haber un tratado doctrinal que suscriban todos los nacionalistas; de hecho, un nacionalista es alguien que enarbola una causa particular, no la de las naciones en general.

Definiciones demasiado laxas de «nación» y «nacionalismo», que pudieran aplicarse a todas las sociedades en cualquier período de la historia, anularían la utilidad de los términos como categorías analíticas. Es necesario reconocer, ciertamente, que la mayor parte de las sociedades del mundo premoderno no parecen haber constituido naciones ni dado lugar a ideales de tipo nacionalista. Entre ellas se hallan varias formas de sociedades sin Estado, grupos nómadas a los que les faltó el apego a un territorio delimitado, imperios multiétnicos como el persa o el macedonio, comunidades lo bastante pequeñas como para no serles aplicable la definición de «comunidad imaginada» de Benedict Anderson, etc. Todo ello hace necesarias definiciones operativas, lo bastante específicas como para resultar características de un fenómeno delimitable pero que, al mismo tiempo, no restrinjan arbitrariamente la gama de sus posibilidades.

Con este *caveat*, una nación es susceptible de ser definida como una colectividad humana —lo bastante amplia como para que cada uno de sus miembros no conozca a una parte significativa de los restantes— que considera su identidad común como el fundamento para preservar o reclamar alguna forma de autodeterminación política y territorial<sup>23</sup>. Asimismo, cabe definir el nacionalismo como un movimiento encaminado a obtener y mantener la autonomía, la unidad y la identidad de una población (una parte de) cuyos miembros considera(n) que constituye una «nación»

21. Así lo ha denunciado, por ejemplo, Smith, *Nationalism and Modernism*, 164.

22. Anderson, *Imagined Communities*, 5; Smith, *Chosen Peoples*, 18.

23. Tomo esta definición de Roshwald (*The Endurance*, 11), incluyendo en ella la conocida especificación de Anderson. Debe tenerse muy en cuenta la diferencia con respecto a la idea de Estado-nación, que precisa, para existir, de elementos entre los que se hallan, además de un territorio delimitado, un sistema de comunicaciones eficaz, un mercado nacional, un sistema jurídico, un ejército, un sistema educativo y un sistema político propios.

actual o potencial<sup>24</sup>, de ello se deduce que es central la idea de que la nación posee especial valor y merece reconocimiento. Tales definiciones presentan la doble ventaja de contemplar a la nación y al nacionalismo como productos de una conciencia subjetiva —asumiendo la concepción constructivista de las «comunidades imaginadas»— y de evitar cualquier excesiva delimitación que implique una restricción cronológica de esos fenómenos —no cediendo así, por tanto, prematuramente al postulado central del paradigma modernista—.

Más en concreto, esa identidad que el nacionalismo busca defender supone que el grupo humano de turno, además de compartir históricamente un territorio, posee mitos relativos a orígenes comunes, tiene algunos elementos diferenciadores que constituyen una cultura pública, establece derechos y deberes para todos sus miembros y tiene la capacidad de movilizar a las masas en torno a una actividad política y/o militar<sup>25</sup>. A continuación se especifican más detalladamente estas características.

Un primer rasgo es el hecho de ser —o pretender ser— una comunidad políticamente articulada, es decir, que posee al menos algunas instituciones comunes, así como algún código de derechos y deberes para todos los miembros de la comunidad. Esta articulación permite la movilización del pueblo en ocasiones en las que se requiere una participación multitudinaria, sea en eventos celebrativos o conmemorativos, sea en formas de resistencia defensiva (tanto en protestas pacíficas como en el reclutamiento para fines militares) ante agresiones externas consideradas un desafío a la integridad de la nación.

Otro de los elementos esenciales es el componente territorial: una nación se halla asociada a un territorio bien definido como su patria, con independencia de si en esta es o no genuinamente autóctona. El hecho de que ese territorio constituya un repositorio de recuerdos y asociaciones a lo largo de generaciones lo convierte en un espacio único y privilegiado. En tal sentido, para los miembros de la comunidad no se trata de un espacio intercambiable por cualquier otro, pues es sentido como propio y como un lugar especial con el que existen profundos vínculos de pertenencia; hasta tal punto es así, que suele adquirir incluso connotaciones sacras.

Un factor ulterior de una identidad nacional está constituido por la existencia de una cultura común, generalmente vehiculada por una determinada lengua. Se trata de un conjunto de creencias, valores, mitos, símbolos y tradiciones que sirve para aglutinar a la sociedad y para distinguirla

24. Smith, *Nationalism*, 9.

25. Sintetizo en lo que sigue los análisis de Smith, *National Identity*, 8-15.

de otras. La cultura atañe al pasado (mitos de origen), al presente (un carácter compartido y un conjunto de reglas por las que regirse) y al futuro (aspiraciones e ideales), creando todo ello intensos lazos de solidaridad. De hecho, la movilización del pueblo resulta emocionalmente posible gracias a las energías desencadenadas por la necesidad de defender la patria y la idiosincrásica fisonomía cultural, experimentadas como algo especialmente valioso que merece ser celebrado y mantenido.

### 3. JUDAÍSMO Y NACIONALISMO A FINALES DEL SEGUNDO TEMPLO

De acuerdo con las definiciones proporcionadas en la sección anterior, provenientes de obras clásicas de teóricos contemporáneos del nacionalismo, hay razones de peso para sostener que en lo que a partir de la época de Adriano se llamaría «Syria Palaestina» existió una suerte de nacionalismo al menos ya en el período helenístico tardío y en el Alto Imperio. En efecto, todos los elementos esenciales contenidos en esas definiciones —la posesión de una historia escrita, un núcleo cultural compartido, la existencia de códigos legales, lengua(s) propia(s), un guía provisto de autoridad y la conciencia de un territorio definido— parecen haberse dado entre los judíos a más tardar hacia el final del período del Segundo Templo. Esto permite entender, a su vez, que no pocos historiadores contemporáneos hayan llegado a esa misma conclusión. A continuación analizo con cierto detalle los elementos constitutivos de tal conciencia nacional.

#### 3.1. *Escrituras e historia nacional: el Pentateuco y la historia deuteronomista*

Se ha sugerido que una fuente principal de la formación de la identidad colectiva judía habría sido la posesión de las Escrituras. La razón es que estos textos, considerados sagrados, contienen una genealogía, una historia sobre orígenes comunes y, al mismo tiempo, sirvieron como una fuente de normas de conducta y derecho. De este modo, las Escrituras —con independencia de su fiabilidad como fuentes históricas, que es a menudo muy escasa— aportaron los materiales para la construcción de una cultura compartida que engendró un sentido de comunidad, así como una identidad en torno a la cual pudo cristalizar una conciencia nacional<sup>26</sup>.

26. «Just as literature seems to have played a role in shaping modern national identities during periods of political re-alignment, so authoritative, «scriptural» literature may have

De hecho, se ha argumentado de forma plausible que los libros bíblicos que forman la llamada «historia deuteronomista» (Deuteronomio, Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes), y que muchos estudiosos consideran una obra originalmente unitaria, fue creada, tras la caída de Judá ante Babilonia, en el período del exilio, con el objeto de apuntalar una identidad judía amenazada por la completa asimilación y la disolución étnica<sup>27</sup>. Para al menos una parte de la población ese período resultó crítico: al fin y al cabo, a través del exilio los elementos dirigentes de la sociedad fueron separados de su tierra, la línea dinástica fue interrumpida y el Templo fue reducido a ruinas. De este modo, tanto la población exiliada como la que permaneció en Judá se vieron enfrentadas a la posibilidad de la pérdida de una identidad distintiva conectada con un pasado discernible. En tales circunstancias, los grupos que más habrían perdido deben de haber estado interesados en la creación de un sentido de pertenencia a la colectividad<sup>28</sup>, que habría permitido ante todo reforzar lazos entre los individuos en medio de una situación crítica. En la medida en que la historia creada —un relato del pasado de Israel y Judá hasta el exilio en Babilonia— permitía reivindicar la íntima conexión del pueblo con aquellas entidades y considerarse sus descendientes legítimos, el relato pudo servir de acicate a los esfuerzos por efectuar un retorno, algo que sucedería con el acceso al poder del persa Ciro<sup>29</sup>, o —si fue creado más tarde— para justificar retrospectivamente ese proceso histórico.

Que los libros bíblicos fueron compuestos con el propósito de articular una etnogénesis es una idea que cabe extender asimismo a las primeras obras del corpus del Tanak o Biblia hebrea. El Tetrateuco, formado por los cuatro libros que preceden al Deuteronomio (Génesis, Éxodo, Levítico y Números), pudo ser compilado durante el período persa —o el helenístico— para conectar los orígenes de Israel con los de la humanidad. Al

---

offered an identity to people deprived of their familiar structures of state. It does not really matter whether those texts were based on historical fact or were as spurious as Ossian» (Weeks, «Biblical Literature», 155).

27. Cf. Mullen, *Narrative History*.

28. «It was during this period that a distinctive form of ethnic identity was developed in response to the threat of a loss of the previous identifying factors that had defined «Judahite» on the basis of land, leader, and focus» (Mullen, *Narrative History*, 9).

29. «By invoking a collective name, by the use of symbolic images of community, by the generation of stereotypes of the community and its foes, by the ritual performance and rehearsal of ceremonies and feasts and sacrifices, by the communal recitation of past deeds and ancient heroes' exploits, men and women have been enabled to bury their sense of loneliness and insecurity in the face of natural disasters and human violence by feeling themselves to partake of a collectivity and its historic fate which transcends their individual existence» (Smith, *The Ethnic Origins*, 46).

prefijarse a la historia deuteronomista se creó la llamada «historia primordial», mientras que cuando se unió con el Deuteronomio se formó el Pentateuco<sup>30</sup>. De este modo, la identidad judía se vio delimitada y, mediante la centralidad que ocupaba desde entonces la historia del pueblo, adquirió un notable pedigrí<sup>31</sup>.

El Pentateuco y la historia deuteronomista desarrollan un relato desde el origen de los tiempos hasta el exilio en Babilonia. Una parte del Génesis contiene aspectos obviamente míticos y legendarios, pero incluso una porción considerable de las secciones posteriores que parecen referirse a una historia real adolecen de falta de plausibilidad y son el fruto de la ficción, tal como ha demostrado de forma convincente la historiografía crítica<sup>32</sup>. Esta constatación se corresponde con el enfoque constructivista típico de las teorías modernas del nacionalismo, según el cual los orígenes que las comunidades reclaman como su pasado son imaginados en función de necesidades del grupo, más que basándose en la realidad empírica<sup>33</sup>.

Los elementos prodigiosos y los anacronismos que caracterizan tan a menudo a estas narraciones muestran el carácter ficticio de su representación de los orígenes de Israel. Sin embargo, como ocurre con tantas otras ficciones ideadas por las comunidades humanas para dotarse de una identidad, esa representación se asentó firmemente en el imaginario colectivo del pueblo, dotándolo de un pasado antiquísimo y venerable. Lo hizo, además, mediante relatos variopintos y conmovedores que narran las vicisitudes de una minoría asediada y oprimida, la cual halla gracia ante un Dios que la liberó en el pasado y la salvará también en el futuro. Los mitos fundacionales de Israel constituyeron eficaces vehículos de sentido, consuelo y esperanza para los infortunios y las catástrofes experimentados por un pueblo.

30. Cf. Mullen, *Ethnic Myths*.

31. «With the biblical literature emerges the possibility of «Judaism» in the cultural sense, and, very importantly, *in an exportable sense*. Whoever reads this can appreciate what being Judaeon (whether Judaeon in Babylon, Damascus, Alexandria, Tyre, or Antioch) means. All those affiliated to Yahweh, resident in Palestine, or wishing to adhere to either, can claim a cultural heritage of some magnificence» (Davies, *In Search of Ancient Israel*, 116).

32. Ello ha llevado desde hace medio siglo a una profunda revisión de los orígenes de Israel. Cf. v. gr. Finkelstein y Silberman, *The Bible Unearthed*.

33. Cf. Hobsbawm, «Introduction: Inventing Traditions».

### 3.2. *El hebreo como lengua nacional*

La conexión entre lenguaje e identidad —ya reconocida en la Antigüedad, por ejemplo cuando Heródoto, al referirse a la «helenicidad» (τὸ Ἑλληνικόν) común, incluyó la lengua griega como uno de sus componentes esenciales— es nítidamente perceptible en el caso de los judíos. Por una parte, la práctica totalidad de los libros que componen la Biblia hebrea están escritos en hebreo (el arameo solo se halla en algunas partes de Esdras y de Daniel), una lengua hablada y escrita desde la Edad del Hierro en los reinos de Israel y Judá. Por otra, a diferencia de lo que sucedió con el griego —adoptado como lengua por muchos no griegos en la Antigüedad—, el hebreo no se extendió como lengua entre la población no judía. Ello propició ulteriormente su virtual identificación con el pueblo judío<sup>34</sup>.

La importancia del hebreo como lengua nacional se refleja de varios modos, en particular en su resiliencia frente a la penetración del arameo durante la época del Segundo Templo. A pesar de que bajo los neobabilonios y luego bajo los aqueménidas el arameo se convirtió en una suerte de *lingua franca* que llegó eventualmente a imponerse como lengua hablada y de que un cuerpo no desdeñable de literatura —además de gran parte del registro epigráfico— se escribió en ella<sup>35</sup>, el hebreo siguió poseyendo el estatus de lengua por antonomasia. De hecho, de los *ca.* novecientos manuscritos hallados en Qumrán, la gran mayoría están escritos en hebreo.

Otro dato resulta sintomático al respecto. Si bien 2 Macabeos, un libro escrito a finales de la época helenística y dedicado a una defensa de la identidad nacional judía frente a ciertas amenazas del helenismo, está escrito en griego, contiene varias referencias al «lenguaje ancestral» (cf. v. gr. 2 Mac 7,8.21), que es con toda seguridad el hebreo<sup>36</sup>. Aun si el griego hubiera sido la lengua materna del autor y este no hubiera conocido el hebreo, esta lengua constituía un motivo de orgullo nacional<sup>37</sup>.

34. Cabría plantear, siendo así, por qué pudo emprenderse la traducción de la Septuaginta. Más allá de las obvias necesidades prácticas de la comunidad alejandrina, nótese el cuidado que puso la tradición (cf. *Carta de Aristeas*; Filón, *Vit. Mos.* II 33-44) en legitimar la validez sobrenatural de la traducción al griego para poder postular la fidelidad y la ausencia de arbitrariedad de esa versión con respecto al original.

35. De hecho, como muestra Esdras, textos escritos en arameo pudieron llegar a entrar en el canon.

36. Van Henten, «The Ancestral Language».

37. Podría objetarse que el griego fue usado mayoritariamente en la Diáspora (por ejemplo, los epitafios judíos en Roma usan menos del uno por ciento de hebreo —una lengua que posiblemente desconocían— en detrimento del griego y el latín). Esto resulta

El hecho de que el hebreo conservase su estatus como lengua literaria a través del período del Segundo Templo parece explicarse como una elección, adoptada conscientemente, con el objeto de mantener una continuidad con el Israel preexílico, fuese esta magnitud real o imaginada<sup>38</sup>. Además, el hebreo fue la lengua utilizada en la liturgia del Templo de Jerusalén, lo que proporciona una explicación plausible del uso de la expresión *leshon haqodesh* («lengua santa»). A diferencia de otras lenguas de pueblos vecinos como el moabita, el edomita o el fenicio, que parecen haber desaparecido durante los períodos helenístico y romano debido a la predominante arameización lingüística, el hebreo persistió.

A la luz de lo dicho, es plausible que el uso tanto de la escritura paleohebrea como del hebreo llegase a ser una expresión de «sentimiento nacional»<sup>39</sup>. Esto ha sido afirmado por algunos estudiosos en relación al uso del hebreo en documentos legales procedentes del período de las revueltas antirromanas del 66-74 y 132-136, cuando se aspiró a un Estado judío independiente<sup>40</sup>, pero hay suficientes indicios para pensar que el uso nacionalista de la lengua tuvo ya lugar algunos siglos antes, dada su íntima conexión con el Templo y el Pentateuco, que han sido calificados como «los símbolos centrales de la identidad colectiva judía»<sup>41</sup>.

### 3.3. *Las ideas de «pueblo elegido», «tierra prometida» y alianza*

Los textos bíblicos afirman la particular conexión entre Dios y el pueblo de Israel afirmando no solo que aquel eligió a este, sino señalando el carácter especial de tal elección:

¿Ha intentado dios alguno tomar para sí una nación de en medio de otra nación, con signos y maravillas, con guerra y mano fuerte y con bra-

---

innegable. El punto que quiero subrayar es que el hebreo siguió siendo, en el ideal, la lengua judía por excelencia: en la medida en que la iconografía funeraria, llamativamente uniforme a lo largo del Imperio romano (la menorá, el arca, los rollos de la Torá, la pala para el incienso, etc.), muestra que el mundo simbólico de la Diáspora se solapaba con el de los judíos de Palestina, el hebreo retuvo una suerte de función talismánica. Filón, que ignoraba el hebreo, reconoció su importancia simbólica invocando repetidamente etimologías hebreas («caldeas»).

38. Goodblatt, *Elements*, 65-67.

39. Cf. Goodblatt, *Elements*, 61 (con referencia a un artículo de J. Naveh).

40. Cf. v. gr. Cotton, «The Languages», 225.

41. Así lo afirma taxativamente Seth Schwartz, que añade: «The Jews thus came to regard Hebrew as a subsidiary national symbol, capable of evoking the central ones» («Language, Power and Identity», 44).

zo extendido y hechos aterradores, como el Señor tu Dios hizo por ti en Egipto delante de tus ojos? (Dt 4,34)

La idea de Israel como pueblo elegido por Yahvé se traduce, por una parte, en el postulado de que aquel experimentó la liberación con respecto a una situación de esclavitud en Egipto (Dt 4,37); por otra, en que a Israel se le concedió una tierra como herencia, una noción que se repite como una letanía en el Deuteronomio<sup>42</sup>.

La idea de una tierra prometida aparece muy pronto en la Biblia hebrea<sup>43</sup>, inmediatamente después de la historia primordial narrada en Génesis 1-11 (que encapsula la creación, la desmesura del ser humano y la narración del diluvio). En Gn 12,1-7 el relato sobre la historia de Israel comienza con una promesa divina de la tierra al patriarca Abrahán, a quien se le asegura que será el ancestro de una gran nación y también que se le dará «esta tierra a tu descendencia». La promesa, reiterada en varios pasajes (Gn 13,15; 15,7.18; 17,8; 22,17), después de la muerte de Abrahán se le repite a su hijo Isaac (Gn 26,3) y más tarde al hijo de este, Jacob (Gn 28,13; 35,12; 48,4). Desde Gn 50,24 en adelante se encuentra la fórmula estereotipada «la tierra que Dios prometió a Abrahán, Isaac y Jacob». Esta tradición de una «promesa patriarcal» se reitera con frecuencia en las tradiciones relativas al éxodo y a la conquista de Canaán (v. gr. Ex 6,8; 32,13). Mientras que en esos pasajes la promesa de la tierra es incondicional, en otros —en especial en la literatura «profética»— se ve condicionada por el cumplimiento de ciertos requisitos. En cualquier caso, la idea de la «tierra prometida» resulta una racionalización teológica del hecho de que el pueblo judío estuvo desde el período monárquico asociado a una determinada franja del Creciente Fértil, situado entre Siria y Arabia, cuyos límites, según una fórmula tradicional, se extienden «desde Dan hasta Beerseba»<sup>44</sup>. Ello resulta significativo, dado que uno de los elementos esenciales en la definición de una nación es su componente territorial. Aunque los límites geográficos del antiguo Israel fueron variables —la provincia persa de Yehud en los siglos V-IV fue muy exigua, mientras que tras la expansión asmonea y en tiempos de Herodes (siglo I a. e. c.) constituyó un reino de considerable extensión—, se trata siempre de una región *grosso modo* identificable. De hecho, incluso cuando —como ocurrió en la Diáspora— se operó una desterritorialización, el núcleo de esa tierra siguió siendo el

42. Cf. v. gr. Dt 1,8; 4,31.37; 6,10.18; 7,12-13; 8,1; 9,5; 10,11; 11,9; 13,18; 18,9; 19,8; 26,3; 29,12; 30,20; 31,7; 34,4.

43. Obsérvese que la expresión «tierra prometida» no aparece como tal en la Biblia, que utiliza expresiones tales como «la tierra que Dios nos ha dado en heredad».

44. Cf. Jue 20,1.

objeto del anhelo de quienes se hallaban fuera de Israel; indicios de ello son el impuesto enviado al Templo con anterioridad al 70 e. c. o el tributo de capitación (*aurum coronarium*) procedente de la Diáspora en favor del Patriarcado a partir del siglo II e. c.

Otro concepto fundamental para entender la autocomprensión bíblica es el de alianza (*berit*), que parece reflejar el conocimiento de los tratados entre el soberano asirio y sus reinos vasallos. «Alianza» designa la idea de que existe una relación particular entre Dios e Israel. Por una parte, Dios, el creador del mundo, habría elegido a los judíos para ser su propio pueblo; por otra, la respuesta de Israel debería consistir en atenerse a la voluntad divina, expresada en sus mandatos (Ex 19,4-6; Dt 26,16-19). La observancia de los preceptos de la Torá distinguiría al pueblo de Israel de las naciones circundantes (*goyim*). De este modo, se le otorga la posición especial y singularísima de un pueblo «separado» o «santo» (*qadosh*). La expresión formal de la singularidad de Israel está enmarcada por una ceremonia explícita de establecimiento de una alianza que ha de efectuarse de inmediato tras el cruce a la tierra (Dt 11,26-30; 27,1-8).

#### 3.4. *Una identidad cultural: creencias y praxis*

Las Escrituras de Israel no solo proporcionaron el fundamento de las creencias en un origen compartido —historias sobre los patriarcas y los epónimos tribales, que explicaban la conexión de los residentes en la Judea del Segundo Templo con esos presuntos padres fundadores—, sino también en una cultura común. En efecto, entre las prescripciones que contienen están los principales marcadores de la identidad judía, los cuales se refieren tanto a creencias como a prácticas cuyo conjunto establece una fisonomía que permite diferenciar a ese pueblo de otros —con independencia de si en la realidad histórica tal nítida distinción se dio (siempre) o no—.

Si bien de una lectura crítica de los textos bíblicos, así como de los hallazgos arqueológicos, se deduce que en el antiguo Israel existieron el politeísmo y el henoteísmo o monolatría y que por ende las tendencias monoteístas se desarrollaron en una fase relativamente tardía, un motivo principal del Deuteronomio es el postulado de un monoteísmo original en Israel y el énfasis en la unicidad de Dios, a cuyo servicio se halla un pueblo divinamente elegido.

Factores adicionales que habrían sido característicos de Israel son, por una parte, las prácticas anicónicas (a pesar de que los testimonios arqueológicos y epigráficos desmienten esta pretensión como una simplificación ideológica): el Deuteronomio prohíbe hacer imágenes de los cuerpos

celestes y servir las, a pesar de que —o precisamente porque— «Yahvé, tu Dios, los ha concedido a todos los pueblos debajo de todos los cielos» (Dt 4,19)<sup>45</sup>; por otra parte, la circunscripción del culto sacrificial a un único centro (Jerusalén), en nítida oposición a la multiplicidad de lugares en los que tenían lugar los cultos de los pueblos circundantes (Dt 12,1-12). Los propios textos bíblicos insisten en que tanto el aniconismo como la centralización del culto operan una separación conceptual entre Israel y los demás pueblos<sup>46</sup>.

Ya en el ámbito social, una directriz encaminada a preservar la singularidad étnica es la prohibición de los matrimonios mixtos, religiosamente fundamentada en la medida en que se correlaciona con el peligro de idolatría asociado al contacto con personas ajenas al yahvismo. Un episodio paradigmático al respecto del ideal endógamo es el narrado en el libro de Números: al ver que un israelita había llevado a su tienda a una mujer madianita, el sacerdote Fineés atraviesa a la pareja con una lanza; lo interesante es que Nm 25,10-13 pone en boca de Dios un elogio y justificación de ese acto, hasta el punto de aseverar que con Fineés y su stirpe se establece «la alianza de un sacerdocio perenne, porque tuvo celo por su Dios y cumplió el rito expiatorio para los israelitas»<sup>47</sup>. Una vez más, sin embargo, la aserción de que la endogamia (enfaticada aún en época persa: Esd 10,1-5; Neh 10,28-30; 13,23-27) era la norma es contrarrestada por las noticias, incorporadas en los propios textos bíblicos, de que las uniones exógamas fueron algo habitual.

La incorporación a la comunidad de Israel se realizó, para los varones, mediante una suerte de rito de iniciación, cuyo establecimiento el Génesis atribuye a la legendaria figura de Abrahán (Gn 17,8-14). Según el precepto bíblico, todo varón israelita debería someterse a la circuncisión, que sería un signo de la alianza del pueblo con Dios; de hecho, en hebreo se conoce como *berit milá* («alianza de circuncisión»). Si bien los judíos no fueron el único pueblo en la Antigüedad que practicaba este rito, entre

45. Todo indica que el culto a Yahvé no fue anicónico desde el principio, sino que el aniconismo parece haberse impuesto solo a principios de la época del Segundo Templo. Diversos textos bíblicos (como el segundo mandamiento: Ex 20,4; Dt 5,8) prohíben el uso de imágenes en el culto, y en ellos las imágenes son a menudo objeto de oprobio (Is 40,18-20; 44,9-20; Jr 10,2-10). Los escritores griegos y romanos tienden a enfatizar el aniconismo como un rasgo principal del culto al dios judío.

46. Esto no es óbice para que en la Antigüedad Tardía se emplease el arte figurativo; cf. v. gr. Laham Cohen, *The Jews*, 77-80; Bermejo-Rubio, *Los judíos*, 284-289.

47. El personaje de Fineés como figura ejemplar pervivió en las tradiciones bíblicas (Jueces 20, Salmo 106, Sirácida 45) y es ofrecido como paradigma de resistencia «nacionalista» en los relatos sobre los macabeos (1 Mac 2,26.54).

ellos se le concedió una gran importancia como un marcador de identidad cultural y religiosa, probablemente a partir de sus relaciones políticas y culturales con pueblos que no practicaban la circuncisión, como babilonios y griegos.

Otro factor relevante para una delimitación conceptual del pueblo de Israel es la observancia preceptiva del sábado, una de esas prácticas de las que no es posible determinar si su origen es de época pre- o posexílica, pero que parecen haber adquirido especial importancia durante el período persa. En la Biblia se ordena el cese (*shabbat*) del trabajo el último día de la semana (Ex 20,8-11), para lo que se ofrece una doble justificación: servir de recordatorio de la liberación de Dios de la esclavitud de Egipto (Dt 5,14-15) y constituir una suerte de imitación de Dios, que según el relato mítico de la creación «en el séptimo día [...] descansó» (Gn 2,2). La costumbre de cesar el trabajo un día a la semana —recordada en diversos pasajes de la Escritura (v. g. Ex 20,8; 31,17)— sirvió como un símbolo de la alianza de Dios con el pueblo de Israel y constituyó una de las características más definitorias de los judíos en el mundo antiguo.

El carácter distintivo del pueblo de Israel se extiende a las prescripciones alimentarias, referidas a las categorías de animales susceptibles de ser consumidos sin incurrir en impureza ritual —o a los que no deben consumirse mezclados— (Dt 14,3-21). El hecho de prohibir el consumo de muchos animales define una gastronomía particular y constituyó un ulterior elemento de demarcación para el pueblo judío. La prohibición que concluye el pasaje aludido —«Al extranjero que está en tus poblaciones se lo darás, y él podrá comerlo; o véndelo a un extranjero, porque tú eres un pueblo consagrado a Yahvé, tu Dios» (Dt 14,21) evidencia en qué medida esas prescripciones definen una identidad comunitaria nítidamente distinguible de otras.

Los factores enumerados configuran una identidad del pueblo de Israel francamente peculiar y distintiva en comparación con la aplastante mayoría de los casos conocidos en el mundo antiguo. Al fin y al cabo, la mayor parte de pueblos y ciudades, así como sus aspiraciones a la soberanía, parecen haber dejado de existir como ideales cuando cesaron de subsistir como entidades políticas, lo que a todas luces no ocurrió en el caso de los judíos.

#### 4. LA DIFUSIÓN DE UNA CONCIENCIA NACIONAL

Todo apunta a que, en su origen, los textos bíblicos fueron compuestos y utilizados por un grupo limitado de personas, a saber, los círculos

de sacerdotes y escribas de Israel. Estos estamentos son los candidatos obvios para la creación de ese corpus textual, y ello por varias razones complementarias. Primera, habrían sido los grupos de población capaces de leer y escribir, y, por tanto, dotados de habilidades literarias suficientes para producir una obra de tal envergadura. Segunda, precisamente por ello sus miembros habrían tenido acceso a fuentes y tradiciones a partir de las cuales se habría podido elaborar un relato —por imaginativo que fuese— del pasado. Tercera, al pertenecer a una clase socialmente relevante en función de su control de los documentos y de la religión institucional, habrían estado entre los más perjudicados por la asimilación cultural y religiosa de la población en la sociedad neobabilonia y luego persa, y, por tanto, entre los más interesados en poner coto a los procesos de integración. Cuarta, en virtud de la influencia de la que todavía gozaban, habrían tenido la capacidad de diseminar entre sus correligionarios ciertas concepciones e ideales<sup>48</sup>.

Ahora bien, la comprensión de la génesis de los libros no basta para sostener la presencia de una conciencia de nación, pues esta exige por definición un movimiento popular, es decir, una comunidad extensa susceptible de ser movilizada. Por consiguiente, la mera existencia de unas Escrituras concebidas por una elite política y/o literaria, por mucho que estas puedan contener los lineamientos principales de una identidad, no es suficiente aún para explicar el efectivo surgimiento de una conciencia de identidad colectiva. Uno de los requisitos para la formación y la supervivencia de una comunidad nacional es la capacidad de transmitir en una población amplia los mitos, recuerdos, valores y normas que constituyen una particular identidad.

#### 4.1. *De la ideología de elite a la conciencia colectiva*

A menudo se ha pretendido que el nacionalismo no pudo desarrollarse sin la imprenta —la cual permitió diseminar información a una escala muy vasta—, y una de las objeciones de la teoría estándar a la existencia de nacionalismo en la Antigüedad es precisamente que antes de la Edad Moderna no hubo ni una alta tasa de alfabetización ni medios de comunicación de masas, por lo que la propagación eficaz de una ideología nacional no habría sido posible. De aquí la insistencia de Benedict Anderson en el «capitalismo de imprenta», que hace hincapié en la accesibilidad de las ideas a través de libros y periódicos, los cuales son no

48. Cf. Mullen, *Narrative History*, 12-13.

solo un potencial recordatorio de la existencia de una comunidad, sino que permiten, con su lectura, una suerte de ceremonial laico, celebrado y repetido cotidianamente por una colectividad de cuya existencia se es consciente<sup>49</sup>.

La idea parece *prima facie* intuitivamente plausible, tanto más cuanto que el porcentaje de población alfabetizada en las sociedades antiguas fue en efecto muy exiguo<sup>50</sup>, por lo que en ellas una amplia difusión de las ideas no parece probable<sup>51</sup>. Ahora bien, aunque obviamente la diseminación de las ideas en una colectividad amplia se habrá visto favorecida por una alfabetización generalizada, en realidad no es una condición *sine qua non* de ella: aparte de que la información pertinente no necesita ser directamente accesible a cada uno de los miembros de la comunidad —una elite geográficamente dispersa podría cumplir la función de transmisora—, se olvida que la comunicación oral, el contacto personal y la difusión de ideas en celebraciones colectivas podrían haber servido como dispositivos de transmisión de un determinado ideario.

Sin duda debe reconocerse de entrada que, a diferencia de lo que se ha afirmado a menudo, una extendida alfabetización no existió en el Israel del período persa o helenístico<sup>52</sup>, lo que habría hecho imposible que la literatura bíblica estuviese al alcance de amplias capas de la población. No obstante, el acceso a las tradiciones bíblicas pudo producirse de forma oral, en forma de recitación pública de las Escrituras. Esa lectura es aludida en la Biblia, pero no hay testimonios fiables acerca de la frecuencia y la difusión de tal práctica ni siquiera durante el período helenístico<sup>53</sup>. Sin embargo, para el período romano sí se hallan testimonios. Tanto Filón (*Vit. Mos.* II 216; *De vita contemplativa* 30-33; *Leg.* 156) como Flavio Josefo (*Ant.* XVI 43) se refieren a lecturas regulares de las Escrituras en sábado. Otros pasajes son más explícitos, como cuando Filón (*Hypothetica* 7,10-13) cuenta que Moisés ordenó asambleas cada siete días para escuchar la Ley, lo cual, a pesar del obvio anacronismo, parece representar un texto

49. Anderson, *Imagined Communities*, 34-36.

50. Harris, *Ancient Literacy*.

51. Respecto a la creación de una opinión pública se ha afirmado: «Das lässt sich für keine vormoderne Gesellschaft nachweisen, zumal sich die 'Öffentlichkeit' wegen des geringen Alphabetisierungsgrades auf kleine Minderheiten beschränkte. Für eine möglicherweise auf mündlichen Informationsaustausch basierende Öffentlichkeit wiederum sind keine Belege überliefert» (Jansen y Borggräfe, *Nation – Nationalität – Nationalismus*, 26).

52. Para un convincente análisis en este sentido, cf. Hezser, *Jewish Literacy*.

53. Por supuesto, la aserción de que las leyes eran leídas al pueblo cada siete años (Dt 31) y de que le fueron leídas no solo por Moisés, Josué y Josías, sino también más tarde por Esdras (Neh 8), es con toda seguridad legendaria.

etiológico de costumbres contemporáneas. También claro en su referencia a la lectura en voz alta de la Escritura cada sábado es el relato de Filón sobre la práctica esenia (*Omnis probus liber* 81-82; *De somniis* II 127). Igualmente, Josefo en *Contra Apión* II 175 menciona expresamente la lectura de la Ley en la asamblea. Aunque muchos de estos textos se refieren a la Diáspora, se hallan también referencias en el Nuevo Testamento a la Tierra de Israel: en Lc 4,16-30 (Jesús en la sinagoga de Nazaret), Hch 13,14-16 (Pablo invitado a hablar en la sinagoga de Antioquía de Pisidia «tras las lecturas de la Ley y los Profetas») y Hch 15,21.

Otro factor a tener en cuenta es la accesibilidad de los textos. Los rollos de Qumrán (de los cuales un 22%, unos doscientos, son manuscritos de libros bíblicos), los siete rollos bíblicos hallados en Masada, así como los encontrados en Nahal Hever y en Wadi Murabba'at, son los principales. Lo interesante es el porcentaje de supervivencia de textos, es decir, la proporción que de ellos ha pervivido en relación al número total de los que habrían existido en la Antigüedad. Algunos estudiosos han sugerido que esa proporción, para el Egipto romano, podría ser de menos de 1 a 10.000 (en un país en el que las condiciones para la supervivencia de material orgánico como papiro y pieles animales son mucho mejores de lo que lo son en casi toda Judea)<sup>54</sup>. Pero incluso si la proporción fuera menor (pongamos, de 1 a 1.000), ello sugiere la existencia de gran cantidad de manuscritos, lo que a su vez indica la probabilidad de que esos textos estuvieran difundidos, fueran leídos públicamente y escuchados por gran cantidad de personas. Dado el analfabetismo predominante, la existencia de una cantidad apreciable de manuscritos bíblicos parece indicar que fueron copiados no para uso privado, sino para ser leídos en reuniones públicas. Si bien a finales del período helenístico esa lectura pública pudo estar difundida, los testimonios son más claros a partir del período romano, tanto más cuanto que por entonces la difusión de la institución sinagoga está ya claramente atestiguada.

Ocasiones para la escucha de textos bíblicos significativos lo serían también las reuniones multitudinarias que tenían lugar en Jerusalén durante las tres principales festividades anuales, a saber, la Pascua, Shavuot (fiesta de las Semanas) y Sukkot (fiesta de los Tabernáculos). En ellas, miles —y aun decenas de miles— de peregrinos aflúan a Jerusalén, movilizadas por un sentimiento de unidad que se veía acrecentado por la celebración misma; obsérvese en especial que la Pascua conmemoraba la legendaria liberación del pueblo con respecto al dominio de Egipto. Ese

54. Cf. Hopkins, «Conquest by the Book», 133, n. 2.

sentimiento de unidad habría logrado conectar a los judíos más allá de sus divisiones sociales, geográficas, ideológicas y económicas.

Lo observado sobre la Pascua permite, además, conjeturar cómo determinados discursos —basados o no en la realidad histórica— habrían podido galvanizar las energías y voluntades de los miembros de una colectividad en torno a determinados ideales. La antropología y la sociología han mostrado cómo experiencias de opresión social, derrotas y humillaciones son —convenientemente reinterpretadas— capaces de generar tanto resentimiento como esperanza, sirviendo así de incentivos para arrebatos de nacionalismo cultural y político<sup>55</sup>. Los relatos bíblicos presentan casos paradigmáticos de tales situaciones, que —a la luz de una concepción del pueblo alimentada por un paradigma monoteísta— sirvieron de acicate para concitar o reforzar en el Israel posexílico, así como en épocas posteriores, el sentimiento de unidad nacional.

#### 4.2. *De la etnicidad a la comunidad*

Algunos enfoques han intentado establecer una diferencia entre la concepción premoderna y la moderna de nación afirmando que esta última enfatiza los elementos políticos y culturales, más allá de los étnicos: una nación puede estar constituida de individuos provenientes de muy diversas etnias. Esa diferenciación, sin embargo, no justifica dicotomías tajantes. Por un lado, hay numerosos casos modernos de nacionalismo en los que el componente étnico ha desempeñado un papel fundamental. Por otro, ya en la Antigüedad se halla el reconocimiento de la relevancia de los factores culturales. Heródoto, en el contexto de la invasión persa de 480/479 a. e. c., al hablar de una «común helenicidad [τὸ Ἑλληνικόν]», se refiere, junto al parentesco étnico, a la lengua, los santuarios y los sacrificios en común, y a «nuestras costumbres, alimentadas por una formación común» (VIII 144). Estos factores aparecen asimismo en un texto de Isócrates (*Panegyricus* 50) en el que se sostiene que «el nombre de los griegos [τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα] no corresponde tanto a una afiliación étnica (γένος) cuanto a una disposición [διάνοια], y continúa: «De hecho, quienes son llamados «helenos» son aquellos que comparten nuestra cultura [παιδείσεις] más que una herencia biológica común [κοινή φύσις]». La

55. Schivelbusch, *The Culture of Defeat*, *passim*. La Alemania de entreguerras es un caso particularmente claro. Por otra parte, un motivo central en el surgimiento de varios movimientos nacionalistas en el siglo XIX fue la lucha de liberación contra el enemigo extranjero ocupante, como ocurrió en Grecia, Italia o Polonia.

helenicidad parece ser una cuestión de aculturación más bien que de destino o de nacimiento.

Esta constatación resulta instructiva, pues cabe discernir también una trayectoria en la que la identidad judía parece verse ampliada desde la noción de un parentesco étnico al de una cultura compartida. Un momento de inflexión hacia una concepción más dinámica de la identidad se produjo a partir de finales del siglo II a. e. c., cuando la expansión efectuada por los asmoneos incorporó al Estado judío a los pueblos vecinos de idumeos e itureos a cambio del sometimiento al rito de la circuncisión y a la observancia de las leyes judías. Esta incorporación comportó una limitación del papel desempeñado por el factor étnico-geográfico en la definición de la identidad judía, que fue suplementada con connotaciones culturales y religiosas<sup>56</sup>.

Mientras que hasta entonces la pertenencia a la etnia había sido crucial, ahora la inclusión en la comunidad religiosa mediante conversión fue cada vez más determinante. La evolución semántica del término *Yebudí* está atestiguada en el libro de Ester, donde —a diferencia de lo que sucedía en época preexílica— el término no se refiere solo a alguien procedente de la tribu de Judá o a un residente en Judea, sino que se convierte en un nombre colectivo para todo israelita, es decir, para todo miembro de un grupo unido por una red de creencias, leyes y costumbres<sup>57</sup>: en ese libro se afirma que hay personas que solicitan unirse al pueblo sin ser descendientes de Judá ni habitantes de la provincia de Judea<sup>58</sup>. Ciertamente, la creencia en lazos de sangre compartidos continuó siendo importante para la identidad judía, pero ya no fue el único elemento.

##### 5. LA REVUELTA DE LOS MACABEOS COMO CATALIZADOR DEL NACIONALISMO JUDÍO

Se ha observado ya que una característica de las comunidades humanas susceptibles de ser consideradas naciones es la capacidad de movilizarse en torno a una actividad civil y/o militar dirigida a la independencia

56. Cf. Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, 109-139.

57. Cf. Bar Asher, «Il y avait à Suse un homme juif».

58. Los límites de este proceso son, sin embargo, perceptibles en la polémica bíblica y extrabíblica contra otras poblaciones emparentadas, como samaritanos y edomitas. Sobre este último caso, cf. Tebes, «Memories of Humiliation». El caso de los samaritanos resulta interesante porque muestra la sofisticación del nacionalismo judío, capaz de acabar excluyendo de su autodefinition a una comunidad que tenía virtualmente el mismo componente étnico, cultural y religioso (por no mencionar que la escritura samaritana es la evolución directa de la paleohebraica).

política. Una movilización de este signo no tuvo lugar bajo la égida de los imperios babilonio y persa, durante el primer período de dominio helenístico ni bajo los partos en la Diáspora oriental. Entre las razones que explican la ausencia de una resistencia significativa y la prevalencia de estrategias de adaptación se hallan la férrea potencia militar de estos imperios y su relativo respeto de las prácticas religiosas judías. Los procesos adaptativos, contrarios a las actitudes de confrontación, permitieron a los judíos convivir durante largo tiempo de modo pacífico bajo regímenes a menudo politeístas, ofreciendo para ello suficientes racionalizaciones, incluyendo la idea de que los pecados del pueblo habían conducido a la aprobación divina del dominio extranjero<sup>59</sup>. Las actitudes de acomodación proseguirían de hecho también con posterioridad, en el período rabínico, tal como recoge el célebre *dictum* arameo *dina de malkutá dina* («la ley del reino [extranjero] es la ley»)<sup>60</sup>.

Sin embargo, algunos aspectos de la concepción bíblica —como las nociones de «tierra prometida» y de «guerra santa»— no habrían dejado de fomentar las ansias de independencia de ciertos grupos, así como de proporcionarles una base ideológica. Tales anhelos encontraron terreno abonado en el progresivo debilitamiento del poder seléucida a partir de comienzos del siglo II a. e. c., debido en gran parte a la expansión de la influencia de Roma, pero también a la amenaza que el dominio parto suponía para el Imperio seléucida. El aumento de la presión fiscal y la adopción, por parte de Antíoco IV Epífanes, de ciertas medidas restrictivas ante conflictos internos surgidos en Jerusalén, fueron hechos interpretados en ciertos sectores como un ataque al núcleo esencial de la religión judía, lo cual sirvió como detonante para que el clan de los macabeos enarbolase la bandera de la resistencia en nombre de la defensa de las leyes patrias. De hecho, parecen haber concitado el apoyo popular gracias a una eficaz retórica nacionalista y tradicionalista. Aprovechando que Antíoco IV se hallaba combatiendo a los partos, en el 164 Judas Macabeo logró tomar el control de Jerusalén y efectuó una nueva consagración del Templo, hazaña que sería luego conmemorada en la festividad de *Hanukká*. A partir de entonces, los macabeos aprovecharon los problemas externos y los conflictos internos de los seléucidas para afianzar su poder; de hecho, la muerte de Antíoco IV también en el 164 puede

59. Algunas de estas racionalizaciones toman en cuenta la falta de resistencia durante la cautividad en Babilonia y las advertencias del profeta Jeremías; cf. Josefo, *B. J.* V 389-392, así como la conveniencia de pagar tributo como en el pasado, lo que asegura el mantenimiento de las leyes sagradas (*B. J.* V 405-406).

60. *Talmud de Babilonia, Baba B.* 54b.

considerarse el comienzo del fin de la dinastía, pues el siglo siguiente se caracterizó por guerras civiles casi constantes entre sus miembros, y, por tanto, por un constante declive de su reinado.

A pesar de que la historiografía más reciente ha redimensionado críticamente el sentido y el alcance de la revuelta macabea y del carácter de la dinastía asmonea<sup>61</sup>, son los vencedores quienes acostumbran a escribir la historia. La imagen transmitida por los libros 1-2 Macabeos (y en gran parte por Josefo) de los líderes de la revuelta es la de unos heroicos luchadores que expusieron sus vidas por la libertad de Israel y por la fidelidad a sus firmes creencias religiosas<sup>62</sup>. Esta memoria exaltadora de los macabeos pudo afianzarse más fácilmente gracias a los éxitos políticos logrados por los asmoneos, que consolidaron una amplia expansión territorial y llegaron a hacer de su reino un dominio autónomo que incorporó a idumeos y galileos a la comunidad de Israel. Tanto es así, que este período vio la creación del primer Estado judío independiente desde la época del cautiverio babilónico en el siglo VI a. e. c.

No es por tanto de extrañar que, a partir de entonces, la gesta de los macabeos se convirtiese en un paradigma de autoafirmación nacional y en un punto de referencia para quienes anhelaron la autonomía, tanto más cuanto que su carácter victorioso fue considerado prueba de que la divinidad había bendecido la resistencia a los seléucidas. Si bien las expresiones de nacionalismo remitieron bajo los asmoneos —cuando el pueblo judío gozó de autonomía y la vida conforme a la Torá no se vio amenazada—, volvieron a producirse cuando la independencia se perdió al conquistar Pompeyo Palestina y emerger la dinastía herodiana, de origen idumeo y que estuvo al servicio de Roma<sup>63</sup>. El hecho de que la memoria y la popularidad de los macabeos persistiesen no solo mientras duró la dinastía asmonea —hasta mediados del s. I a. e. c.— sino también más allá contribuyó a que el pueblo judío, aun viviendo bajo las alas del águila romana, pudiese recordar sus gloriosas victorias sobre los seléucidas y aguardar con esperanza un futuro de redención.

Dado que el amor por la libertad y el celo por la Ley habían procurado en el pasado la ayuda divina ante el imponente poder griego, los

61. Para una síntesis de los nuevos enfoques, que cuestionan el texto bíblico, cf. Bermejo-Rubio, *Los judíos*, 83-90.

62. Cf. Josefo, *Ant.* XII 271.

63. Es precisamente en contra de la campaña de eliminación de los últimos asmoneos bajo Herodes (*ca.* 37-30 a. e. c.) cuando parece haberse compuesto el Salmo de Salomón 17, que contiene la noción de un mesías davídico de rasgos guerreros que aplastará a sus enemigos, tanto judíos como paganos (a saber, Herodes y sus aliados romanos); cf. Atkinson 1999.

nacionalistas judíos podían confiar en que el celo por la Ley les otorgaría la victoria incluso sobre un enemigo tan formidable como Roma. A ello habría que añadir el aliento que habrían infundido los ejemplos bíblicos de victorias inesperadas de piadosos judíos contra enemigos muy superiores en número, así como quizás también las probables noticias sobre una derrota tan sonada como la sufrida por las legiones romanas en Teutoburgo en el 9 e. c.

Las conexiones entre la resistencia nacional contra Roma y la tradición de independencia nacional estimulada por los éxitos de los macabeos fueron oscurecidas por Josefo, quien atribuyó la revuelta contra Roma de los años 66-74 únicamente a un movimiento surgido tras el destierro de Arquelao y llamó a los patriotas judíos *λησταί* (el equivalente del latín *latrones*). Que Josefo lo hiciera así es comprensible, entre otras razones, porque admitir la existencia de una relación entre los dos períodos de nacionalismo judío habría dificultado su intento de persuadir a sus lectores romanos de que la revuelta no fue una genuina expresión de las concepciones judías, además de que habría equivalido a conceder que sus adversarios habían sido los herederos espirituales de los macabeos. Además, el diverso resultado de ambos movimientos habría persuadido a Josefo del distinto carácter de ambas. Sin embargo, esa conexión existió, y es visible tanto en las semejanzas estructurales entre ambos períodos cuanto en los testimonios de que el ejemplo de los macabeos siguió siendo influyente en el siglo I e. c.<sup>64</sup>. Entre estos últimos cabe destacar no solo la propia existencia de los libros de los Macabeos, sino también el elogioso juicio de Josefo en *Antiquitates Judaicae*<sup>65</sup>, el hecho de que varias festividades celebradas anualmente por los judíos en ese período —como *Hanukká* (un ciclo festivo que se extiende a lo largo de ocho días y que conmemora la rededicación del Templo de Jerusalén en el 164 a. e. c.) y el Día de Nicanor (en el que se recordaba una importante victoria frente al general griego de ese nombre)<sup>66</sup>— recordasen importantes acontecimientos de época macabea, así como que el escrito *Megillat*

64. Para un análisis detallado de estos aspectos, que demuestran que los paradigmas históricos más próximos para los nacionalistas judíos antirromanos del s. I e. c. fueron los macabeos, cf. Farmer, *Maccabees*, pp. 47-158.

65. Judas es recordado como «un hombre valiente y un gran guerrero» que «dejó el mayor y más glorioso de los recuerdos: el haber liberado su nación y haberla rescatado de la esclavitud a manos de los macedonios» (*Ant.* XII 233-234). Si tal fue el juicio de Josefo sobre los macabeos, *a fortiori* lo habría sido el de quienes buscaban liberar a Israel del dominio romano.

66. Esta festividad, más tarde caída en desuso, se celebraba aún en el siglo I e. c., según Josefo (*Ant.* XII 412).

*Taanit*, probablemente de la segunda mitad del s. I y que refiere treinta y cinco acontecimientos jubilosos acontecidos a los judíos, contenga numerosos ejemplos de victorias relativas a ese mismo período; de hecho, resulta plausible que el núcleo de la obra se remonte a los años previos a la primera guerra contra Roma, y surgiese en círculos nacionalistas con la intención de enardecer al pueblo en su lucha a través del recuerdo de los éxitos asmoneos<sup>67</sup>. Tanto en su calidad de piadosos observantes de la Ley como en la de líderes militares los macabeos sirvieron como perfectos modelos para los nacionalistas judíos del período romano<sup>68</sup>.

Las cristalizaciones más perceptibles de los movimientos encaminados a una restauración de la soberanía territorial fueron las guerras contra Roma de los siglos I y II e. c. No obstante, el fenómeno se detecta ya con anterioridad. Cuando en el año 6 e. c. Augusto depuso a Arquelao como etnarca de Judea y Perea surgió la corriente de resistencia a la dominación romana que Josefo denominó «Cuarta Filosofía»<sup>69</sup>, la cual se opuso al censo de Quirinio como indispensable preludeo al cobro del tributo por parte de Roma, proclamó la necesidad de no tolerar como señor a nadie aparte de Dios e hizo gala de un extremado «amor por la libertad (τοῦ ἔλευθέρου ἔρως)»<sup>70</sup>. En nombre de una concepción teocrática radical, sus dirigentes —Judas el Galileo y un fariseo de nombre Sadoc— reivindicaron la idiosincrasia del pueblo de Israel y buscaron restaurar su autonomía:

Dijeron que el censo no comportaba otra cosa más que una evidente esclavitud e hicieron un llamamiento a la nación (παρακαλοῦντες τὸ ἔθνος) a obtener su libertad (ἐλευθερία), puesto que, según decían, si el éxito les acompañaba, los judíos habrían puesto el fundamento de su prosperidad; y si, por el contrario, fracasaban en su empeño de conseguir el bien inherente a ella, al menos se granjearían honor y fama (τιμὴν καὶ κλέος) por la grandeza de su ánimo<sup>71</sup>.

La terminología empleada en este pasaje denota a las claras el carácter nacionalista, inspirado tanto política como religiosamente, del ideario de

67. Cf. Zeitlin, «Megillat Taanit», 74; Noam, «Megillat Taanit», 349-350.

68. La brevedad impide aquí explayarse sobre el espíritu nacionalista de algunos textos de Qumrán, pero la descripción de la batalla escatológica contra los Kittim (romanos) en la *Regla de la Guerra* (1QM) «breathes a militant spirit that would have satisfied the Maccabees and Zealots» (Burrows, *Dead Sea Scrolls*, 292).

69. A. J. XVIII 9 (τετάρτη φιλοσοφία); A. J. XVIII 23 (τετάρτη τῶν φιλοσοφιῶν).

70. A. J. XVIII 23. Si bien todo indica que la dinámica principal de este nacionalismo estuvo radicada en la piedad judía y que su motivación fue teológica, no se puede excluir que hubiese un nacionalismo con cierta impronta secular, inspirada más bien por intereses económicos y sociopolíticos. Cf. Schwartz, «Zeloten», 161-165.

71. A. J. XVIII 4-5.

la «Cuarta Filosofía»<sup>72</sup>. Además, la continuidad genealógica e ideológica, sugerida por diversos pasajes de Josefo, entre esa corriente y los resistentes de la primera guerra (66-74), sugieren que una conciencia nacional judía existió ya antes de que se manifestara de forma inequívoca en los graves conflictos bélicos que tan preñados de consecuencias dramáticas estuvieron para el porvenir del judaísmo<sup>73</sup>.

## 6. CONCLUSIONES Y REFLEXIONES ULTERIORES

A pesar de los evidentes peligros que comporta postular un «nacionalismo retrospectivo» —la interpretación de épocas pasadas a la luz de conceptos e inquietudes posteriores— y de que los defensores del paradigma modernista tienen razón en señalar ciertas diferencias entre el tipo de nación que se halla en el mundo moderno y las identidades colectivas anteriores, no parece justificado efectuar una disyunción tajante entre estos fenómenos. De hecho, supone una simplificación distorsionadora hablar de forma monolítica de una «era premoderna» sin atender a los diferentes patrones y estadios de identidades colectivas ofrecidos por el registro histórico.

Una vez que se acepta una definición de «nacionalismo» que no restringe de forma apriorística el fenómeno a la época moderna, no parece haber razones serias para negar su existencia en el judaísmo antiguo<sup>74</sup>. Con independencia de si el Israel que dibujan las historias bíblicas fue parcial o totalmente inventado, lo cierto es que la idea de esa nación persistió y galvanizó una identidad judía que en varios momentos logró concitar las energías de una parte considerable del pueblo y dirigir sus aspiraciones hacia la autonomía política. A diferencia de otros pueblos vecinos que desaparecieron, muchos judíos se vieron como una comunidad diferenciada y capaz de desafiar la realidad establecida en su esperanza de independizarse del dominio de poderosos Imperios. Es posible

72. Así lo han reconocido numerosos estudiosos. Mary Smallwood habla de un «nationalist party» (*The Jews*, 153).

73. Sobre la pervivencia de los ideales de la «Cuarta Filosofía» en época del prefecto Poncio Pilato (ca. 26-36), cf. Bermejo-Rubio, *La invención de Jesús de Nazaret*, 170-171 y 330-332.

74. «Only if we insist that nationalism must be modern by definition, indeed, can we reasonably deny that the self-understanding of biblical Israel fits quite well into most modern understandings of a «nation», or that the biblical aspirations, later manifested in Jewish political movements of the Hellenistic and Roman periods, seem «nationalistic» (Weeks, «Biblical Literature», 157).

por tanto hablar de nacionalismo, sin incurrir en anacronismos, al referirnos a la sociedad judía de época tardohelenística y romana<sup>75</sup>.

Para expresarnos en la terminología corriente en las teorías sobre el nacionalismo, la posición aquí adoptada no se corresponde *stricto sensu* ni con la del constructivismo modernista ni con la del perennialismo. Nuestro enfoque es crítico con el primero en la medida en que afirma la existencia de un nacionalismo judío en ciertos períodos de la Antigüedad, algunas de cuyas ideas se reencuentran en ideologías contemporáneas del pasado de Israel. Sin embargo, comparte con el constructivismo la idea de que ya en la Antigüedad tuvo lugar la fabricación de mitos de origen sin apenas relación con la realidad histórica, así como el papel atribuido a las elites en ese proceso de creación de ficciones útiles<sup>76</sup>.

Repárese, además, en que no he mantenido la existencia de nacionalismo genéricamente en el período del Segundo Templo. Dado que la fecha de composición de los libros que más tarde pasarían a integrar la Biblia hebrea es discutida, y que durante un tiempo los ideales que en ellos se enarbolaron parecen haberse circunscrito a una minoría —un estamento de dirigentes, sacerdotes y escribas—, más que ser patrimonio común de la corriente dominante de la sociedad<sup>77</sup>, opto por sostener que el nacionalismo judío es un fenómeno que existió con seguridad hacia el final del período helenístico y en época altoimperial<sup>78</sup>. Es entonces cuando los textos bíblicos se convirtieron en el fundamento comúnmente aceptado de la identidad colectiva y de las creencias religiosas del pueblo, y cuando fueron usados para articular una ideología nacionalista de resistencia a los Imperios seléucida y romano.

75. Cabría defender la aplicabilidad del concepto de nacionalismo a otros casos del mundo antiguo (véase, por ejemplo, Roshwald, *The Endurance*, 22-30, en relación a Grecia). De todos modos, este sería solo un argumento supererogatorio, pues el contraejemplo que hemos aducido basta para desvelar como injustificadamente dogmática una tesis central del paradigma modernista.

76. Sobre el papel de las elites según el constructivismo, cf. v. gr. Weitzman, *The Origin of the Jews*, 259-267.

77. Téngase en cuenta que quienes encabezaron los movimientos nacionalistas en la Europa central y oriental así como en el Medio Oriente en los últimos dos siglos han sido también, a menudo, las elites.

78. Sobre la historia de Jesús de Nazaret en el marco de la resistencia nacionalista antirromana, cf. Bermejo-Rubio, «Was Pontius Pilate a Single-Handed Prefect?»; *Id.*, *La invención de Jesús de Nazaret*, 141-335.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- Aberbach, David. *Jewish Cultural Nationalism. Origins and Influences*. London & New York: Routledge, 2008.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. London: Verso, 1983.
- Atkinson, Kenneth. «On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light from Psalm of Solomon 17». *Journal of Biblical Literature* 118 (1999): 435-460.
- Bar Asher, Moshé. «Il y avait à Suse un homme juif». *Revue des Études Juives* 161 (2002): 227-231.
- Bermejo-Rubio, Fernando. «Was Pontius Pilate a Single-Handed Prefect? Roman Intelligence Sources as a Missing Link in the Gospels' Story». *Klio* 101 (2019): 505-542.
- Bermejo-Rubio, Fernando. *Los judíos en la Antigüedad. Del exilio en Babilonia a la irrupción del islam*. Madrid: Síntesis, 2020.
- Bermejo-Rubio, Fernando. *La invención de Jesús de Nazaret. Historia, ficción, historiografía*. Madrid: Siglo XXI, 2021<sup>4</sup>.
- Breuilly, John (ed.). *The Oxford Handbook of the History of Nationalism*. Oxford: OUP, 2013.
- Burrows, Millar. *The Dead Sea Scrolls*. New York: The Viking Press, 1955.
- Cohen, Shaye J. D. *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Cotton, Hannah. «The Languages of the Legal and Administrative Documents from the Judaean Desert». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 125 (1999): 219-231.
- Davies, Philip R. *In Search of Ancient Israel*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- Deutsch, Karl W. *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*. New York: The Technology Press of the Massachusetts Institute of Technology and John Wiley & Sons, Inc., 1953.
- Farmer, William R. *Maccabees, Zealots, and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Graeco-Roman Period*. New York: Columbia University Press, 1956.
- Finkelstein, Israel y N. A. Silberman. *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. New York: Free Press, 2001 (trad. cast. *La Biblia desenterrada*. Madrid: Siglo XXI, 2003).
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell, 1983.
- Goodblatt, David. *Elements of Ancient Jewish Nationalism*. Cambridge: CUP, 2006.

- Goodman, Martin. *The Ruling Class of Judaea. The Origins of the Jewish Revolt Against Rome A D. 66-70*. Cambridge: CUP, 1987.
- Grosby, Steven. *Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern*. Winona Lake (Ind.): Eisenbrauns, 2002.
- Grosby, Steven. *Nationalism. A Very Short Introduction*. Oxford: OUP, 2005.
- Gruen, Erich S. *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Harris, William V. *Ancient Literacy*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1989.
- Hastings, Adrian. *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion, and Nationalism*. Cambridge: CUP, 2012.
- Hezser, Caroline. *Jewish Literacy in Roman Palestine*. Tübingen: Mohr, 2001.
- Hirschi, Caspar. *The Origins of Nationalism. An Alternative History from Ancient Rome to Early Modern Germany*. Cambridge: CUP, 2012.
- Hobsbawm, Eric. «Introduction: Inventing Traditions». En *The Invention of Tradition*, editado por Eric Hobsbawm y Terence O. Ranger, 1-14. Cambridge: CUP, 1983.
- Hobsbawm, Eric. *Nations and Nationalism since 1780*. London: Canto, 1991.
- Hogan, Patrick Colm. *Understanding Nationalism. On Narrative, Cognitive Science, and Identity*. Columbus: The Ohio State University Press, 2009.
- Hopkins, Keith. «Conquest by the Book». En *Literacy in the Roman World*, editado por J. H. Humphrey, 133-158. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1991.
- Hornblower, Simon y A. Spawforth (eds.). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: OUP, 1996.
- Horsley, Richard A. «Power Vacuum and Power Struggle in 66-7 CE». En *The First Jewish Revolt, Archaeology, History, and Ideology*, editado por Andrea M. Berlin y J. Andrew Overman, 87-109. New York: Routledge, 2002.
- Hutchinson, John. *Nationalism & War*. Oxford: OUP, 2017.
- In der Smitten, Wilhelm. *Gotes Herrschaft und Gemeinde. Beobachtungen an Frühformen eines jüdischen Nationalismus in der Spätzeit des Alten Testaments*. Bern: Herbert Lang, 1974.
- Jansen, Christian y Henning Borggräfe. *Nation – Nationalität – Nationalismus*. Frankfurt: Campus Verlag, 2007.
- Juergensmeyer, Mark. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1993.

- Kohn, Hans. *Nationalism. Its Meaning and History*. Malabar: R. E. Krieger, 1965.
- Laham Cohen, Rodrigo. *The Jews in Late Antiquity*. Leeds: Arc Humanities Press, 2018.
- Mendels, Doron. *The Rise and Fall of Jewish Nationalism. Jewish and Christian Ethnicity in Ancient Palestine*. New York: Doubleday, 1992.
- Mendenhall, George E. *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.
- Millar, Fergus. «Empire, Community and Culture in the Roman Near East: Greeks, Syrians, Jews and Arabs». *Journal of Jewish Studies* 38 (1987): 143-164.
- Mullen, E. Theodore. *Narrative History and Ethnic Boundaries. The Deuteronomistic Historian and the Creation of Israelite National Identity*. Atlanta: Scholars Press, 1993.
- Mullen, E. Theodore. *Ethnic Myths and Pentateuchal Foundations: A New Approach to the Formation of the Pentateuch*. Atlanta: Scholars Press, 1997.
- Noam, Vered. «Megillat Taanit: The Scroll of Fasting». En *The Literature of the Sages. Second Part*, editado por Shmuel Safrai et al., 339-362. Assen: Van Gorcum, 2006.
- Roshwald, Aviel. *The Endurance of Nationalism. Ancient Roots and Modern Dilemmas*. Cambridge: CUP, 2006.
- Schivelbusch, Wolfgang. *The Culture of Defeat: On National Trauma, Mourning, and Recovery*. New York: Metropolitan Books, 2003.
- Schwartz, Daniel R. «Zeloten, Martin Hengels *Die Zeloten* und Dichotomie im antiken Judentum». En *Martin Hengels «Zeloten». Ihre Bedeutung im Licht von fünfzig Jahren Forschungsgeschichte*, editado por Herman Lichtenberger, 135-167. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Schwartz, Seth. «Language, Power and Identity in Ancient Palestine». *Past & Present* 148 (1995): 3-47.
- Smallwood, Mary. *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*. Leiden: Brill, 1976.
- Smith, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell, 1986.
- Smith, Anthony D. *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nation and Nationalism*. London/New York: Routledge, 2003<sup>2</sup>.
- Smith, Anthony D. *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. Oxford: OUP, 2003.
- Smith, Anthony D. *Nationalism. Theory, Ideology, History*. Cambridge: Polity Press, 2010<sup>2</sup>.

- Tebes, Juan Manuel. «Memories of Humiliation, Cultures of Resentment towards Edom and the Formation of Ancient Jewish National Identity», *Nations and Nationalism* 25 (2019): 124-145.
- Van Henten, Jan W. «The Ancestral Language of the Jews in 2 Maccabees». En *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*, editado por William Horbury, 53-68. Edinburgh: T&T Clark, 1999.
- Weeks, Stuart D. E. «Biblical Literature and the Emergence of Ancient Jewish Nationalism». *Biblical Interpretation* 10 (2002): 144-160.
- Weitzman, Steven. *The Origin of the Jews. The Quest for Roots in a Rootless Age*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2017.
- Zeitlin, Solomon. «Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods». *Jewish Quarterly Review* 9 (1918): 71-102.