
MITO, RITO, TEXTO, CANON, INTERTEXTUALIDAD

La religión de Israel es una religión *histórica*. La mitad de los textos de la Biblia hebrea cuenta la historia desde sus orígenes hasta 100 años después del retorno del exilio babilónico (siglo V a.C.). La narración de la historia comienza en el Pentateuco.

Más tarde, en los textos de los profetas encontramos una concepción histórica como “teología de la historia”: la historia es un proceso que se despliega desde un inicio; la historia de Israel y las historias nacionales se presentan como única historia de la humanidad; la historia hay que considerarla desde el punto de vista moral, solo así tiene un sentido; el desarrollo histórico conduce a la humanidad a un “futuro” mejor.

MITO E HISTORIA

«Llamamos “mito” a las historias fundacionales. Este término generalmente se emplea en contraste con “historia” y esta comparación conecta dos oposiciones: ficción (mito) contra realidad (historia) y interés valorativo (mito) contra objetividad desinteresada (historia). Ambos pares de términos hace tiempo que se están quedando obsoletos.

Textos en los que se presenta un pasado aséptico sin un toque de fantasía reconstructiva y sin ningún interés valorativo no se encuentran en la Antigüedad y no son interesantes para el estudio.

El pasado, que se solidifica e internaliza en una historia fundacional, es un mito, ya sea ficticio o fáctico.

El ejemplo clásico de transformación de la historia en mito y de la experiencia en la memoria lo proporciona la tradición del Éxodo bíblico. [...]

El mito es una historia que se cuenta para orientarse sobre uno mismo y el mundo, una verdad de orden superior que no solo es verdadera, sino que también tiene pretensiones normativas y poder formativo. [...]

El hecho de que el Éxodo bíblico y la conquista de la tierra prometida formen la historia fundacional del antiguo Israel no los convierte todavía en mitos en el sentido de los sucesos recurrentes del mundo de los dioses de los que habla Eliade.

Donde las culturas vecinas se basan en mitos cósmicos, Israel utiliza un mito histórico y con ello internaliza su histórico devenir; y como dice tan acertadamente Lévi-Strauss: “convertirlo en el motor de su desarrollo”.

El mito es el pasado condensado en una historia fundacional. Los recuerdos "calientes" no son solo un instrumento de orientación cronológica y control, sino que la referencia al pasado proporciona elementos para formar la imagen de uno mismo, crea una base para la esperanza y propone metas de acción.

A esto llamamos "mito".» [Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Verlag C. H. Beck: 1992, pp. 75-76 y 78]

LA IDEA DE LA HISTORIA EN LA GRECIA ANTIGUA

Tucídides no presenta los hechos históricos dentro de un contexto humano que trascienda del tiempo del historiador y de su ámbito geográfico. Los historiadores griegos (Heródoto, Tucídides, Polibio, Tito Livio, Tácito) evitan remontarse a los orígenes, reales o ficticios, de los sucesos, pues la idea de una unidad de la historia humana válida para los diversos pueblos les es extraña. Desconocen el curso progresivo del tiempo, carecen de una idea de la igualdad perfecta entre los hombres y de un destino social común de la humanidad en el curso temporal.

La historia humana es asimilada a la historia del mundo natural, su despliegue temporal posee una estructura circular; la libertad del hombre singular es absorbida por lo inexorable del acontecer cósmico, que se refleja en los períodos cíclicos de las civilizaciones, la vivencia cósmica de la circularidad (kyklos) y del fatal destino (*eimarméne*) que ella arrastra.

El movimiento circular acontece con necesidad: es la imagen de la necesidad (*ananké*). El movimiento circular excluye un comienzo y un fin absolutos. A lo sumo, el comienzo es relativo, pues volverá a ser comienzo en el próximo ciclo. En el comienzo del ciclo se encuentra la cuna del mundo. Los escritores griegos y latinos creyeron que la humanidad empieza con la perfección, progresivamente se va degenerando hasta que, una vez llegada a su total decadencia, comienza el nuevo ciclo. Todo pronóstico es pesimista: a la edad de oro le sigue una edad de plata y la siguiente es aún peor.

El retorno cíclico está regido por la *Moirá*, ley necesaria. El antiguo se ocupa del pasado, pues, si todo retorna, se puede predecir el porvenir mirando a lo que sucedió. Esto hace que el historiador sea algo así como un profeta al revés. El mundo cambiante de la naturaleza y de la historia tiene su explicación no en sí mismo, sino en el mundo inmutable de las ideas y leyes inteligibles.

Para Aristóteles el universo es circular y concéntrico: su centro está en la tierra y está rodeado de esferas (unas incorruptibles o inmateriales o estrellas, y otras corruptibles como la tierra). Pero el universo está regido por un único tiempo: el tiempo real cosmológico, único, objetivo, uniforme, común a todos los movimientos que se dan por debajo de él.

El griego vivió dentro del esquema del ciclo de las cosas terrenas, del esquema de recurrencias fatales que las sociedades humanas no pueden eludir. El griego carecía de lo que hoy solemos llamar "sentido histórico".

«El conocimiento analítico de esta nación genial se concentró sobre todo en su propia cultura, que declinaba tan rápidamente. El brotar, florecer y marchitar, a la manera de las plantas, el cambio rápido de sus constituciones, la decadencia acelerada de su gran arte, el trabajo inútil para asegurar duración a la pequeña *pólis*, he aquí la oscura sombra que acompaña a la magnífica y radiante marcha de la existencia griega. Consecuencia necesaria es ese sentimiento pesimista de la inutilidad de la existencia humana que brota de continuo en este pueblo de vida tan bella y luminosa.» [Dilthey, Wilhelm: *El mundo histórico*. México: FCE, 1944, p. 347 y 350]

«Mientras Platón incluye la ética en la esfera del conocimiento, a los profetas les es extraño el dominio de la ciencia. Del conjunto de la naturaleza sólo les interesa la naturaleza del hombre.» [Hermann Cohen]

LA CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA EN EL ANTIGUO ISRAEL

Los antiguos griegos no tuvieron una concepción cabal de la historia. El antiguo Israel fue el primer pueblo en tener una idea clara de la historia: no como presentación del pasado, sino como visión del futuro. En los primeros textos de la Biblia ya se presenta la historia como un desarrollo desde la creación del mundo. Más tarde, los profetas aportarán una concepción de la historia como la articulación de un ininterrumpido proceso de lo pretérito, lo actual y lo venidero.

Los hechos se narran desde la perspectiva de una filosofía de la historia: explicación, indicación del sentido de lo pretérito y de lo actual, visión de las perspectivas de la vida de la humanidad en el futuro. Ya señalaba Ernesto Renán en 1860 que la filosofía de la historia había sido una exclusiva creación del antiguo Israel.

La religión de los hebreos era histórica, su concepción de la historia era inseparable de su fe religiosa: del continuo recuerdo del pasado nace la confianza y la esperanza en el futuro. Los profetas se esforzaron en mantener vivo en el pueblo el pasado como promesa de futuro, esto explica que el pueblo hebreo haya sobrevivido a las continuas conquistas de los asirios, babilonios, persas, macedonios y romanos.

La vigencia de la promesa de Dios a los "descendientes de Abraham" dependía de que estos cumplieran unas "expectativas divinas". En la tradición se presentaba el pacto entre Yahweh y Moisés en el monte Sinaí como la renovación del "pacto" entre Dios y Abraham. Otro conjunto de recuerdos del pasado se refería a la esclavitud en Egipto y a la liberación de esta esclavitud.

En el Pentateuco abundan expresiones que revelan un consciente esfuerzo por mantener viva la memoria de tales experiencias. Numerosos versículos enuncian deberes del presente en función de vivencias colectivas del pasado. En la literatura histórica de la Biblia hebrea los relatos contienen, a la vez, una interpretación de los acontecimientos, la indicación de un sentido.

Según algunos autores, en el Pentateuco y en el resto de la literatura anterior al profetismo clásico, aparecen descritas dos épocas diferentes. La primera

trata de una historia única del género humano, en la que todos creían en el único Dios. En la segunda época apareció la idolatría; los grupos humanos se dispersaron por la diversidad de los idiomas y de las creencias.

Con la revelación de Yahweh al pueblo de Israel, la historia se centra en este pueblo, que Yahweh declara ahora como "pueblo elegido" y con el que hace un pacto de protección. La historia, entonces, se dividió en dos partes: la historia de Israel y la historia de los pueblos idólatras; la historia de un pueblo que conoce y reconoce al único Dios y los que no lo conocen o lo ignoran.

LA CONCEPCIÓN DEL TIEMPO EN GRECIA E ISRAEL

«Las concepciones míticas del *Génesis* sobre la creación se vieron superadas por la ciencia moderna a partir de Galileo. El hombre ilustrado y moderno es ya incapaz de concebir la tierra como una superficie circular plana, que divide la esfera cósmica en dos hemisferios: arriba los arcos de los siete, o diez, cielos, y abajo otros tantos de los abismos. Ha hecho suya, por el contrario, la idea bíblica del tiempo, que, convenientemente secularizada, dio origen a las modernas filosofías de la historia y a las ideologías del "progreso".

La distinción entre una concepción lineal y otra cíclica de la historia quedó erigida en una de las claves para entender las peculiaridades que diferenciaban la cultura hebrea de la griega y la religión bíblica de las religiones del antiguo Oriente. De modo que todavía se acostumbra a decir que para los griegos la historia era un "eterno retorno", a saber, un movimiento en círculo en el que no cabe fijar un punto de partida –una creación– ni un punto final –la consumación apocalíptica–.

A los hebreos y a la Biblia se atribuye, sin embargo, una concepción lineal de la historia, que evolucionaba a través de períodos históricos más o menos calamitosos, en la esperanza, o en la certeza, de un final feliz. A la idea hebrea del devenir como una *anástasis*, una elevación o resurrección incesantes, parece que se opone la griega del devenir como un envejecimiento o degradación (*katagénesis*, Hesíodo).

Tampoco ha sido menos frecuente contraponer el Dios bíblico de la historia a los dioses de las religiones de los pueblos vecinos de Israel, dioses de la naturaleza sujetos a fuerzas cósmicas, cíclicas y ciegas. Pero para comprender cabalmente el mundo de la Biblia es preciso recuperar el sentido del tiempo cíclico y el sentido simbólico del espacio; el de la correspondencia entre el tiempo del reloj y el del *kairos* de cada momento, así como el del *illud tempus* y el que correlaciona el espacio mensurable y el *mundus imaginalis*, entre la realidad y su modelo ideal, a la vez arquetípico y escatológico.

Es cierto que, en el pensamiento platónico, así como en el indio, tiene plena cabida esta concepción de un tiempo cíclico y recurrente, pero no era ella, sin embargo, la única idea del tiempo existente en Grecia. Hesíodo conocía también la de una historia lineal, aunque despreocupada del sentido de su futuro. [...]

Tanto la Biblia como el mundo circundante cananeo y mesopotámico, conocían bien las dos concepciones supuestamente contrapuestas, la cíclica y la lineal, de la historia; la de la divinidad relacionada con las fuerzas de la naturaleza y la personal de un dios que interviene en la historia. La narración bíblica sobre el tiempo y la historia arranca de una época mítica en el origen de la creación, describe luego las sucesivas etapas de la historia "universal" desde la perspectiva de una geografía y de un pueblo muy "particular" y, por último, esboza una visión del tiempo final y del más allá a modo de retorno de todos los pueblos a sus orígenes naturales paradisiacos.

El hombre antiguo pasaba con facilidad de los tiempos y espacios reales, profanos y lineales, susceptibles de todos los historicismos, al espacio y tiempo imaginario hecho de repeticiones y de conmemoraciones litúrgicas de acontecimientos primordiales, acaecidos al inicio de los tiempos en un amenísimo paraíso terrenal.» [Trebolle Barrera, Julio: *Los orígenes de la religión de Israel. Imagen y palabra de un silencio*. Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 87 ss.]

LA CONCEPCIÓN PROFÉTICA DE LA HISTORIA

Con el profetismo comienza la predicación de un orden nuevo en el que desaparecerá el reinado de la idolatría. La concepción profética del proceso humano incluye, junto a un juicio sobre la realidad actual, la visión de un futuro que no será resultado de una fatalidad inexorable, sino la realización de la justicia divina. Con sus admoniciones, los profetas se proponen lograr un arrepentimiento por parte del pueblo de Israel, para que Yahweh vuelva a ser el motor de su historia y retire su castigo a Israel por haber sido infiel al pacto del Sinaí.

Los profetas anuncian el comienzo de una nueva era; los acontecimientos de todos los pueblos están dirigidos y confluirán en el "Días de Dios", en el que todos los pueblos retornarán a la creencia en un único Dios, el Dios que ya se había revelado a los hombres en el pasado.

Dios redimió al pueblo de Israel de la esclavitud en Egipto. Más tarde este pueblo le fue infiel y Dios lo castigó con el exilio asirio y babilónico. Purificados por el castigo, buscarán a Yahweh, su Dios, temerán a Yahweh y a su bondad en el final de los días.

«Su madre se prostituyó; la que los concibió se deshonró y dijo: Me iré tras de mis amantes, que ellos me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi aceite y mi bebida. Por eso voy yo a cercar sus caminos con zarzas y a alzar un muro para que no pueda ya hallar sus sendas. Irá en seguimiento de sus amantes, pero no los alcanzará; los buscará, mas no los hallará, y se dirá: Voy a volverme con mi primer marido, pues mejor me iba entonces que me va ahora.» [Oseas 2,5-7]

Las profecías de Ezequiel están impregnadas de ideas de la primitiva concepción bíblica de la Historia, con ellas se inicia la literatura apocalíptica. Con las profecías de Daniel alcanza su cima la literatura apocalíptica. Daniel anuncia un futuro reino de Dios que sobrevendrá después de cuatro reinos

paganos que surgirán y desaparecerán sucesivamente. A los profetas apocalípticos les es común una concepción de la historia que parte de la comprobación de que había ocurrido una interrupción en la historia universal única de la humanidad, pero que se reanuda la unidad interrumpida.

LOS PROFETAS Y LA CONCEPCIÓN LINEAL DE LA HISTORIA

La concepción de la historia en el pensamiento hebreo, en el griego y en el cristianismo está basada en una concepción especial del tiempo. Tres maneras de concebir el tiempo determinan tres modos de concebir la historia.

Para la concepción profética hebrea la historia no transcurre de modo cíclico, sino lineal, orientada a un futuro que es la promesa de realización de valores que traerán la dicha a la humanidad. A los profetas les era totalmente extraña la idea platónica de que lo eterno es lo único que merece las preocupaciones espirituales del ser humano. La historia es auténtica si el futuro contiene algo nuevo para el presente, si hay una esperanza de un futuro mejor.

Mientras que para la mentalidad griega la historia está dominada por la ley natural de que todo acontece de manera circular. La concepción griega del tiempo es pesimista: no podemos hacer nada para cambiar el curso de los acontecimientos porque no los comprendemos y lo que no comprendemos nos domina.

Para los profetas el Dios de la historia dirige los designios de los pueblos con justicia universal, con moralidad universal. Por eso los profetas se interesaban más por aquellos sucesos de la historia de Israel en los que el pueblo israelita había mantenido el pacto con Dios: las peripecias de los patriarcas, la labor intermediaria de Moisés, el éxodo de Egipto, el reinado de David. Condenaban agriamente los tiempos en los que Israel había sido infiel al pacto con su Dios y se había vuelto a la idolatría: eran los tiempos de la vergüenza.

Según la concepción de la historia de los profetas, los acontecimientos transcurren en la historia bajo la perspectiva de la moralidad: el futuro venturoso depende de la conducta colectiva de los hombres. Mientras el pensamiento helénico destaca la preocupación por el destino individual, el pensamiento hebreo nunca aísla al hombre de su contexto social.

En Israel, el tiempo se despliega sin límites bajo la perspectiva de una expectativa mesiánica, de un futuro mejor. El tiempo de los profetas no se cierra sobre sí mismo. El tiempo se desarrolla siempre como historia y nunca acaba en un final más allá de la historia. Mientras que el *Apocalipsis* cristiano pone un límite al tiempo, llegará un momento en el que la historia acaba definitivamente y comenzará otra cosa: el Juicio Final.

MONOTEÍSMO ÉTICO Y MONOTEÍSMO HISTÓRICO

«En la Biblia hebrea, a la exigencia de cumplir ciertos mandamientos se asocia el requerimiento de recordar ciertos hechos. Por eso, y no sólo por eso, si se suele definir la religión de los hebreos como un monoteísmo ético, cabe también definirla como un monoteísmo histórico. En ella, el mismo Dios que

ha creado cuanto hay, es Dios de la Historia, y esta última se despliega en conformidad con un plan divino. Hay en la Biblia un proceso de historización de lo no histórico. Así, el hebreo atribuyó a las festividades anuales, originariamente celebraciones de los cambios estacionales en la naturaleza, el carácter de conmemoraciones de sucesos sobresalientes en la vida del pueblo. Arthur Weiser, en su *Glaube und Geschichte im Alten Testament*, señala que sólo como hecho histórico lo ajeno se adapta al pensamiento bíblico, que es "pensar en historia".

El mito, extraño por sí mismo a la religión del Antiguo Testamento, sólo fue incorporado a ella después de su integración en la Historia. Si se acepta que para la Biblia hebrea la Historia responde a un plan divino, ¿qué papel toca al hombre en la realización de este plan? Johannes Hempel sostiene, en su *Altes Testament und Geschichte*, que, en la Biblia, la acción del hombre aparece como factor influyente en el curso de la historia, porque hay dependencia entre la obra divina y la humana.

Si entre el pecado y la desdicha hay una relación causal, porque el primero, obra del hombre, influye en la acción de Dios, también el culto, con sus ofrendas, y el arrepentimiento, con su alcance ético-religioso, pueden influir en la acción del Eterno.» [Dujovne, León: *La concepción de la historia en la Biblia hebrea*. Buenos Aires: Congreso Judío Mundial, 1970, p. 32-33]

HISTORIA – NATURALEZA – PROGRESO

Los griegos concebían la historia como sometida a las mismas leyes que rigen el desarrollo cíclico del universo. Esta es una idea totalmente ajena al pensar hebreo. Pero ¿qué suerte de vinculación hay en la concepción hebrea del tiempo entre historia y naturaleza?

Isaías 11,5-10 – Reinado justo del Mesías

«Y brotará un retoño del tronco de José y retoñará de sus raíces un vástago. Sobre el que reposará el espíritu de Yahweh, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Yahweh. Y su respirar será en el temor de Yahweh. No juzgará por vista de ojos ni argüirá por oídas de oídos, sino que juzgará en justicia al pobre y en equidad a los humildes de la tierra. Y herirá al tirano con la vara de su boca, y con el soplo de sus labios matará al impío.

La justicia será el cinturón de sus lomos, y la fidelidad el ceñidor de su cintura. Habitará el lobo con el cordero, y el leopardo se acostará con el cabrito, y comerán juntos el becerro y el león, y un niño pequeño los pastoreará. La vaca pacerá con la osa, y las crías de ambas se echarán juntas, y el león, como el buey, comerá paja. El niño de teta jugará junto a la hura del áspid, y el recién destetado meterá la mano en la caverna del basilisco. No habrá ya más daño ni destrucción en todo mi monte santo, porque estará llena la tierra del conocimiento de Yahweh, como Herían las aguas el mar. En aquel día, el renuevo de la raíz de Jesé se

alzará como estandarte para los pueblos, y le buscarán las gentes, y será gloriosa su morada.»

«Si el profeta prevé un tiempo en el que pacerán juntos el lobo y el cordero, ¿no importa ello anunciar hechos contrarios a las leyes naturales? ¿Es la Historia independiente de lo que llamamos Naturaleza? Estas preguntas se vinculan al problema más vasto de si a la concepción de los profetas sobre el proceso histórico se asocia la convicción de que lo natural ha de subordinarse a la Historia. La cuestión de si lo humano en la Historia es o no independiente de la naturaleza puede a su vez formularse, en relación al "ideal" en la historia, en estos términos: el hombre, en cuanto obedece a reglas morales decretadas por Dios, y la naturaleza, en cuanto es creación de Dios sujeta a leyes impuestas por Él, ¿convergen ambos en una marcha hacia "mejor"?

Si alguna conclusión puede formularse acerca del modo hebreo de encarar la relación entre Historia y Naturaleza, a nuestro juicio es la siguiente: si no siempre cabe afirmar que la Naturaleza se somete a la Historia, la Historia, a su turno, nunca se presenta como subordinándose a la Naturaleza. Y la Historia, en la Biblia hebrea, siempre se concibe en términos de los cuales es inseparable la idea de progreso.

Según la fórmula de la idea profética la "edad dorada" hállase en el porvenir. En el conjunto de sus concepciones primordiales el pensamiento bíblico veía al hombre como miembro de una sociedad. Y consideraba las sociedades como destinadas a hacer real, en este mundo, un orden concordante con los principios de moralidad universal instituidos por Dios.

La idea del movimiento hacia este orden es la idea de progreso, tal como la concibieron los profetas.

Aunque no empleen un vocablo equivalente a "progreso", no piensan únicamente, como los filósofos epicúreos, en sucesivos adelantos técnicos, ni en crecimiento de las riquezas, ni, tampoco, se refieren, como Séneca, al incremento del mero saber. Asientan respecto del progreso una concepción a la que es inherente el mejoramiento ético del individuo, de la sociedad y de la humanidad toda.» [Dujovne, o.c., p. 33]

LA EXHORTACIÓN A RECORDAR SIEMPRE CIERTOS HECHOS

En la Biblia leemos continuamente la exhortación a recordar: "Recuerda, Israel, que...", el pueblo de Israel no debe olvidar lo que Yahweh, su Dios, hizo por su "pueblo elegido".

Deuteronomio 5,15

«Acuérdate de que siervo fuiste en la tierra de Egipto, y de que Yahweh, tu Dios, te sacó de allí con mano fuerte y brazo tendido; y por eso, Yahweh, tu Dios, te manda guardar el sábado.»

Deuteronomio 26,5-9

«y, tomando de nuevo la palabra, dirás: “Un arameo errante fue mi padre, y bajó a Egipto en corto número para morar allí como forastero, y creció hasta hacerse gran muchedumbre, de mucha y robusta gente. Afligiéronnos los egipcios y nos persiguieron, imponiéndonos rudísimas cargas; y clamamos a Yahweh Dios de nuestros padres, que nos oyó y miró nuestra humillación, nuestro trabajo y nuestra angustia, y nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo tendido, en medio de gran pavor, prodigios y portentos; y nos introdujo en este lugar, dándonos una tierra que mana leche y miel.»

Deuteronomio 6,4-7 y 20-25

«Oye, Israel: Yahweh, nuestro Dios, es él solo Yahweh. Amarás a Yahweh, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder, y llevarás muy dentro del corazón todos estos mandamientos que yo te doy. Incúlcalos a tus hijos, y, cuando estés en tu casa, cuando viajes, cuando te acuestes, cuando te levantes, habla siempre de ellos. [...]

Cuando un día te pregunte tu hijo, diciendo: “¿Qué son estos mandamientos, estas leyes y preceptos que Yahweh, nuestro Dios, os ha prescrito?”, tú responderás a tu hijo:

“Nosotros éramos en Egipto esclavos del faraón, y Yahweh nos sacó de allí con su potente mano. Yahweh hizo a nuestros ojos grandes milagros y prodigios terribles contra Egipto, contra el faraón y contra toda su casa, y nos sacó de allí para conducirnos a la tierra que con juramento había prometido a nuestros padres.

Yahweh nos ha mandado poner por obra sus leyes y temer a Yahweh, nuestro Dios, para que seamos dichosos siempre y Él nos conserve la vida, como hasta ahora ha hecho; y es para nosotros la justicia guardar sus mandamientos y ponerlos por obra ante Yahweh, nuestro Dios, como Él nos lo ha mandado.”»

Éxodo 12,24-28

«Guardaréis este rito perpetuo para vosotros y para vuestros hijos, y cuando hayáis entrado en la tierra que Yahweh os dará, según su promesa, guardaréis este rito.

Cuando os pregunten vuestros hijos: ¿Qué significa para vosotros este rito?, les responderéis:

Es el sacrificio de la Pascua de Yahweh, que pasó de largo por las casas de los hijos de Israel en Egipto cuando hirió a Egipto, salvando nuestras casas.” El pueblo se prosternó y adoró. Los hijos de Israel fueron e hicieron lo que Yahweh había mandado a Moisés y a Aarón.»

Éxodo 13,3 y 8-10

«Moisés dijo al pueblo: "Acordaos siempre del día en que salisteis de Egipto, de la casa de la servidumbre, pues ha sido la poderosa mano de Yahweh la que os ha sacado. No se comerá pan fermentado. [...]

Dirás entonces a tus hijos: Esto es en memoria de lo que por mí hizo Yahweh al salir de Egipto. Esto será para ti como una señal en tu mano, como un recuerdo a tus ojos, para que tengas en tu boca la ley de Yahweh, porque con su poderosa mano te ha sacado Yahweh de Egipto. Observarás esto al tiempo fijado, de año en año.»

Las Pascua judía – Pésaj

El precepto de observar la festividad de Pésaj se encuentra en el Levítico, donde es llamada la Fiesta de las Matzot (matzot es el plural de matzá, que significa pan ácimo o sin leudar):

Levítico 23,1-6

«Yahweh habló a Moisés, diciendo: "Habla a los hijos de Israel y diles: Estas son las solemnidades, asambleas santas, que convocaréis. Seis días trabajaréis, pero el séptimo, que es sábado, es santo, día de descanso y de santa asamblea. No haréis en él trabajo alguno. Es el descanso consagrado a Yahweh dondequiera que habitéis. Estas son las fiestas de Yahweh, las asambleas santas que convocaréis a su tiempo. El mes primero, el día catorce del mes, entre dos luces, es la pascua de Yahweh. El quince del mes es la fiesta de los ázimos de Yahweh. Durante siete días comeréis pan sin levadura.»

Pésaj (en hebreo פֶּסַח, 'salto', 'paso' – antes de Moisés se celebraba el paso del invierno a la primavera; después de Moisés significa el 'salto' o la huida de Egipto) es una festividad judía que conmemora la liberación del pueblo hebreo de la esclavitud de Egipto, relatada en el Pentateuco, fundamentalmente en el Libro del Éxodo. El pueblo hebreo ve el relato de la salida de Egipto como el hito que marca la conciencia de los descendientes de Jacob, con su identidad entendida en términos de nación libre y provista de una Ley. También se la llama Pascua judía o Pascua hebrea (para distinguirla de la Pascua de Resurrección celebrada por el cristianismo).

Es una de las festividades más importantes del calendario hebreo y se extiende durante ocho días, a partir del día 15 del mes hebreo de Nisán, que en nuestro calendario moderno correspondería a la última parte del mes de marzo y la primera del mes de abril.

La celebración consta de una serie de ritos hogareños, como el séder Pésaj, en los cuales se conmemora no solo la liberación del cautiverio de los judíos, liderada por Moisés, sino también la transformación de su conciencia como nación libre y dotada de una ley.

Séder Pésaj

La primera noche de Pascua se celebra una cena familiar llamada séder de Pésaj. La cena séder Pésaj consiste en hacer una comida en la cual

tradicionalmente se come pan ácimo o matzá, que fue del que se alimentaron los hebreos durante su travesía en el desierto, además de otros platos, como la pata de cordero, huevo cocido, hierbas amargas, entre otras cosas, y se realizan varios brindis.

El Séder de Pésaj (séder significa 'orden' en su acepción como 'procedimiento', por lo que la frase completa se translitera como 'orden pascual') consiste en llevar a cabo una tradicional cena la primera noche de la festividad (las dos primeras en la Diáspora), llamada «Séder de Pésaj» (סדר), durante la cual se relata la historia de la salida de Egipto que comienza con el párrafo de "ha lajmah anya". También se realizan varios brindis en los que se presentan los elementos del Plato del Séder, la keará.

Hagadá Pésaj

Hagadá (en hebreo: הגדה, 'narración o discurso') es un término que proviene de la raíz hebrea נגד, estrechamente conectada a su vez con el verbo להגיד (lehagíd), cuyo significado es tanto 'decir' como 'instruir'. En hebreo, el plural de hagadá es hagadot. Como término de índole general, hagadá designa un conjunto de narraciones de la tradición oral hebrea, así también como textos literarios hebreos de naturaleza no legalista, provenientes a veces de debates y escritos rabínicos (tal como sucede con el Talmud) y entre los que se incluyen cuentos, leyendas, parábolas, y otras tantas narraciones que pueden hacer referencia a la historia y/o la astronomía.

En su sentido general, hagadá se refiere a una idea o narración que va acompañada de su explicación correspondiente. A ello, la Enciclopedia Judaica lo denomina "midrash hagadá" (הגדה מדרש).

El sentido más conocido del término hagadá se resume específicamente en Hagadá de Pésaj (פסח של הגדה), expresión que denomina al conjunto de narraciones y plegarias contenidas en un pequeño libro que los israelitas leen durante la celebración de la Pascua hebrea y a lo largo del así denominado Séder de Pésaj. Dicho texto se refiere fundamentalmente a la esclavitud de los hebreos en Egipto y la epopeya que condujo a liberarlos de tal condición, haciendo de ellos un grupo libre con identidad nacional propia y a su vez provisto de Ley. Las narraciones, himnos y oraciones que se expresan o pronuncian durante la Pascua judía responden al cumplimiento de aquello que Moisés dijo al pueblo israelita (Éxodo 13,3-10).

Lo esencial de una hagadá no es su posible contenido histórico sino su naturaleza homilético-dialéctica. En términos generales, una hagadá tiende a ilustrar las virtudes del pueblo judío, enseñando los motivos y obligaciones que lo señalan como pueblo elegido (como propulsor original del monoteísmo, su observancia y cumplimiento), y busca además interpretar el significado de la intervención divina en su historia considerando los sufrimientos y esperanzas de la nación hebrea. Todo ello tiene el objeto de enseñar la moral bíblica y preparar al pueblo para la llegada del Mesías, acontecimiento que a veces describe extensamente y con minuciosidad, dejándose incluso llevar por la fantasía.

LA REPETICIÓN Y LA ESTRUCTURA CONECTIVA

«Toda cultura desarrolla algo que podría llamarse su estructura conectiva. Tiene un efecto de ligazón y conexión. Vincula a las personas con sus semejantes en el sentido de que, como un "mundo simbólico de significado", forma un espacio común para la experiencia, la esperanza y la acción que genera confianza y orientación.

Este aspecto de la cultura es tratado en los primeros textos bajo la palabra clave "justicia". Pero también vincula el ayer con el hoy. Este aspecto de la cultura subyace en las narrativas míticas e históricas.

El principio básico de cualquier estructura conectiva es la repetición. Esto asegura que las líneas de acción no se conviertan en un proceso interminable, sino que estén organizadas en patrones reconocibles y sean identificables como elementos de una "cultura" común.

Este principio también se puede ilustrar con el ejemplo de la comida pascual del Séder. La palabra hebrea "seder" significa 'orden' y se refiere a la regulación de la celebración, que debe seguir un orden estrictamente definido. Por un lado, define el orden cronológico interno de cada celebración y, por otro lado, cada celebración está vinculada a la anterior. Como cada celebración sigue el mismo "orden", se repite como un patrón de un dibujo de papel pintado en forma de una "repetición infinita". Vamos a llamar a este principio "coherencia ritual".

Ahora, sin embargo, una noche de Séder no solo repite la celebración del año anterior siguiendo la misma regla, sino que también recuerda un evento mucho más anterior: el éxodo de Egipto. La "repetición" y la "rememoración" son dos formas de referencia fundamentalmente diferentes.

El término "séder" solo se refiere al aspecto de la repetición. El aspecto de la rememoración se expresa en la palabra "Hagadá". Es una colección de bendiciones, canciones, anécdotas y homilías a menudo ricamente ilustradas, que giran todas en torno al éxodo de Egipto.

Son como una interpretación de la tradición bíblica que tiene como objetivo explicar el significado de estos acontecimientos principalmente a los niños. Es una interpretación del texto. La rememoración tiene lugar en la interpretación de la tradición.

Todos los ritos tienen este doble aspecto de repetición y rememoración. Cuanto más estrictamente siguen un orden fijo, más prevalece el aspecto de la repetición. Cuanto mayor sea la libertad que conceda a las conmemoraciones concretas, más en primer plano estará el aspecto de la rememoración. Con estos dos polos se perfila el alcance de una dinámica dentro de la cual la escritura adquiere un papel relevante para la estructura conectiva de las culturas.

En relación con fijación por escrito de las tradiciones, hay una transición gradual del predominio de la repetición al predominio de la rememoración, del "ritual" a la "coherencia textual". Con ello surge una nueva estructura

conectiva. Su cohesión no se llama imitación y conservación, sino interpretación y memoria. La hermenéutica ocupa el lugar de la liturgia.

Los acrecentamientos y consolidaciones de las estructuras conectivas determinan la dinámica del proceso cultural. El término "canon" pretende identificar un principio que aumenta la estructura conectiva de una cultura en la dirección de la invariancia y la persistencia en el tiempo.

El canon es la "mémoire volontaire" de una sociedad, en contraste con la "corriente de tradición" que fluye libremente de las primeras altas culturas, pero también en contraste con la "memoria" autorreguladora y autopoiética de la cultura poscanónica, cuyo contenido ha perdido su carácter y su fuerza vinculante.

Las sociedades se crean una imagen de sí mismas y prolongan una identidad a través de las generaciones al cultivar una cultura de la memoria, y lo hacen de formas muy diferentes.

Lo que se puede investigar es cómo las sociedades recuerdan y cómo las sociedades se crean una imagen de sí mismas recordando.» [Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Verlag C. H. Beck: 1992, p. 16-18]

MEMORIA COMUNICATIVA Y MEMORIA CULTURAL

La memoria individual se apoya en los marcos de la memoria colectiva, el olvido de los sucesos pretéritos se produce cuando desaparece, ya sea una parte de los marcos sociales o su totalidad.

El pasado entonces nunca se conserva tal cual dentro de la memoria individual, ni se revive. Al contrario, su interpretación cambia de acuerdo con las transformaciones de los marcos sociales en cada presente.

Considero pertinente subrayar que cada sociedad establece su propia forma de relacionarse con el pasado. Existen mentalidades, patrones de pensamiento, costumbres, formas de valorar, así como leyes y una historia del derecho específicas que también conforman los marcos sociales. En esto hay diferencias entre un país y otro.

Según Halbwachs en *La mémoire collective*, siempre son los individuos que viven dentro de una nación, dentro de una región o un pueblo, los que rememoran y tienen memoria. Según Halbwachs, los sucesos pretéritos se interpretarían a partir de marcos sociales cambiantes y de acuerdo con los intereses que persigue el respectivo grupo social en un momento dado, por lo que la memoria constantemente se modifica.

El discurso de la historia se interesa por la cronología; empieza en el momento en que ya no viven sujetos que puedan rememorar los sucesos, cuando desapareció la memoria colectiva construida en torno a un sujeto determinado por medio de la comunicación cotidiana.

Jan Assmann (1988) distingue entre memoria comunicativa y cultural como dos formas en las que manifiesta la memoria colectiva, tanto en las culturas iletradas como en las letradas.

La memoria comunicativa se articula en el discurso oral, se refiere al pasado reciente y se constituye dentro de los marcos sociales existentes en un momento dado.

LA DESTRUCCIÓN DE LA MEMORIA CULTURAL

La religión dentro de una cultura tiene la tarea de crear asincronicidad. La función general de la religión es transmitir lo no simultáneo a través del recuerdo, la rememoración y la repetición.

«La creación y comunicación de lo asincrónico, de lo no simultáneo, constituye la esencia de la religión, en el mundo occidental hay una tendencia inconfundible hacia la "unidimensionalidad".

A través de la memoria cultural, la vida humana adquiere un carácter bidimensional o de dos tiempos que persiste en todas las etapas de la evolución cultural.

La creación de lo asincrónico, la posibilidad de una vida en dos tiempos, es una de las funciones universales de la memoria cultural, es decir, de la cultura como memoria.

Debido a las exigencias de la vida diaria, el mundo se estructura en primer plano y en segundo plano. Las grandes perspectivas en la vida cotidiana quedan relegadas al segundo plano.

La vida cotidiana significa seguir la rutina y los hábitos adquiridos. Se suspenden las decisiones y las reflexiones fundamentales. De lo contrario, ni la orientación ni la acción serían posibles. Las perspectivas que quedan fuera del horizonte cotidiano no se olvidan o se reprimen simplemente.

Forman el trasfondo que proporciona la memoria cultural. Con la memoria cultural, los humanos se dan un respiro en un mundo que se vuelve demasiado estrecho para ellos en la realidad de la vida cotidiana.

"La memoria del pasado puede dar lugar a percepciones peligrosas, y la sociedad en general parece temer los contenidos subversivos de la memoria. La memoria rememora tanto los horrores como las esperanzas del pasado" (Herbert Marcuse: *Der eindimensionale Mensch*. Darmstadt, 1967, p. 118).

Tácito ya se quejaba de la destrucción de la memoria bajo un régimen totalitario: "Habríamos perdido la memoria misma con el lenguaje, si estuviera en nuestro poder olvidar como callar" (Tácito: *Agricola*). La dictadura destruye el lenguaje, la memoria y la historia. Por el contrario, la memoria es un arma contra la opresión.» [*ibíd.*, p. 84-86]

«Dresde, Guernica, Vukovar, Sarajevo, Tíbet, Mostar, las Torres Gemelas, Palmira. En las guerras y conflictos la destrucción de la memoria, la aniquilación de iconos arquitectónicos ha ejercido un papel fundamental.

Desde la destrucción de las ciudades aztecas por parte de Hernán Cortés hasta los bombardeos de la Segunda Guerra Mundial; desde el genocidio armenio hasta la guerra en la antigua Yugoslavia, el terrorismo del IRA o los ataques del yihadismo contra monumentos emblemáticos.

El objetivo de la destrucción de la memoria es exterminar a un pueblo, erradicar la memoria de su cultura y, en última instancia, borrar el recuerdo su misma existencia.

Lo sabían los babilonios que destruyeron el Templo de Salomón en Jerusalén. Lo sabían los nazis que quemaron las sinagogas. O los guardias rojos de Mao que arrasaron miles de monasterios budistas del Tíbet: lejos de ser un daño colateral, la destrucción de bienes culturales y edificios simbólicos constituye un acto deliberado de guerra.

Un ataque para destruir la memoria, para liquidar una cultura, para enterrar a un pueblo.» [Robert Bevan: *La destrucción de la memoria*. Valencia, La Caja Books, 2019]

El pasado no es algo que surja por sí mismo, sino que es el resultado de una construcción cultural y una representación, fruto de motivos específicos, expectativas, esperanzas, objetivos, dentro del marco de un presente. Al ser una construcción, el pasado se puede destruir o deconstruir.

EL PRIMER SISTEMA DE ESCRITURA ALFABÉTICA

En Serabit al-Jadim, una ciudad al oeste de la península del Sinaí, los trabajadores cananeos de habla semítica que extraían turquesas bajo supervisión egipcia inventaron una escritura llamada "protosinaítica", cuyo desarrollo se puede estimar entre 1600 y 1450. Consta de una treintena de símbolos, y en él se combinan símbolos tomados de Egipto con símbolos lineales.

Esta escritura se considera el primer alfabeto consonántico documentado. Su uso se extiende desde el siglo XVIII hasta el siglo XVI a. C. Sus primeros testimonios fueron hallados por William Matthew Flinders Petrie en el invierno de 1904-1905 en el área geográfica de Serabit al-Jadim, en la península del Sinaí, región que para la época estaba habitada por pobladores semitas, pero políticamente estaba bajo dominio egipcio.

Sus caracteres gráficos son de claro origen egipcio. Los pobladores semitas de la península del Sinaí tomaron algunos signos jeroglíficos egipcios y los adaptaron para escribir en su propia lengua. La mayoría de los caracteres se encontrarán luego en hebreo.

La innovación consistió en el hecho de que se utilizaron los caracteres de la escritura pictórica egipcia, pero ya no significaban lo que se mostraba. Entonces se escribió el signo del agua, que consiste en ondas estilizadas (𐀀𐀀𐀀), pero solo significaba el primer sonido con el que comenzaba la palabra agua.

Dado que el agua se llama "Majim" en la escritura protosinaítica, la línea ondulada representaba el sonido "M", cuyo símbolo aún recuerda al zigzag del jeroglífico. O se escribe el símbolo de "toro", una cabeza con cuernos, pero en lugar de la palabra "alef" sólo significa la "A". Inclinando el signo hacia un lado, da la letra griega alfa (α) y, girándola por segunda vez, tenemos nuestra "A", que todavía recuerda la figura de la cabeza de toro.

Lo mismo ocurrió con la palabra para "casa", que significa "bait" en la escritura protosinaítica (el griego "beta"). Incluso nuestra palabra "Alpha-bet" en última instancia, se remonta a los antiguos jeroglíficos y conceptos egipcios a través del griego.

En 1915, el egiptólogo británico Alan H. Gardiner probó que la invención del alfabeto no fue invento fenicio, como cuenta Heródoto (*Historia*, V,58), sino que de la escritura protosinaítica (siglo 1500 a.C.) deriva, total o parcialmente, el alfabeto fenicio y a través suyo los alfabetos griego y latino.

El primer Estado canaanita que hizo un amplio uso del alfabeto fue Fenicia, y por ello las versiones posteriores de la escritura canaanita son llamadas fenicias. Fenicia era un Estado marítimo en el centro de una vasta red comercial, y pronto el alfabeto fenicio se difundió por todo el Mediterráneo. Dos variantes del alfabeto fenicio tendrán un gran impacto en la historia de la escritura: el alfabeto arameo y el alfabeto griego.

Egipcio	Protosinaítico	Fenicio	Griego arcaico	Griego clásico	Romano
		 <i>Aleph fenicio</i> 'alp 'buey'		 <i>Alpha griega</i>	
		<i>Alef hebrea</i> 			

El signo alfa se remonta a la letra fenicia alef, que, a su vez, en protosinaítico, representaba una cabeza de toro. Girando la alfa minúscula (α) 90 grados en sentido contrario a las agujas del reloj, se puede ver bien la cabeza de un toro. La forma de este pictograma procede de la antigua escritura hierática egipcia, que representaba la cabeza del dios Apis (un buey con cuernos).

«Durante el reinado de Salomón (965-928 a. C.), los pueblos de habla semítica desarrollaron una vida intelectual propia tras la invención de un alfabeto real por parte de los cananeos. Uno de los idiomas semíticos que se distinguió en una variante de esta escritura fue el hebreo. Comenzó en el momento en que el Imperio Davídico-Salomónico cayó bajo la influencia fenicia y aramea. El cómodo y antiguo alfabeto hebreo, cuyas letras eran más anchas, no tan alargadas y mucho más compactas que los signos de los

fenicios, se difundió rápidamente y dio un fuerte impulso a la cultura de los israelitas.

La originalidad y creatividad de este pueblo radica más en el ámbito literario que en las artes visuales. Es de suponer que en Israel la capacidad de leer y escribir ya se dominaba hacia el final de la época de los jueces: la Cántico de Débora es un texto escrito en paleo-hebreo (capítulo 5 del Libro de los Jueces). [Se cree que estos pasajes sobre Débora son los más antiguos de la Biblia. La redacción final de los mismos probablemente estuvo a cargo de sacerdotes israelitas que vivieron entre el 600 y 500 a.C. Pero el hebreo que se usó en estos textos viene de mucho más atrás. Así, la sospecha es que los primeros textos sobre Débora fueron escritos en torno al año 1000 a.C.].

Sin embargo, solo tenemos pruebas claras de la existencia de una escritura hebrea para el período posterior al año 1000 a. C. Es el llamado "calendario campesino de Gezer".» [Grant, Michael: *Das Heilige Land. Geschichte des Alten Israel*. Bergisch Gladbach: Lübbe Verlag, 1985, pp. 33 y 128]

Después de que el grupo de Moisés se mudó de Dofka a Refidim (estación de los israelitas en el desierto, en su ruta hacia el Sinaí) y allí derrotó a los amalecitas, la palabra "escribir" aparece por primera vez en la Biblia:

Éxodo 17,13-14 –

«Y Josué derrotó a Amalee al filo de la espada. Yahweh dijo a Moisés: "Pon esto por escrito para recuerdo, y di a Josué que yo borraré a Amalee de debajo del cielo."»

Es un poco aventurado suponer que Moisés y su gente hubieran aprendido a leer y a escribir en la península del Sinaí, donde los trabajadores cananeos que extraían turquesas bajo supervisión egipcia habían inventado la escritura protosinaítica, por lo que los redactores del Éxodo dan por supuesto que Moisés sabía escribir.

LOS INICIOS DE LA ESCRITURA EN ISRAEL

«Las inscripciones semítico-occidentales procedentes de Wadi el-Hol, fechadas entre 2000 y 1800 a.C., constituyen los ejemplos más antiguos conocidos de escritura alfabética, utilizada por una población de lengua semítica que vivía y trabajaba en Egipto, en una época tan antigua como la del Imperio Medio.

Hasta el descubrimiento de estas inscripciones se pensaba que las protosinaíticas, fechadas en torno al 1500 a.C., eran el testimonio más antiguo de un alfabeto pictográfico semítico-occidental, inventado por mineros empleados en esta región de Egipto.

A juzgar por las inscripciones hebreas más antiguas, el paso de la tradición oral a la escrita se produjo en Israel en los siglos IX y VIII a.C., un poco más tarde que en Fenicia. A la hora de considerar los primeros indicios de este proceso, cabe traer a colación el ejemplo de Grecia, salvando distancias y diferencias.

Hasta mediados del siglo VIII a.C. la sociedad griega no conoció apenas la escritura. El alfabeto era una invención todavía reciente, desarrollo del modelo fenicio. El alfabeto comenzó a utilizarse en Grecia en inscripciones y en textos votivos. Los fechados con anterioridad al año 675 a.C., aproximadamente, corresponden a los inicios de la puesta por escrito de tradiciones orales anteriores.

De modo que la cultura griega escrita debió dar sus primeros pasos en el siglo VIII a.C., a comienzos de la centuria tal vez, aunque no es seguro. Mientras, entre el año 700 y el 400, Grecia conoció una cultura mixta, oral y escrita. Progresivamente adquirieron forma escrita textos orales conocidos desde hacía tiempo por amplios sectores de la población, como era el caso de la épica homérica. Tras Homero y Hesíodo, pasaron a la cultura escrita los himnos homéricos, los primeros poetas líricos y los filósofos presocráticos. Hacia el 600 a.C. el «texto» homérico conocía una forma cercana a la actual —la recensión de Pisístrato—, pero hasta el siglo III permaneció en un estado de fluidez textual muy acentuado, que conocía multitud de variantes.

Un proceso similar al griego se dio un poco antes o casi contemporáneamente en los reinos de Israel y Judá. La Biblia contiene frecuentes referencias a la escritura, ausentes, por el contrario, en las obras homéricas. Las más antiguas hacen referencia al siglo VIII a.C.

Al igual que en Grecia, los primeros textos que adquirieron forma escrita en Israel fueron narraciones de carácter épico o legendario y leyes ancestrales transmitidas hasta entonces por vía oral.

La historia de la Biblia («los libros») corre paralela con la historia de la escritura y del libro en la antigüedad.» [Trebolle Barrera, Julio: *Los orígenes de la religión de Israel. Imagen y palabra de un silencio*. Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 155 ss.]

PRIMEROS TEXTOS LITERARIOS

«En Israel, al igual que en Grecia, los primeros textos orales que adquirieron forma escrita fueron narraciones de carácter épico o legendario y leyes ancestrales transmitidas antes por vía oral. El Pentateuco está integrado básicamente por textos de estos dos géneros, el narrativo y el jurídico. Constituye un libro de historia (history) hecha de colecciones de relatos (stories) y, a la vez, un cuerpo de leyes del pueblo de Israel.» [Trebolle Barrera, Julio: *Los orígenes de la religión de Israel. Imagen y palabra de un silencio*. Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 159 ss.]

DE LA COHERENCIA RITUAL A LA COHERENCIA TEXTUAL

«La cultura del antiguo Egipto desarrolló una sólida comprensión de los esfuerzos que se requieren para mantener el mundo en marcha. Los esfuerzos son principalmente de naturaleza ritual y espiritual: la tradición de un cúmulo de conocimientos que tiene su lugar más en los ritos que en los libros. Si los ritos no se realizan correctamente, el mundo se derrumba, el cielo se viene

abajo. La correcta ejecución de los ritos depende del conocimiento asociado a ellos. Algo similar ocurre en China, donde también todo depende de los ritos y de que quienes se encargan de realizarlos correctamente tengan en cuenta todos los detalles y no se olviden de nada.

En el judaísmo, no son los ritos los que garantizan la buena marcha del mundo, sino la interpretación de los textos. La interpretación de los textos garantiza la armonía entre el cielo y la tierra. Es lo que llamamos coherencia textual, a diferencia de la coherencia ritual de Egipto y China. Tras la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70 d.C., el judaísmo rabínico quedó despojado de toda posibilidad de coherencia ritual y así la coherencia ritual fue sustituida por la coherencia textual.

El lugar del conocimiento ya no son los ritos ni las recitaciones sagradas, sino más bien la interpretación de los textos fundacionales. Es la transición de la coherencia ritual a la coherencia textual, al mantenimiento del texto y del sentido.» [*ibíd.*, p. 87-88]

Con la invención de la escritura se dispone de un nuevo soporte del sentido. En la coherencia textual pasa a segundo plano el elemento típico del rito: la repetición. La estructura conectiva de una sociedad se basa en el sentido y el sentido mantiene su vigencia en la medida en la que pueda circular. Los ritos son una forma de circulación.

Los textos por sí mismos no circulan, si caen en desuso, el sentido queda sepultado y solo un intérprete o un hermeneuta experto lo puede volver a sacar a la luz. Si el sentido de un rito cae en el olvido, al rito se le puede dar otro sentido.

Pero los textos son una forma más frágil de conservar y transmitir el sentido, ya que se pueden sacar de la circulación y la comunicación, lo que no sucede con los ritos.

La diferencia fundamental entre coherencia ritual y coherencia textual radica en que la coherencia ritual se basa en la repetición y no admite variaciones, mientras que la coherencia textual no solo permite, sino que fomenta las variaciones.

EL CANON

La palabra canon deriva del nombre griego κανὼν «kanon», que significa 'caña' o 'vara' de medir, o también 'norma' o 'medida'. Por extensión pasó a significar 'la norma recta' o correcta y la lista de los documentos o conceptos que conforman dicha norma.

El canon es una forma de tradición con la que se alcanza la más alta obligación y el más alto compromiso al mismo tiempo que la mayor fijación formal: no permite ni agregar ni quitar ni modificar nada de su contenido. Los babilonios protegían sus textos añadiendo extensos colofones con fórmulas con las que se maldecía a todo aquel que deteriorara o mutilara el texto. Con estas mismas fórmulas se cerraban los contratos: con juramentos o maldiciones ambas partes se comprometían a cumplir lo acordado. Esta concepción de la

tradición como compromiso contractual se extendió desde Babilonia hacia el oeste y se mantuvo en la Antigüedad. Esta forma de canonizar un texto vinculando a los pactantes a cumplir con lo acordado mediante juramento, se podía extender incluso a los lectores del mismo.

El ideal del canon es la fijación del texto no permitiendo desviación alguna en la secuencia de su reproducción, lo que le acerca a la coherencia ritual. Jan Assmann define al canon como "la continuación de la coherencia ritual el medio de la tradición escrita". Pero, añade, que la historia de la fórmula canónica remite más bien a la esfera no del rito sino del Derecho. Este es el sentido que tiene en el *Deuteronomio* hebreo, en el Código Hammurabi, uno de los conjuntos de leyes más antiguos que se han encontrado y uno de los ejemplares mejor conservados de este tipo de documentos creados en la antigua Mesopotamia, escrito en 1750 a. C. por el rey de Babilonia Hammurabi, y en textos del Imperio hitita (siglo XVII a.C.).

«El rito y la ley tienen en común que fijan la acción humana en un reglamento y ponen al agente en el papel del "secundus", que tiene que "seguir" la norma. Una mirada a los textos centrales del canon hebreo muestra inmediatamente que lo ritual y lo legal van juntos. En la historia de la canonización hebrea, esta conexión es evidente. Las dos fases decisivas en la génesis del canon, el exilio babilónico y la destrucción del Segundo Templo, significan no solo una pérdida de soberanía legal e identidad política, sino también una pérdida de continuidad ritual. Con el primer canon del Deuteronomio original, que era como una "patria portátil" (Heinrich Heine), Israel se salvó como estructura conectiva durante 50 años de deportación, a pesar de la pérdida de tierras y templos. Después de la destrucción del Segundo Templo en el año 70 d. C., el canon de la Biblia hebrea, que ya había surgido en la época helenística, se cerró definitivamente. Finalmente, el canon reemplazó aquellas instituciones que habían tenido como fundamento las tradiciones adoptadas por el canon: el templo y el santuario.» [ibíd., p. 106]

El criterio decisivo en el judaísmo es la categoría de la inspiración verbal. En el cristianismo, la apostolicidad de doctrina exige que el depósito de la fe confiada a los Apóstoles permanezca inalterado, es el criterio de los testigos oculares de la revelación. Para el judaísmo, la escritura representa la revelación por antonomasia. Para el cristianismo, la escritura es la vía que conduce a una revelación, que como anuncio de la Buena Nueva (Evangelio) es esencialmente oral.

EL PASO DE LA COHERENCIA RITUAL A LA COHERENCIA TEXTUAL

El paso de la coherencia ritual a la textual no se debió sin más a la invención de la escritura, sino a la fijación de la corriente de la tradición viva con la canonización de los textos. No es el texto sagrado, sino el texto canónico el que requiere interpretación y, por lo tanto, se promueve las culturas de la interpretación.

Según Carsten Colpe, solo hay dos cánones independientes uno del otro en la historia de la humanidad: la *Biblia* hebrea y el *Tripitaka* budista. El Tipitaka o

Tripitaka, conocido también como el Canon Pali, es la colección de los antiguos textos budistas escritos en el idioma pali, que constituyen el cuerpo doctrinal y fundacional del budismo theravada, una de las escuelas nikaya que formaron el budismo temprano en la India y que conservó las enseñanzas de Buddha en el Canon Pāli, único canon budista completo que sobrevive en una lengua indoeuropea, el Pāli, que proviene de la lengua de los Vedas y tiene una estrecha relación con el sánscrito clásico.

«Todas las demás formaciones canónicas, en el oeste la canonización alejandrina de los clásicos griegos, la Biblia cristiana y el Corán, en el este el canon jainista y la canonización de las escrituras confucianas y taoístas, dependen de esta chispa inicial. En las inmediaciones de todos estos procesos de canonización de textos, surge inmediatamente una rica literatura de interpretación, que a su vez pronto será canonizada. De esta forma, la memoria cultural se organiza, por un lado, en cánones de primero, segundo y posiblemente tercer orden, por otro lado, en literatura, textos y comentarios primarios y secundarios.

El paso más importante en la formación del canon es el acto del "cierre". Traza las dos fronteras decisivas entre lo canónico y lo apócrifo y entre lo primario y lo secundario. Los textos canónicos no se pueden actualizar: esto es lo que marca la diferencia decisiva con la "corriente de la tradición". Los textos canónicos son sacrosantos: requieren una transmisión literal. No se pueden cambiar un ápice.» [*ibíd.*, p. 94]

Deuteronomio 4,1-2

«Ahora, pues, Israel, guarda las leyes y mandamientos que yo te inculco y ponlos por obra, para que vivas y entréis y os posesionéis de la tierra que os da Yahweh, Dios de vuestros padres. No añadáis nada a lo que yo os prescribo ni nada quitéis, sino guardad los mandamientos de Yahweh, vuestro Dios, que yo os prescribo.»

El texto canónico es vinculante en alto grado y tiene el carácter de un contrato. El canon hebreo está inspirado en el contrato, en la alianza que Dios contrae con "su" pueblo.

El texto canónico se diferencia del texto sagrado en que textos sagrados existen fuera de la tradición canónica (tanto en la tradición oral, como los Vedas, como en la escrita, como el Libro de los Muertos egipcio).

El texto sagrado no necesita ser explicado, sino ser recitado de forma ritual, teniendo en cuenta la prescripción del lugar, el tiempo, la pureza, etc.

Por el contrario, el texto canónico contiene los valores normativos y las leyes que deben regir la colectividad, contienen la "verdad". Son textos que han de servir de guía para el comportamiento individual, han de ser aceptados y guardados. Estos textos no son para ser recitados, sino para ser explicados e interpretados.

Los textos canónicos necesitan un intérprete que intermedie entre el texto y el destinatario del mismo: texto, intérprete y oyente.

Así como se va formando, en torno a los textos canónicos tradicionales, grupos institucionales de intérpretes, la élite de una nueva clase intelectual: en Israel, los *Sofer*, los rabinos judíos; en Grecia, el *philosophos*; en el Islam, el *Scheich* o Imán y el *mulá, mullah o mollah*; en la India, el brahmán; en el budismo, el confucianismo y el taoísmo, los sabios y eruditos.

Estos nuevos portadores de la memoria cultural gozan de una relativa independencia frente a las instituciones políticas y frente al poder económico, que les confiere autoridad para imponer la normativa del canon.

LA IDENTIDAD CULTURAL Y LA IMAGINACIÓN POLÍTICA

El Yo crece de afuera hacia adentro, la identidad es un fenómeno social (el todo precede a las partes). La identidad colectiva ("nosotros") no existen fuera de los individuos que la constituyen y la soportan (las partes preceden al todo). La identidad individual es la conciencia que tiene el individuo de ser inconfundible e irremplazable. La individual personal se refiere al reconocimiento social y a la responsabilidad que tiene el individuo sobre sus actos. La identidad colectiva es un producto de la imaginación social, una ficción, dado el carácter simbólico que tiene la pertenencia a un grupo social y carecer de la cualidad de irreductible: la identidad colectiva se puede rechazar (por conversión) o por emigración a otro lugar donde priva otra clase de identidad colectiva. La identidad colectiva puede desvanecerse hasta el punto de vaciarse de contenido sin que esto impida que la vida siga. La debilitación o deterioro de la identidad individual puede tener consecuencias patológicas. A las identidades colectivas les es inherente un elemento de irracionalidad.

«La realidad no sería realidad si quienes viven en ella fueran conscientes de que la realidad es una "construcción social". Esta tendencia, inherente a toda formación cultural, a tender el velo del olvido sobre lo convencional y contingente se explica por la dependencia natural que tiene el ser humano de la cultura. Aunque el hombre siempre sintió que era su tarea y la oportunidad dada por Dios "dejar a un lado el estado salvaje y revestirse de humanidad" (*humanitatem induere feritatem deponere*), como lo expresó Petrarca en una carta, nunca se ha encontrado objetivamente en tal situación. En cuanto a la cultura, están, por un lado, los niños, que nacen dentro de una generación como "jóvenes bárbaros" (y no son "salvajes", sino necesitados de cultura), y, por otro lado, desde la perspectiva etnocéntrica de la propia cultura, pueden parecer otras culturas como salvajes.

El hombre no se decide a favor de la cultura y contra el estado salvaje. Debido a que depende de la cultura, esta se convierte en una (segunda) naturaleza para él. El animal se adapta a un entorno (específico de la especie) a través de sus instintos. En cambio, el ser humano que carece de instintos tiene que adaptarse a la cultura como un mundo simbólico de significado que le transmite simbólicamente el mundo y, por lo tanto, lo hace habitable. No tiene otra opción. No tiene que abandonar el estado salvaje, sino compensar un déficit. Aprende de qué depende y qué es inherente a él en la forma de ser

dependiente. Al adaptarse a las instituciones de la cultura, las personas se "distancian" de la servidumbre inmediata a la compulsión de satisfacer sus instintos y, a través de tal aplazamiento, ganan un "espacio de reflexión" que les capacita para decidir libremente sobre sus acciones y les proporciona identidad. La cultura institucionaliza esta distancia.» [*ibíd.*, p. 136-137]

Los mitos tienen que ver con la identidad, contestan a la pregunta "¿quién somos?, ¿de dónde venimos? y ¿qué lugar ocupamos en el cosmos? Conservan las sagradas tradiciones sobre las que se fundamenta la conciencia de unidad y singularidad del grupo. La sabiduría circula en la comunicación diaria, los mitos solo en los ritos. Los ritos sirven para mantener el sistema identitario del grupo. Los mitos exponen el orden y los ritos lo establecen.

La cultura no integra y unifica, también puede estratificar la sociedad. En las antiguas culturas de Egipto y Mesopotamia, los que dominaban la escritura, los escribas o escribanos, formaban una clase aristocrática que poseía la competencia cognitiva, política, económica, religiosa, moral y jurídica. Escribir y gobernar, escribir y administrar iban de la mano.

Una identidad distintiva es una contra-identidad, un movimiento de resistencia. Las contra-identidades no se forman para combatir el caos cultural sino para distinguirse y afirmarse contra una cultura dominante. Es el típico caso de las minorías. Es el principio contradistintivo el que fundamenta la identidad cultural: etnicismo y nacionalismo. Todas las diferencias se desvanecen ante la única distinción decisiva: "para mí solo existen alemanes". Detrás de todas las luchas étnicas late, naturalmente, de alguna manera, la idea del "pueblo elegido". Cuando el elemento distintivo se intensifica, se puede convertir en religión. La identidad distintiva que se basa en la religión lleva siempre el componente de pretensión de exclusividad. La idea de "pueblo elegido" surge del principio de la distintividad.

En la Biblia tenemos un buen ejemplo de cómo se consolida una identidad ante el peligro de desaparecer como tal: la reforma del rey Josías, rey de Judá entre 639 y 608 a. C. (2 Re 22). En su reinado se inició la recopilación y edición del Deuteronomio bajo el liderazgo religioso del profeta Jeremías. Josías fomentó el judaísmo y prohibió el resto de prácticas idólatras, destruyendo sus santuarios y objetos de culto.

Un pueblo rememora su verdadera identidad (tras una época de dependencia asiria, y la ruptura mucho más profunda con la tradición durante el cautiverio babilónico). Fue como un despertar del sentimiento nacional tras la aparición casual del libro de la Ley (primera redacción del Deuteronomio) olvidado en los cimientos del templo.

2 Reyes 22,8-13

«Entonces Helcías, el sumo sacerdote, dijo a Safan, secretario: "He encontrado en el templo de Yahweh el libro de la Ley." Helcías dio el libro a Safan, y Safan, escriba, lo leyó; y fue luego a dar cuenta al rey, y le dijo: "Tus siervos han reunido el dinero que había en el templo y se lo han entregado a los encargados de hacer las obras en la casa de

Yahweh.” Y añadió: “El sacerdote Helcías me ha entregado este libro”; y lo leyó delante del rey. Cuando oyó el rey las palabras del libro de la Ley, rasgó sus vestiduras, y dio esta orden al sacerdote Helcías, a Ajicán, hijo de Safan; a Achor, hijo de Miqueas; a Safan, secretario, y a Asaya, ministro del rey: “Id a consultar a Yahweh por mí, por el pueblo y por todo Judá, respecto de las palabras del libro que se ha encontrado, porque seguro que es grande la cólera de Yahweh contra nosotros por no haber obedecido nuestros padres las palabras de este libro y no haber puesto por obra cuanto en él se nos manda.”»

Con la pérdida de la tierra, el templo y la identidad política, se había perdido la identidad étnica. Ese fue el destino que corrieron todos los grupos étnicos del Viejo Mundo, tarde o temprano: olvidan quiénes son o fueron y se fusionan con otros grupos étnicos. El pueblo judío fue el único que se ha resistido al olvido. La característica especial de esta identidad radica en el contrato que Dios concluye con el pueblo de Israel.

Deuteronomio 29, 10-17

«Hoy estáis todos ante Yahweh, vuestro Dios; los jefes de vuestras tribus, los jueces, los ancianos, los oficiales, todos los varones de Israel; y vuestros hijos, y vuestras mujeres, y todos los peregrinos que se hallan dentro del campamento, desde tu leñador hasta tu aguador, para que hagáis con Yahweh, tu Dios, tu alianza y tu juramento de hacerte Él su pueblo y de tenerle tú a Él por tu Dios, como se lo prometió y juró por ti a Abrahán, a Isaac y a Jacob.

Pero no sólo con vosotros hago yo esta alianza y este juramento, sino con todos los que estáis hoy con nosotros ante Yahweh, nuestro Dios, y los que no están hoy con nosotros. Sabéis cómo hemos morado en la tierra de Egipto y cómo hemos pasado por entre los pueblos por que habéis pasado; habéis visto sus abominaciones y sus ídolos, leño y piedra, plata y oro, que hay entre ellos. No haya, pues, entre vosotros hombre ni mujer, familia ni tribu, que se aparte hoy de Yahweh, nuestro Dios, para ir a servir a los dioses de esos pueblos.»

Canonización significa eliminación de todo lo extraño e irrelevante y sacralización de todo lo normativo y formativo que es declarado como inviolable, vinculante y obligatorio.

La canonización de la memoria cultural consolidó la identidad nacional y religiosa, tanto en Egipto como en Israel. Egipto no conoció la canonización de los textos sagrados, el Templo constituyó una forma ritual de canonización.

EGIPTO – EL TEMPLO COMO CANON

El Egipto de los faraones no conoce una historiografía nacional, las listas de los reyes no son un instrumento historiográfico sino una forma de medir el tiempo. La escritura jeroglífica egipcia (del *ιερός* hierós 'sagrado' y *γλύφειν* glýphein 'cincelar, grabar'). La expresión egipcia para jeroglífico se translitera *mdw ntr*, transcrita como *medu necher*, que significa 'palabras del dios'. Esta

escritura (señales "sagradas") era conocida solo por los sacerdotes, los miembros de la realeza, los altos cargos, y los escribas.

«La escritura jeroglífica es inclusiva porque su idea engloba todo lo que se puede representar, es decir, al mismo tiempo representa una especie de léxico de imágenes enciclopédicas y visualiza el mundo entero en el templo. Es sagrada porque las imágenes como tales son sagradas. Pues las figuras que se pueden representar son los pensamientos del dios creador, del dios Thoth, el inventor de la escritura, que las plasmó en "formas" (los "esquemas" de Platón), es decir, las diseñó como figuras reproducibles. El mundo es "la escritura jeroglífica de los dioses" (Friedrich Junge).» [ibíd., p. 174]

Los egipcios desarrollaron una identidad cultural institucionalizando lo permanente y excluyendo el cambio mediante un canon o una forma de coherencia cultural. Pero no se trataba de una coherencia textual, pues a la coherencia textual le es inherente una cultura exegética, una cultura de la interpretación, de la que carecía la cultura egipcia.

Los textos eran copiados y admitían variaciones, pero no eran interpretados en sentido estricto. Un escrito se convierte en texto si puede ser objeto de comentario. El comentario hace del texto un *texto*. En este sentido, Egipto no conoció el *texto*. La continuidad de la cultura egipcia se basaba más en la coherencia ritual que en la coherencia textual.

La canonización del arte visual y de las reglas de la gramática subyacente tenía como objetivo la repetición, no la variación regulativa. La cultura del período tardío, cuando tuvo que defenderse de la presión asimiladora de la cultura extranjera dominante, no tomó la forma de un libro, como en Israel, sino de un templo: el templo como el recinto sagrado que alberga la coherencia ritual en la que se basaba la continuidad de esta cultura.

Según Heródoto, los egipcios se negaron a adoptar las costumbres de los helenos o de otros pueblos. Los autores antiguos destacan que los egipcios eran soberbios, reservados y poco comunicativos. Los textos egipcios consideran al extranjero como impuro, por lo que hay que evitar que se acerque al templo o que presencie los ritos sagrados. La cultura egipcia se volvió xenófoba y se aisló del mundo exterior por miedo a la profanación de sus recintos y ritos sagrados.

Para el egipcio el templo alberga todo el mundo, por lo que se cierra y aísla del mundo exterior. Para el judaísmo la Biblia hebrea contiene todo el saber; para el cristianismo, la Biblia cristiana; para el islamismo, el Corán. Para los egipcios, el templo no solo es una enciclopedia que contiene todo el saber, sino que alberga en sí el *mundo*.

A diferencia del monoteísmo o de "las religiones del libro", la religión egipcia era cosmoteísta. El cosmoteísmo es un tipo de religión para el que, como dice Wittgenstein, el sentido del mundo no está fuera del mundo, sino que dentro de él. El mundo está lleno de sentido y, por tanto, es un todo divino. Es lo que intentaba representar el templo egipcio:

«Su base es el agua primigenia, sus pilares son la vegetación que crece en ella y su techo es el cielo. Los frisos, las ofrendas y los "dioses del Nilo" simbolizan las distintas regiones de Egipto. En cada templo el mundo entero está representado de esta manera.

Los templos egipcios eran los centros que garantizaban que el mundo siguiera su curso. "La mentalidad egipcia era muy singular, con su inquebrantable convicción de que la identidad cultural de Egipto y la continuación del universo físico son una y la misma" (G. Fowden: *The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind*. Cambridge, 1986).» [*ibíd.*, p. 194]

ISRAEL Y LA INVENCION DE LA RELIGIÓN

«Así como el estado es el gran logro de Egipto, la religión es el gran logro de Israel. Hay religiones en todo el mundo, pero son un aspecto de la cultura con la que surgen y desaparecen. En Israel, sin embargo, la religión se crea en un sentido completamente nuevo y enfático que la hace independiente de la cultura más general y le permite sobrevivir a través de todos los cambios culturales, la infiltración extranjera y la asimilación. La religión se convierte en un "férreo muro" con el que las personas adheridas a ella se deslindan de la cultura circundante, que se diagnostica como ajena.

Este enfático significado de la religión ciertamente no se aplica completamente todavía a la antigua religión israelita. Sólo la religión del Segundo Templo, que surgió de la experiencia del exilio, y luego la del judaísmo, muestran la religión en el estado de su diferenciación y solidificación. La religión se convierte en fundamento y medio de resistencia contra el medio ambiente, a cuyas estructuras culturales y políticas se enfrenta como esfera autónoma de significado.

En Egipto, la idea de una comunidad de dioses y humanos no define la realidad actual, sino una época primigenia, una especie de edad de oro. Más bien, el mundo actual ha surgido del abandono de esta comunidad original. Esta ruptura queda subsanada precisamente por aquellas instituciones de mediación simbólica y representación de lo divino en la tierra que la Biblia repulsa con horror como "idolatría". Esa es la diferencia crucial entre Israel y Egipto. La "morada" de Yahweh nunca es simbólica, sino siempre inmediata y repentina, pero inestable, no disponible e inaccesible. Según la teología purificada del Deuteronomio, no es Dios quien vive en el templo, sino su nombre.

La singularidad de la relación israelita con Dios no pretende ser una "vida comunitaria". Tal inmanencia sería impensable para el Dios transmundo de Israel. La relación con Dios se basa en la elección y el pacto entre Dios y el pueblo de Israel.» [*ibíd.*, p. 196-197]

Éxodo 25,8-9

«Que me hagan un santuario y habitaré en medio de ellos. Os ajustaréis a cuanto voy a mostrarte como modelo del santuario y de sus utensilios.»

Halajá (en hebreo: הלָכָה) es el cuerpo colectivo de reglas religiosas judías. Tradicionalmente, el judaísmo no distingue en sus leyes entre la vida religiosa y la no-religiosa; la tradición judía religiosa no distingue claramente entre las identidades religiosas nacionales, raciales o étnicas. La Halajá ("la forma de comportarse" o "la forma de caminar") guía no solo las creencias y las prácticas religiosas, sino los numerosos aspectos de la vida cotidiana.

El exilio, la pérdida de la soberanía y la diáspora consolidaron la tradición y la identidad de Israel:

La catástrofe del reino del Norte (Israel) en el año 722 a.C. con la consiguiente deportación de las Diez Tribus de Israel.

El hallazgo del "libro de la Ley" (primera redacción deuteronomica) en el templo bajo el reinado de Josías en el año 621 a.C.

La destrucción del templo en el año 587 a.C., con la consiguiente deportación, exilio y regreso en el año 537 a.C.

La imposición de la religión del Deuteronomio bajo la soberanía y tolerancia persa.

La oposición y resistencia al helenismo y la rebelión macabea.

La resistencia contra Roma y la destrucción del Segundo Templo en el año 70 d.C.

La característica del éxodo y la revelación del Sinaí como hechos centrales en la historia de Israel es la extraterritorialidad.

«El pacto se hace entre un Dios transmundo y sobrenatural que no tiene templo ni lugar de adoración en la tierra, y un pueblo que se encuentra peregrinando entre un país, Egipto, y otro país, Canaán, en la tierra de nadie del desierto del Sinaí. El pacto de alianza precede a la adquisición de la tierra. Ese es el punto clave. Es extraterritorial y por tanto no depende de ningún territorio. Se puede mantener este pacto en cualquier lugar que le depara a uno el destino.

La historicidad del Éxodo está muy controvertida. Desde el punto de vista egipcio, poco se puede agregar a esta cuestión. La única mención de Israel en un texto egipcio se refiere a una tribu en Palestina, no a un grupo de inmigrantes y trabajadores extranjeros en Egipto.

La primera mención de Israel en la historia (desde la época de Merenptah, finales del siglo XIII a.C.) es también la historia de éxito de su aniquilación.

Sin embargo, el factor decisivo no es la historicidad, sino el significado de esta historia en el recuerdo israelita. La expulsión del pueblo de Egipto es el verdadero acto fundacional, que no solo establece la identidad del pueblo, sino sobre todo la de Dios.

En todas partes, donde aparece como el que ofrece una alianza y busca obediencia y fidelidad al pacto, se presenta como "quien te sacó (a Israel) de Egipto".

Es decir: desde un principio, el pueblo de Israel se define por la emigración y la exclusión.» [ibíd., p. 201-202]

La Estela de Merneptah, también llamada Estela de la victoria o Estela de Israel, es una losa de granito gris, erigida por el rey Amenhotep III e inscrita más tarde, en el reverso, por el rey Merneptah, o Merneptah para conmemorar su victoriosa campaña militar en tierras de Canaán hacia 1210 a. C.

La piedra ha alcanzado gran notoriedad porque el texto grabado incluye posiblemente la primera mención conocida de Israel (es decir, los israelitas como grupo), en la penúltima línea ("Isr[A]r (Israel) está derribado y yermo, no tiene semilla"), dentro de una lista de los pueblos derrotados por Merneptah. Por esta razón, muchos académicos la denominan "Estela de Israel".

EL MOVIMIENTO "YAHWEH, ÚNICO DIOS"

Según Morton Smith (*Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, 1971), no fue el Estado el que promovió el movimiento de "Yahweh, único Dios", sino que fue un pequeño grupo de disidentes el que implantó la religión monoteísta. En los primeros tiempos (hasta bien entrado el siglo VII), Israel era politeísta en el sentido henoteísta (henoteísmo, del griego: heis, henos 'un'; y theos 'dios'), también llamado summodeísmo, es decir, culto a un dios único y dominante sin negar la existencia o posible existencia de otras deidades inferiores. En los primeros tiempos, Yahweh era venerado como el dios del Estado, lo mismo que Assur en Asiria, Marduk en Babilonia o Amun-Re en Egipto. No era el único Dios, sino el más alto en el panteón. Había convivencia abierta con el mundo cananeo, había matrimonios mixtos y la religión de Israel eran simplemente una variante regional de los cultos e ideas religiosas generalizadas en Oriente Medio.

Los primeros indicios de cambio se registran durante el reinado de Asa (913 y 873 a. C.), quinto rey de la casa de David y el tercero del Reino de Judá, bisnieto de Salomón. El profeta Azarías ben Oded exhortó a Asa a reforzar la estricta observancia del judaísmo nacional, lo que el rey cumplió, prohibiendo los antiguos cultos religiosos, y destruyendo todos sus santuarios. La reina madre, Maacah, también fue apartada por haber estado involucrada con los dioses, cultos y creencias de los pueblos vecinos. También ilegalizó la prostitución y persiguió a los infractores. En el año 15 de su reinado organizó una gran fiesta en Jerusalén para celebrar la total expulsión de los ídolos. En esa época muchos norteros, en particular de las tribus de Efraín y Manasés, emigraron al Reino de Judá a causa de la prosperidad de que disfrutaba y a los conflictos internos del Reino de Israel tras la caída de la dinastía de Jeroboam I. El hijo y sucesor de Asa, Josafat, continuó las reformas religiosas y judiciales iniciadas por su padre (1 Re 22,46; 2 Cr 17,6). También instituyó un cuerpo judicial en Jerusalén para actuar como suprema corte del país (2 Cr 19,4-11).

El movimiento "Yahweh, único Dios" se impuso y unificó retrospectivamente todo el pasado israelita, de modo que la cultura politeísta y sincretista del

antiguo Israel solo se conservó en la impronta negativa que dejaron sus adversarios. Había un conflicto entre una minoría monoteísta y la mayoría politeísta o, más bien, sincretista. Pero esta mayoría también creían en Yahweh, como Dios y los reyes también establecieron el culto a Yahweh como su patrón, como el dios supremo, pero no como el *único Dios*. Para los profetas esto ya era apostasía, era renegar del único Dios verdadero.

La religión va unida a la cultura en Mesopotamia y Egipto, mientras que en Israel tiene lugar una disociación entre la religión y la cultura propia y, con ello, entre religión, cultura y el poder político. El éxodo de Egipto significa la huida de un mundo profano, impuro, opresivo; al final, una huida del "mundo", con lo que se marca una frontera que separa lo mundanal de lo sacerdotal.

«La ideología de la exclusión y delimitación frente a otras culturas y religiones se inculca mediante la comparación metafórica con el matrimonio, la infidelidad matrimonial y la seducción: la apostasía es dejarse seducir, y el miedo a la seducción es lo que motiva el aislamiento. El miedo a la propia disponibilidad se corresponde con los "celos" de Yahweh, que quisiera encerrar y proteger a su pueblo como un marido oriental.» [*ibíd.*, p. 212]

El exilio babilónico sacó al grupo de su contexto cultural, con el que había vivido siglos en conflicto. En Babilonia se formó una comunidad de exiliados en un contexto cultural extraño. Fue precisamente entre este grupo de exiliados en el que se fue imponiendo el movimiento "Yahweh, único Dios", apoyado por la confirmación de que las profecías sobre las desgracias del pueblo de Israel se habían cumplido. Esto fortaleció aún más la tendencia a aislarse y conservar su identidad durante 50 años, para volver a Palestina en el año 537 a.C. y proseguir allí su actividad.

Los conquistadores persas consolidaban su soberanía en las provincias mostrándose defensores de las tradiciones locales. En Palestina comienza entonces a desarrollarse el canon hebreo, no solo tolerado, sino incluso fomentado por los persas. El "libro de la Ley" (Deuteronomio) que Esdras había traído de Babilonia se convirtió en la base del canon de la religión hebrea. La elaboración del canon bíblico hebreo comenzó cuando terminó la época de los profetas. El lugar de los profetas lo ocupan ahora los sabios y exégetas, que codifican la tradición, la canonizan y la interpretan. Esto sucede en un clima despolitizado bajo dominio persa.

El movimiento "Yahweh, único Dios" se impone y generaliza. Ahora ya no se habla de la legitimidad de la monarquía ni de las esperanzas mesiánicas. Lo que rige ahora es el cumplimiento de la Ley como fundamento de la propia identidad. La repolitización vendrá más tarde como reacción a la política de Antíoco IV Epífanes, rey de Siria de la dinastía seléucida desde (175-164 a. C.). Antíoco trató de suprimir el culto a Yahweh, prohibió el judaísmo suspendiendo toda clase de manifestación religiosa, mandó que se comieran alimentos considerados impuros y trató de establecer el culto a los dioses griegos. Pero el sacerdote judío Matatías y sus dos hijos llamados Macabeos consiguieron levantar a la población en su contra y lo expulsaron. La fiesta judía de Janucá conmemora este hecho. La confrontación política siguió luego

con la conquista romana. La resistencia contra Roma fomentó las aspiraciones políticas: literatura apocalíptica y mesianismo. Con la destrucción del templo de Jerusalén por los romanos en el año 70 d.C. se impuso la dirección apolítica del rabinismo, contraria al movimiento político-nacionalista de los zelotes o zelotas, facción más violenta del judaísmo de su época, cuando se enfrentaron frecuentemente a otras facciones como los fariseos o saduceos. El vocablo zelota ha pasado a ser sinónimo en varios idiomas de intransigencia o radicalismo militante.

LA LEYENDA FUNDACIONAL – EL SHOCK DEL OLVIDO

Hay una leyenda fundacional, algo así como la “escena primordial” (Urszene) de la cultura del recuerdo en Israel y es la historia del hallazgo del libro del Deuteronomio al hacer obras de reparación en el templo. Según el libro segundo de los Reyes, el sumo sacerdote Helcías encontró el así llamado “Libro de la Ley o Torah” (*sefer ha-torah*) o “Libro del pacto de la alianza” (*sefer ha-berit*).

Cuando el rey Josías, rey de Judá (640-609 a.C.) lo leyó, se rasgó las vestiduras horrorizado. El libro no solo especificaba concretamente los mandamientos y estatutos del pacto de la alianza con Yahweh, sino que contenía también las maldiciones e imprecaciones contras aquellos que no fueran fieles al pacto y olvidaran su cumplimiento. Ahora quedaba claro que todas las desgracias, sufrimientos y tribulaciones, todos los reveses del destino que habían marcado la historia del pueblo de Israel se revelaban ahora como castigo de Dios. Israel había practicado una política y una práctica religiosa contraria a los principios de la alianza con Yahweh, había sido infiel al pacto con su Dios. Este episodio fue el que motivó la gran reforma religiosa del rey Josías.

2 Reyes 22,3-20 – Hallazgo del libro de la ley

«El año dieciocho del reinado de Josías mandó el rey a la casa de Yahweh a Safan, secretario, hijo de Asalía, hijo de Mesulam, diciéndole: “Sube a Helcías, sumo sacerdote, y que reúna el dinero que haya en la casa de Yahweh y que han recaudado del pueblo los guardias de la puerta, y lo entregue a los encargados de hacer las obras en la casa de Yahweh, empleándolo en pagar a los que trabajan en las obras de reparación de la casa de Yahweh, a los carpinteros, a los maestros y albañiles, y en pagar la madera y las piedras talladas para la reparación de la casa. Pero que no se les exijan cuentas del dinero que se les entregue, por ser gente de probidad.”

Entonces Helcías, el sumo sacerdote, dijo a Safan, secretario: “He encontrado en el templo de Yahweh el libro de la Ley.” Helcías dio el libro a Safan, y Safan, escriba, lo leyó; y fue luego a dar cuenta al rey, y le dijo: “Tus siervos han reunido el dinero que había en el templo y se lo han entregado a los encargados de hacer las obras en la casa de Yahweh.” Y añadió: “El sacerdote Helcías me ha entregado este libro”;

y lo leyó delante del rey. Cuando oyó el rey las palabras del libro de la Ley, rasgó sus vestiduras, y dio esta orden al sacerdote Helcías, a Ajicán, hijo de Safan; a Acbor, hijo de Miqueas; a Safan, secretario, y a Asaya, ministro del rey: "Id a consultar a Yahweh por mí, por el pueblo y por todo Judá, respecto de las palabras del libro que se ha encontrado, porque seguro que es grande la cólera de Yahweh contra nosotros por no haber obedecido nuestros padres las palabras de este libro y no haber puesto por obra cuanto en él se nos manda."

El sacerdote Helcías, Ajicam, Acbor, Safan y Asaya fueron a la profetisa Jolda, mujer de Salum, hijo de Tecua, hijo de Jarjam, guardarropa que moraba en Jerusalén, en el otro barrio de la ciudad. Una vez que le hablaron, les dijo ella: "Así habla Yahweh, Dios de Israel: Decid al que a mí os ha enviado: Así dice Yahweh: Yo voy a hacer venir sobre este lugar y sus habitantes los males de que habla este libro que el rey de Judá ha leído; porque me han dejado y han quemado perfumes a otros dioses, irritándome con la obra de sus manos, y mi cólera se ha encendido contra este lugar, y no se apagará; pero diréis al rey de Judá, que os envía para consultar a Yahweh: Así dice Yahweh, Dios de Israel: Acerca de las palabras de este libro que tú has oído, por haberse conmovido tu corazón y haberte humillado ante Yahweh al oír lo que yo he anunciado contra este lugar y contra sus habitantes, que serán objeto de espanto y de execración; por haber rasgado tus vestiduras y haber llorado ante mí, yo también te he oído a ti, dice Yahweh, y por eso yo te recogeré a tus padres y serás sepultado en paz, y no verán tus ojos todos los males que yo haré venir sobre este lugar." Ellos llevaron al rey esta respuesta.»

2 Reyes 23,1-20 – Reformas del rey Josías

«El rey hizo reunir junto a él a todos los ancianos de Judá y de Jerusalén, y subió luego a la casa de Yahweh con todos los hombres de Judá y todos los habitantes de Jerusalén, los sacerdotes, los profetas y todo el pueblo, desde el más pequeño hasta el más grande; y leyó delante de ellos todas las palabras del libro de la alianza que se había encontrado en la casa de Yahweh. Estaba el rey en pie junto a la columna; e hizo alianza con Yahweh, de seguir a Yahweh y guardar sus mandamientos, sus preceptos y sus leyes, con todo su corazón y toda su alma, poniendo por obra las palabras de esta alianza escritas en el libro. Todo el pueblo confirmó esta alianza.

El rey mandó al sumo sacerdote, Helcías; a los sacerdotes de segundo orden y a los que hacían la guardia a la puerta, que sacaran del templo de Yahweh todos los enseres que habían sido hechos para Baal, para Asera y para toda la milicia del cielo, y los quemó fuera de Jerusalén, en el valle de Cedrón, e hizo llevar las cenizas a Betel. Expulsó a los sacerdotes de los ídolos, puestos por los reyes de Judá para quemar perfumes en los altos, en las ciudades de Judá y en los alrededores de Jerusalén; a los que ofrecían perfumes a Baal, al Sol, a la Luna, al Zodíaco y a toda la milicia de los cielos. Sacó a "Asera" fuera de la casa

de Yahweh, fuera de Jerusalén, al valle de Cedrón, y la quemó allí, reduciéndola a ceniza, que hizo arrojar a la sepultura común del pueblo. Derribó los lugares de prostitución idolátrica del templo de Yahweh, donde las mujeres tejían tiendas para "Asera." Hizo venir de las ciudades de Judá a todos los sacerdotes, profanó los altos donde los sacerdotes quemaban perfumes, desde Gueba hasta Berseba; derribó los altos de los sátiros que había delante de la puerta del gobernador Josué, a mano izquierda de la puerta de la ciudad.

Sin embargo, los sacerdotes de los altos no subían al altar de Yahweh en Jerusalén, pero comían panes ácidos con sus hermanos. El rey profanó el Tofet del valle de los hijos de Hinón, para que nadie hiciera pasar a su hijo o su hija por el fuego en honor de Moloc. Hizo desaparecer de la entrada de la casa de Yahweh los caballos que los reyes de Judá habían dedicado al sol, cerca de la habitación del camarero Natanmelec, en el atrio. Quemó los carros del sol, demolió los altares que había en la terraza de la cámara alta de Ajaz, que habían alzado los reyes de Judá, y los altares que había hecho Manases en los dos atrios de la casa de Yahweh; y después de destrozarlos y quitarlos de allí, arrojó el polvo al valle de Cedrón. Profanó el rey los altos que había al oriente de Jerusalén, al mediodía del monte de los Olivos, que Salomón, rey de Israel, había erigido a Astarté, la abominación de los sidonios; a Gamos, la abominación de los moabitas, y a Milcom, la abominación de los amonitas. Destrozó los cipos, derribó las "aseras" y llenó los lugares donde estaban de huesos humanos. Derribó también el altar de Betel, el alto que había hecho Jeroboam, hijo de Nabat, que había hecho pecar a Israel; destrozó sus piedras y las redujo a polvo, y quemó la "asera."

Cuando Josías se volvía de allí, vio los sepulcros que había en la montaña, y mandó sacar de ellos los huesos y los quemó sobre el altar, profanándolo conforme a la palabra de Yahweh pronunciada por el hombre de Dios que había anunciado esto. preguntó: "¿Qué monumento es aquel que veo allí?" Los habitantes de la ciudad le respondieron: "Es el sepulcro del hombre de Dios que vino de Judá y anunció estas cosas que tú has hecho con el altar de Betel," Entonces dijo él: "Dejadle en paz. Que nadie remueva sus huesos." Así se conservaron intactos sus huesos, juntos con los del profeta que procedía de Samaría. Josías hizo también desaparecer todos los templos de los altos de las ciudades de Samaría, que habían hecho los reyes de Israel para irritar a Yahweh; hizo con ellos enteramente como había hecho con Betel. Inmoló sobre los altares a todos los sacerdotes de los altos que había allí, y quemó huesos humanos en el sitio donde habían sido elevados. Después se volvió a Jerusalén.»

«La obra histórica deuteronomica puede entenderse como la codificación de una obra de recuerdo que se rige por el principio de la culpa. El punto aquí es poder entender los eventos catastróficos del presente cuyo sentido reside en la acción de Yahweh.

Incluso si la reforma de Josías correspondiera necesariamente a una realidad histórica (sospecha que sugiere la falta de alusiones detalladas a ella en Jeremías y Ezequiel), es sin embargo de importancia central como figura de la memoria. Los motivos del olvido y el recuerdo juegan aquí el papel de motivos principales. El texto contiene el legado de Moisés. [...]

Israel no debe olvidar ni se debe dejar seducir. El motivo de la seducción se refiere al politeísmo y la idolatría, las costumbres religiosas de la tierra al otro lado del Jordán. Lo que Israel no debe olvidar son los vínculos que estableció con Yahweh en el desierto. El pasado y el futuro se distribuyen en esta historia como desierto y tierra fértil, desierto y civilización. Al pueblo se le exige que rememore algo del pasado a lo que no encuentra confirmación en el "marco" de la realidad presente, lo que significa seguir siendo extranjero en su propio país. La adaptación al presente significaría el olvido del pasado.

La Reforma de Josías, rey de Judá (640-609 a.C.), es como una revolución desde arriba. Se aplica con referencia a una verdad olvidada. La ley se impone como un recuerdo que ha vuelto repentinamente, una "memoria involuntaria" a nivel colectivo. Lo nuevo se ve como un regreso a lo original. El relato bíblico asume que a las costumbres religiosas de la época de la monarquía precedió una fase anterior de monoteísmo más puro, quedó borrada durante el dominio extranjero por la adaptación al entorno cultural extranjero y, por lo tanto, cayó en el olvido.

La historia de la religión se manifiesta en esta reconstrucción como un drama de la memoria, totalmente en consonancia con la teoría de la historia de la religión de Freud. La memoria del Éxodo es el lema de esta reforma, cuyo éxito se explica si se la entiende como un drama de la memoria, como un retorno de lo reprimido y se supone que hubo algo que obligó a apelar a las figuras de la memoria Éxodo, Sinaí y Tierra Prometida. [...]

La religión es el caso típico de una estructura anacrónica. Dentro de la cultura que conforma el presente, mantiene presente un pasado que no se debe olvidar. Su "función es transmitir cosas no simultáneas recordando, rememorando y repitiendo" (Cancik / Mohr 1990, 311). El Deuteronomio desarrolló esta estructura narrativa y la consolidó hasta convertirla en una poderosa figura de la memoria. La vida no es solo vivir el presente, pues el hombre no vive "sólo de pan" (Dt 8,3). Religión en el sentido expuesto en el Deuteronomio, y luego convertido en el estándar para todas las religiones posteriores, significa aferrarse a un compromiso que se contrajo en el pasado bajo condiciones extremas completamente diferentes y que ya no se dan en el presente.» [*ibíd.*, pp. 216-217 y 225-228]

JUSTICIA CONECTIVA – INFIDELIDAD, CASTIGO Y SALVACIÓN

«Los textos antiguos no hablan de causalidad como ley natural que conecta automáticamente los sucesos, estos están regidos por poderes, instancias e instituciones que aseguran que lo bueno se premia y lo malo se castiga. En todos los casos se trata de represalias o castigos, no de causalidad. Solo que el funcionamiento de esta "represalia" es imaginado de manera diferente.

Las fuentes hablan de "justicia" y no de represalia. La justicia es el concepto central que conecta las esferas del derecho, la religión y la moral. De modo que el sentido y la justicia son lo mismo. En un mundo justo, hacer el bien se gratifica y hacer el mal se castiga. Este es el núcleo de la antigua sabiduría oriental, que se ocupa principalmente de evitar que las personas tomen la venganza por su mano y luchan por su propia felicidad privada.» [ibíd., p. 232]

La justicia en el Antiguo Testamento es un concepto fundamentalmente relacional, entendido como fidelidad a una alianza o pacto; en el caso del pueblo de Israel es la alianza entre Yahweh y su "pueblo elegido". La justicia es también una cualidad personal de Dios. Si Dios ha elegido a "su" pueblo y se ha comprometido con él en una alianza de por vida, la realidad de esta alianza impone un código de justicia, es decir, de fidelidad al pacto a cada una de las partes que cierran el acuerdo. La Biblia hebrea entiende la justicia de una manera muy distinta a como la entendía la cultura pagana.

En los antiguos autores griegos (Homero, Hesíodo, o Solón), encontramos la idea de una correspondencia inevitable entre las acciones humanas y sus resultados; es lo que los griegos llaman *díke*, 'justicia'. Los dioses, especialmente Zeus, eran los encargados de impartir justicia, retribuyendo a cada uno según sus acciones. A veces, la justicia era pensada como una divinidad, que gobernaría el universo entero. Esta idea también la encontramos en la tragedia griega, y en los mismos orígenes de la filosofía. La justicia, para los griegos, significaba retribución. En la idea griega de la justicia, hay una tensión entre justicia y perdón. Si alguien es justo, y si la justicia consiste en retribución, aquél que es justo tiene que retribuir. Y esto significa castigar al malvado. En cambio, el perdón significaría justamente lo contrario: prescindir del castigo.

La comprensión de la Biblia hebrea es muy distinta. La palabra hebrea que fue traducida como «justicia» (*sédeq*) nunca aparece unida a la idea de retribución. Para hablar de los castigos, en hebreo, se emplean otras expresiones, como «juicio» (*mispát*), pero nunca la palabra «justicia» (*sedeq*). En el texto hebreo original del Antiguo Testamento, hay unas referencias constantes a este término como "la acción salvífica de Dios" establecida con Israel como pueblo elegido y ratificada en un pacto con Israel por mediación de Moisés en la Alianza en el monte Sinaí o la Alianza del Sinaí. Allí Yahweh concretó los lazos vinculantes con su pueblo y los compromisos que éste adquiriría con su Dios, es decir, la estricta fidelidad al pacto: reconocimiento de Yahweh como único Dios tal como está recogido en los Diez Mandamientos que entregó Yahweh a Moisés en el Sinaí.

Para la mentalidad hebrea el "justo" es quien cumple con los acuerdos y las obligaciones recíprocas adquiridas en un pacto o alianza. Es justo el que cumple su palabra, quien cumple con lo pactado. La idea hebrea de justicia incluye el perdón, el perdón es una forma de justicia. Cuando uno de los pactantes no cumple con su parte del pacto, el pacto queda roto y el otro pactante queda eximido de cumplirlo. Pero si este segundo pactante sigue cumpliendo con su parte del pacto, habría perdonado al primero su infidelidad y habría sido "justo" por haber cumplido con el pacto sin estar ya obligado a

hacerlo. Esto fue lo que ocurrió con el pacto entre el pueblo de Israel y su Dios. Cuando Israel fue infiel al pacto, Dios siguió siendo fiel a su palabra, aunque no tenía que serlo. Esto le hace exclamar a Nehemías: "Dios es justo porque cumple su palabra" (Neh 8,9). El hecho de que Dios siguiera fiel al pacto con su pueblo, dejaba abierta la posibilidad de, en caso de arrepentimiento o de vuelta al pacto, perdonarle. Así, pedir justicia es también pedir perdón. Cuando el pueblo de Israel es infiel al pacto, Dios espera para darle la oportunidad de perdonarle, porque es "un Dios de justicia" (Is 30,18). Así Dios es justo para cumplir el pacto con su pueblo y también lo es para perdonar. Esto explica que, especialmente después del exilio, la palabra "justicia" significara en hebreo frecuentemente 'salvación' o incluso 'perdón'.

El término «justicia» en la versión de los Setenta o Septuaginta (LXX) tiene la misma significación primaria que en el texto hebreo si bien está influida por la mentalidad griega ya que los términos helénicos que se usan: *dikē* y *dikaíosynē*, se refieren a la virtud de la justicia puramente humana ya que ordena la convivencia en los ámbitos jurídicos y morales entre las personas.

Sin embargo, se ha producido el efecto inverso: existen voces griegas –*dikē*, *dikaíosynē*, *krísis*, *kríma*, etc.– para representar en ellos unos conceptos religiosos del Antiguo Testamento que, en principio venían expresados en hebreo como *sedek*, *mišpāt*, *sedāqāh*, etc.

Tzedaká (en hebreo: צדקה) es un concepto de justicia social en el judaísmo. La *tzedaká* es uno de los preceptos más importantes del judaísmo rabínico, a tal punto que la tradición indica que - junto a la *teshuvá* (el arrepentimiento) y la *tefilá* (la oración judía) es una de las acciones humanas capaces de revertir los decretos divinos. Si bien el término *tzedaká* es usualmente traducido como "caridad", "misericordia", la raíz de la palabra hebrea la conecta con el término justicia o rectitud (*tzedek*). La intención es ofrecerle al necesitado una forma digna de ganar su alimento, sin ponerlo en la necesidad de rogar por una limosna, y este es uno de los principios que guían al precepto de la *tzedaká*.

Éxodo 34,5-7

«Yahweh descendió en la nube y, poniéndose allí junto a él, pronunció el nombre de Yahweh, y, pasando delante de él, exclamó: "Yahweh, Yahweh; Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en misericordia y fiel, que mantiene su gracia por mil generaciones, y perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, pero no los deja impunes, y castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación."»

2 Crónicas 12,1-8

«Cuando Roboam se hubo afirmado en el reino y se sintió fuerte, se apartó de la ley de Yahweh, y con él todo Israel. El año quinto del reinado de Roboam subió Sesac, rey de Egipto" contra Jerusalén, por haberse rebelado contra Yahweh, con mil doscientos carros y sesenta mil jinetes; y el pueblo que con él venía de Egipto no tenía número, de libios, suquios y cusitas. Tomó las ciudades fuertes de Judá y llegó hasta Jerusalén.

Entonces Semeyas, profeta, se presentó a Roboam y a los príncipes de Judá, que estaban reunidos en Jerusalén por miedo a Sesac, y les dijo: "Así dice Yahweh: Vosotros me habéis dejado a mí, y por eso también yo os he dejado a vosotros en manos de Sesac."

Los príncipes de Israel y el rey se humillaron y dijeron: "Justo es Yahweh." Y viendo Yahweh que se habían humillado, dirigió su palabra a Semeyas, diciendo: "Se me han humillado; no los destruiré, antes los salvaré pronto, y no se derramará mi ira sobre Jerusalén por medio de Sesac; pero habrán de servirle para que sepan distinguir entre lo que es servirme a mí y servir a los reyes de las gentes."»

Oseas 6,4-7

«¿Qué voy a hacerte a ti, Efraím? ¿Qué voy a hacerte a ti, Judá? Vuestra piedad es como lluvia mañanera, como rocío matinal, pasajero. Por eso yo los he tajado por medio de los profetas, los he matado por las palabras de mi boca, y mis juicios han brotado como la luz. Pues prefiero la misericordia al sacrificio, y el conocimiento de Dios al holocausto. Pero ellos, como hombres, violaron la alianza, obraron pérfidamente contra mí.»

Amós 5,21-24)

«Yo odio y aborrezco vuestras solemnidades y no me complazco en vuestras congregaciones. Si me ofrecéis holocaustos y me presentáis vuestros dones, no me complaceré en ellos ni pondré mis ojos en los pacíficos de vuestras cebadas víctimas. Aleja de mí el ruido de tus cantos, que no escucharé el sonar de tus cítaras. Como agua impetuosa se precipitará el juicio; como torrente que no se seca, la justicia.»

LA GENEALOGÍA DE LA CULPA

En la relación entre los países en la antigüedad no existía una instancia que garantizara el cumplimiento de los acuerdos entre los gobiernos, como la que existía en política interior en forma de tribunales nacionales. Para dar fiabilidad a los acuerdos intergubernamentales, las antiguas civilizaciones del Medio Oriente recurrían a los dioses como última instancia de garantía del cumplimiento de los pactos y alianzas. Los dioses ejercían la función de un tribunal de arbitraje que velaba por el cumplimiento de lo pactado y garantizaban la mayor neutralidad posible.

En el tercer milenio a.C. en las culturas del Mediterráneo y del Oriente Próximo, se comienza a imponer la idea de que los dioses intervienen puntualmente en los acontecimientos humanos y que, por tanto, se podían utilizar como instrumento para consolidar las relaciones estatales entre los pueblos. La religión comenzó a jugar un papel muy importante en la práctica diplomática. Comenzó un proceso de teologización de la historia en la que los dioses jugaban un papel de garantes. No es que se diera una intervención divina en la historia a iniciativa de los propios dioses, sino que los hombres mismos involucraron a los dioses en sus decisiones, asignándoles tareas

administrativas a medida que avanzaba la organización estatal y se comenzaba a regular las relaciones interestatales mediante contratos internacionales.

Los Estados solían convenir tratados mucho antes aún de que existiese el Derecho Internacional en el sentido moderno del término. Los tratados eran considerados sagrados y obligatorios en virtud de principios religiosos y morales. Fue en Mesopotamia en donde se encontró el tratado más antiguo del que tenemos noticia, el tratado sobre el dique fronterizo entre las ciudades sumerias Umma y Lagash en el 2500 a. C., este tratado se suscribió en sumerio y fijaba los límites entre Lagash y Umma. Las antiguas historias decían que Enlil, la divinidad suprema del panteón sumerio, el padre de todos los dioses, había delimitado la frontera entre Lagash, dominio de Ningirsu, y Umma, el reino del dios Shara, pues era bajo la forma de enfrentamientos entre los dioses como se explicaban entonces los conflictos entre estados.

Para asegurar el cumplimiento de lo acordado se apelaba a una instancia divina, la "ratificación" de los acuerdos celebrados se hacía mediante juramento poniendo a los dioses como testigos y árbitros del cumplimiento de lo tratado. En el contrato se conjura a un dios patrón que supervisa el cumplimiento y sanciona el incumplimiento. Como práctica diplomática de la época, todos los contratos recibían dioses como poderes protectores.

No es que los humanos estuvieran a merced de la voluntad de los dioses, sino que eran los mismos humanos los que contrataban a los dioses como instancia de arbitraje y garantía del cumplimiento de los contratos. En caso de incumplimiento, los dioses se encargaban del castigo y la represalia, eran algo así como una agencia que se encargaba de cobrar la deuda. El sentido de la historia se comenzó a basar en Mesopotamia en la culpa y la expiación. Para hacer expiar el incumplimiento del pacto, había que recordar la historia, el momento de la ratificación del tratado y los términos en los que se había negociado. Había que evitar que el pacto cayera en el olvido y que la venganza divina sorprendiera al incumplidor del acuerdo.

Todos los tratados entre gobiernos se ratificaban estableciendo el mundo de los dioses como una instancia del derecho internacional que asegurara el cumplimiento de los tratados. La función de los dioses era algo así como la de un tribunal internacional. Con la invocación de los dioses, los pactos adquirían validez incondicional y fuerza vinculante inviolable.

Fue una obra maestra de alta diplomática poner a los dioses protectores como garantes de los contratos entre los gobiernos de tal manera que fueran compatibles con los dioses de cada estado participante, ya que no todos los estados creían en los mismos dioses. Una intolerancia religiosa que negara la existencia de otros dioses sería completamente impensable.

La memoria histórica en el Antiguo Oriente tiene que ver con la conciencia de culpa tras la rotura de juramentos y pactos. "El incumplimiento de un pacto se convierte en el modelo original de pecado" (Jan Assmann). Los juramentos son sagrados y así la historia adquiere también el carácter de sagrado y la obligación de rememorarla. Los dioses eran los garantes de su cumplimiento

y, en caso de incumplimiento del pacto o contrato, los dioses intervenían porque así lo habían dispuesto las partes contratantes.

Al utilizar a los dioses para controlar y garantizar el cumplimiento de los pactos, los gobiernos involucraban a los dioses en la historia humana y la historia adquiría una dimensión teológica.

Muchos cientos de años después de los pactos sobre los diques fronterizos de Umma y Lagasch, otro pueblo de Oriente Medio ha llevaría la "política exterior religiosa" a un nivel completamente nuevo mediante la celebración de un pacto de alianza no entre dos pueblos sino directamente con un Dios único, como si se tratara del gran rey de Egipto o Asiria, en lugar de simplemente convertirlo en guardián, árbitro y garantía de los tratados entre los pueblos. Este pueblo era el pueblo hebreo. Varios autores han demostrado que la teología israelí de la alianza con su Dios se basa en la práctica de la alianza diplomática de los estados del Oriente Próximo.

«A través del pacto del pueblo de Israel con su Dios, se crean dos entidades completamente nuevas: el Dios como *señor* y el pueblo como *sujeto* de la historia. Dicho contrato no puede valer solamente para un período de tiempo limitado. El horizonte de tiempo utilizado aquí tiene que abarcar desde el principio hasta el final de los tiempos. La "iustitia conectiva" se convierte en la justicia de Dios, en la historia de la salvación. Para la visión bíblica de la historia, la historia profana es una expresión de la ira divina por el incumplimiento de un pacto y la contrasta con la redención final, el reino de Dios, como una antihistoria.

¿Qué es lo que no se debe olvidar?: los vinculante, lo prometido, lo pactado. La memoria del pasado no obedece a un impulso o interés innato, sino a un deber: "¡Debes recordar! ¡No debes olvidar!".» [Asmann, o. c., p. 257-258]

LA VERDAD COMO FIDELIDAD – EMUNAH, ALÉTHEIA, VERITAS

Salmos 89,2-3 y 9

«Cantaré siempre las piedades de Yahweh y daré a conocer por mi boca de generación en generación tu fidelidad. Porque dijiste: "La piedad es eterna." Cimentaste en los cielos tu fidelidad. [...]

Yahweh, Dios de los ejércitos, ¿quién como tú? Eres poderoso, oh Yahweh! ceñido de tu fidelidad.»

La fidelidad de Dios es mencionada siete veces a lo largo de este salmo de. La fidelidad es una de las características de Dios. Fidelidad, en hebreo *emunah*, tiene que ver con el cumplimiento fiel de las promesas divinas. Algunos eruditos traducen *emunah* como verdad.

En griego: *Alétheia* (αλήθεια) significa lo que no está oculto, sin velos, desvelado, lo que está manifiesto. Significa descubrir, quitar el velo, desvelamiento. Lo contrario es *pseudos*, que significa encubrimiento. Los griegos distinguían entre verdadero, que era idéntico a lo real, y falso, que era una ilusión, lo aparente. A su vez por "realidad" entendían lo permanente,

lo que es siempre. Lo cambiante no era lo falso, sino solo lo aparentemente verdadero. ¿Y qué es lo que permanece? En griego, la verdad es algo que es antes de haber sido, de haberse movido: la esencia. Es descubrimiento del ser, de la forma oculta bajo el velo de la apariencia.

En hebreo: *Emunah* (אמונה) significa primariamente 'confianza', 'fidelidad'. El término hebreo אמנת *eméth* (relacionado directamente con אמנה *emunah*, pronunciado "emuná"), a menudo traducido como "verdad", puede designar aquello que es firme, digno de confianza, estable, fiel, un hecho veraz o establecido. Significa verdad en el sentido de confianza, de que se cumplirá algo que esperamos. Es la seguridad o confianza en una persona, cosa, deidad, opinión, doctrinas o enseñanzas de una religión, y, como tal, se manifiesta por encima de la necesidad de poseer evidencias que demuestren la verdad. También puede definirse como la creencia que no se sustenta en pruebas, además de la seguridad, producto en algún grado de una promesa. La verdad de las cosas no es entonces su realidad frente a su apariencia, sino su fidelidad frente a su infidelidad. Lo verdadero es lo que cumple o cumplirá su promesa, y por eso Dios es lo único verdadero porque es lo único realmente fiel, su fidelidad es inquebrantable. La verdad no es estática, no trata tanto del presente como del futuro. La verdad se refiere no a lo que es, sino a lo que sea, por eso la verdad es lo que "así sea", que es lo que significa "amén".

En latín: *Veritas* dignifica exactitud, rigor, veracidad. Hace referencia a una confianza, a algo veraz. Expresa una conexión entre los dos significados, el griego y el hebreo.

«En el Antiguo Testamento, Dios se va a manifestar en su verdad. Para todo semita, verdad es "fidelidad". Es el concepto concreto según el cual Dios va a manifestar su realidad a los hebreos: el Dios que se les revela es el único que es fiel, verdadero. Para hacerlo ver, se revela a Abraham, pero sin anular de un golpe sus mezquinas ideas de que Dios es siempre un Dios de familia, que reside preferentemente en ciertos lugares, etc. Por el contrario, Dios se inserta en estas limitadas ideas y se revela a Abraham como siendo "su" Dios, el Dios de los padres para llevar a los israelitas a lo largo de los siglos al monoteísmo universal. Para ello "acepta" provisionalmente aquella limitada idea de Dios, y ciñe su "fidelidad" a un solo punto inicial: a cumplir lo prometido. Para ello pacta con Israel en una Ley, la *Torah*. Dios cumplirá inflexiblemente este Pacto o Alianza por encima de todos los pueblos; "su" Dios es el único que cumple lo que promete. Por esto, para el israelita, su historia entera no es sino el acontecer actual de la fidelidad de Dios para con "su" pueblo, y de la fidelidad o infidelidad de ésta para con "su" Dios: es el acontecer actual de la fidelidad, de la verdad divina en la limitación del Pacto. Por esto, sólo penetra en la estructura esencial de la historia quien penetra en los designios de Dios, el *nab'*, el profeta a quien Dios se los ha manifestado (en sí mismo, profetizar no es predecir, sino predicar, anunciar la palabra de Dios, aunque esta palabra prediga a veces lo que va a acontecer). Con lo cual, la historia no es sino el acontecer mismo de la profecía. Por esto, la Ley y los Profetas son los dos asideros del israelita, tanto en su vida personal, como en sus prácticas religiosas y en su historia. Asido también, en cierto modo, a la Ley y a los

Profetas, Dios los va a llevar más arriba. Porque si "su" Dios es el único que es fiel, que es verdadero, ya no es sólo "su" Dios. La Ley y los Profetas a una llevan así a la plena manifestación de Dios. En este acontecer de la verdad de Dios, queda absorbida y superada la limitación según la cual Dios es sólo "su" Dios: Dios es Dios "único" en el mundo. He aquí la transcendencia como estructura formal de la revelación inicial del Antiguo Testamento en acto histórico concreto. La historia no es una vicisitud externa, sino un carácter intrínseco de la revelación.» [Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, 519-520]

«El sustantivo 'emunah – amen es la forma verbal – con que se dice "verdad" en hebreo viene de un tema cuyo significado primario es "lo firme", "lo seguro", pero referido sobre todo al orden personal: es la seguridad de un amigo, la firmeza de una promesa. Esto implica su orientación hacia el futuro: que el amigo *será* seguro, que la promesa se *cumplirá*. De aquí el significado del sustantivo 'emunah = confianza. Que de "confianza" pase el vocablo a significar "verdad" revela hasta qué punto el hebreo, como el asirio y el persa, no siente delante de sí el *ser*, la *Naturaleza*, sino una absoluta voluntad.» [Ortega y Gasset, José: "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia" (1941). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. V, 1964, p. 536]

LA HISTORIA CARISMÁTICA DE ISRAEL

«El "evento carismático" tiene lugar cuando Dios interviene en el curso de la historia. Dios establece una alianza con un pueblo de Israel y todo el flujo de eventos se puede leer como la historia de esta alianza. Todo lo que le sucede al pueblo de Israel está relacionado con su fidelidad o infidelidad hacia su socio divino. El factor decisivo aquí no es el plan, sino el compromiso mutuo de los dos socios de la alianza. Este compromiso extiende un cheque para un futuro, cuyo cobro se manifiesta como "historia". [...]

La historia carismática es la historia de Yahweh y su "pueblo elegido". El pacto cerrado entre los dos es el acto fundacional de su historia. Desde el punto de vista de la alianza, puede recordarse, citarse y contarse como una historia común. Cada vez que se trata de la alianza, su cierre y su renovación, se recapitula la historia. Esta historia (en contraste con la "historia de la salvación") tiene un principio y un final. Comienza donde YHWH mismo se vuelve activo en el papel de aliado como persona histórica, y termina donde ya no determina directamente el curso de los acontecimientos. El libro bíblico de Ester es el único texto canónico que se refiere a eventos que tuvieron lugar *después* del final de la historia carismática. Por lo demás, la Biblia hebrea se define virtualmente como la codificación de esta historia, que se extiende "desde Moisés hasta Artajerjes" (Flavio Josefo: *Contra Apión*, 8,40).

La lectura periódica sirve como recordatorio del texto del contrato. Incluso los tratados estatales profanos requieren una lectura regular ante el contratista. Basado en esta costumbre, el Deuteronomio estipula una lectura pública de la Torá cada siete años (Dt 31,9 ss.).» [*ibíd.*, p. 250 y 254-255]

GRECIA – ESCRITURA ALFABÉTICA Y ORALIDAD

La escritura es un sistema gráfico de representación de una lengua, por medio de signos trazados o grabados sobre un soporte. La escritura es una codificación sistemática de signos gráficos que permite registrar con gran precisión el lenguaje hablado por medio de signos visuales regularmente dispuestos.

La escritura se diferencia de los pictogramas en que estos no suelen tener una estructura secuencial lineal. La escritura basada en ideogramas representa conceptos. La escritura basada en grafemas representa los sonidos y los grupos de sonidos tal como son percibidos en el habla, como es el caso de la escritura alfabética.

Sistema ideográfico o logográfico de escritura

A cada símbolo corresponde un concepto concreto o abstracto. Por ejemplo, una golondrina en un jeroglífico egipcio representa al pájaro; un hombre encorvado y con un bastón, la vejez.

Pero un símbolo ideográfico se puede también usar como símbolo fonético: la palabra golondrina se pronuncia *wr*, y esta palabra significa también 'grande', de modo que el jeroglífico golondrina puede designar tanto al pájaro como al adjetivo 'grande'. Esta posibilidad determinó el paso del sistema ideográfico al silábico.

Sistema silábico de escritura

En el sistema silábico determinados signos indican grupos de sonidos. Por ejemplo, el sistema de escritura cuneiforme, desarrollado a partir de la primitiva escritura sumeria. Esta escritura reduce en gran medida el sistema de signos.

Sistema alfabético de escritura

Los fenicios utilizaron este sistema de escritura adoptando el sistema de escritura elaborado por los pueblos semíticos (escritura protosinaítica). Como los fenicios mantenían un estrecho contacto comercial con los griegos, les transmitieron la idea del alfabeto: a cada sonido corresponde un signo. Los griegos perfeccionaron el alfabeto fenicio, añadiendo signos para las vocales. Esta innovación facilitaba la lectura y su interpretación, evitando posibles ambigüedades. Así en el siglo IV a.C., los griegos poseían un alfabeto formado por 24 letras (7 vocales y 17 consonantes). Del alfabeto griego derivan la mayoría de los alfabetos europeos: el latino y el cirílico.

Grecia es considerada como el prototipo de cultura literaria. La primera sociedad que se puede llamar literaria surgió entre el siglo VI-V a.C. en las ciudades-estado de Grecia y de Jonia (la costa centro-occidental de Anatolia, llamada actualmente Grecia asiática, y que incluía además las islas adyacentes). En la Jonia minorasiática (Asia Menor) florecieron muchas de las colonias griegas, piezas trascendentales de la civilización helénica, ya que contribuyeron a la propagación de su comercio y de sus artes.

«El alfabeto griego es el primer sistema de signos que representa los sonidos individuales del habla. Este avance significa una enorme simplificación, que llevó a una democratización de la escritura, ahora al alcance de todos los estratos sociales, mientras que el sistema silábico de escritura semítico, y especialmente el ideográfico egipcio y chino, siempre estuvieron reservados para una élite profesionalizada muy reducida. El sistema alfabético contribuyó en gran medida a la "domesticación de la mente" (J. Goody 1977). Según Eric Havelock (1963) se puede hablar del "nacimiento de la filosofía del espíritu de la escritura".» [*ibíd.*, p. 259]

Para Havelock, lo especial del alfabeto griego es su carácter abstracto. Descompone el lenguaje hablado en átomos (consonantes y vocales) y, por tanto, en componentes que están por debajo de las unidades de articulación del lenguaje hablado. Dicho sistema es capaz de transcribir cualquier secuencia de sonidos con la máxima flexibilidad, lo que está más cerca del estilo del lenguaje hablado que cualquier otro sistema de notación. El alfabeto griego es el único capaz de reproducir el habla oral de una manera no abreviada, completa y minuciosa, es "un contenedor fiel de la oralidad griega" (Havelock). Para Havelock solo el sistema de escritura griego y los de él derivados es un sistema realmente alfabético. Para él la escritura semítica, incluidos el hebreo y el árabe, son sistemas no alfabéticos porque no reproducen fonemas, sino sílabas y no transcriben las vocales, solo la α , lo que hace muy difícil la fijación del texto exacto. Es el lector el que tiene que intuir o interpretar dónde va cada vocal, lo que lleva a diferentes interpretaciones de la misma palabra, por ejemplo, en el Corán.

El sistema de escritura consonántica tiene su origen en el antiguo Egipto, y fue adoptado más tarde por los sistemas de escritura cananeos, fenicios y hebreos. La escritura consonántica, sin vocales, ofrece la posibilidad de interpretar una palabra en diferentes sentidos. Los exégetas rabínicos y cabalísticos han explotado esta posibilidad hasta el extremo de crear sistemas especulativos de interpretación de la escritura. La cábala (en hebreo: קַבָּלָה) 'tradición, recepción, correspondencia') es una disciplina y escuela de pensamiento esotérico que utiliza varios métodos para analizar sentidos recónditos de la Torá (texto sagrado de los judíos, al que los cristianos denominan Pentateuco, y que representa los primeros cinco libros de la Biblia). La numerología de la Cábala se basa en el misticismo hebreo antiguo, específicamente, el alfabeto hebreo: A cada letra del alfabeto se le asigna un valor.

Lo mismo que en Israel, y a diferencia de Egipto, los grandes textos conforman la memoria cultural griega. Pero, por otra parte, y a diferencia de Israel, todos estos textos fundacionales reproducen el discurso oral, el habla: las epopeyas homéricas, las tragedias áticas y los diálogos platónicos.

«Grecia no considera los textos, como en Egipto e Israel, como algo eterno, inmutable y santo, en contraste con la volatilidad del discurso oral. Esto da lugar a tres rasgos muy característicos de la cultura escrita griega: 1) Se abre a la oralidad de una manera diferente, asume su forma y la lleva a un nuevo

y elevado desarrollo. 2) Dado que las escrituras no abren un espacio sagrado en Grecia, no hay escrituras sagradas; los griegos confían los textos sagrados no a lo escrito, sino a la tradición oral. 3) Dado que la escritura no abre ningún espacio oficial en Grecia, su manejo no requiere una autorización especial.» [ibíd., p. 267]

Los textos orientales son un instrumento de representación política y de organización económica, están al servicio de la burocracia y de la administración de los grandes gobiernos. Lo que los textos reproducen son el discurso del poder y de la identidad nacional, leyes, normas, rituales, ofrendas. Escribir significa controlar, dominar, ordenar, codificar. La escritura es "un dispositivo de poder" (Foucault). Lo escrito es vinculante en alto grado y en los textos apenas hay lugar para la tradición oral ni para lo que llamamos "literatura".

Entre los escribas y escritores de Egipto o Mesopotamia y los cantores y poetas de Grecia media un mundo. En Grecia la escritura no está supeditada a lo que ordene el soberano ni a los mandatos divinos. En este vacío de poder irrumpe la oralidad en la cultura literaria griega. "En el mundo griego nunca se llegó a imponer la tiranía del libro, como en el mundo oriental o en el medieval" (Rudolf Pfeiffer).

Hacia finales del siglo I d.C., el historiador judío Flavio Josefo compara la historiografía judía con la griega:

Flavio Josefo: *Contra Apión*, Libro I, § 8 (38-41)

«Por esto entre nosotros no hay multitud de libros que discrepan y disienten entre sí; sino solamente veintidós libros, que abarcan la historia de todo tiempo y que, con razón, se consideran divinos. De entre ellos cinco son de Moisés, y contienen las leyes y la narración de lo acontecido desde el origen del género humano hasta la muerte de Moisés. Este espacio de tiempo abarca casi tres mil años. Desde Moisés hasta la muerte de Artajerjes, que reinó entre los persas después de Jerjes, los profetas que sucedieron a Moisés reunieron en trece libros lo que aconteció en su época. Los cuatro restantes ofrecen himnos en alabanza de Dios y preceptos utilísimos a los hombres. Además, desde el imperio de Artajerjes hasta nuestra época, todos los sucesos se han puesto por escrito; pero no merecen tanta autoridad y fe como los libros mencionados anteriormente, pues ya no hubo una sucesión exacta de profetas. Esto evidencia por qué tenemos en tanta veneración a nuestros libros. A pesar de los siglos transcurridos, nadie se ha atrevido a agregarles nada, o quitarles o cambiarlos. Todos los judíos, ya desde su nacimiento, consideran que ellos contienen la voluntad de Dios; que hay que respetarlos y, si fuera necesario, morir con placer en su defensa.»

Flavio Josefo critica a los griegos porque tienen multitud de libros que se contradicen unos a otros:

Flavio Josefo: *Contra Apión*, Libro I, § 2 (12)

«No se ha encontrado ningún escrito de los griegos, que se considere auténtico, de mayor antigüedad que los poemas de Homero. Y nadie deja de reconocer que Homero es posterior a la época troyana. Más todavía; él no escribió sus poemas, sino que se propagaron mediante el recuerdo en la posteridad y luego fueron reunidos y coleccionados según diversas versiones; y ésta es la razón de que exista tanta discrepancia (*diaphoniai*).»

Flavio Josefo critica la oralidad estructural inherente a la cultura literaria griega: una inmensidad de libros llenos de contradicciones, mentiras, disputas. Mientras que los escritos judíos están exentos de contradicciones (*symphonoí*), todos ellos dicen lo mismo y nadie está autorizado para cambiar ni una coma del texto. Esta contraposición entre la escritura griega y la judía que hace Flavio Josefo recuerda la contraposición entre el arte griego y el egipcio que hace Platón en *Las Leyes*:

Platón: *Las Leyes*, VII, 656-657

«Por consiguiente, será preciso, a nuestro juicio, hacer los mayores esfuerzos para impedir que los niños se aficionen entre nosotros a nuevos géneros de imitación, sea en la danza, sea en la melodía, y que nadie les azuce en este sentido mediante el aliciente de la variedad de placeres. ¿Conocéis un medio más eficaz, para conseguir este objetivo, que aquel de que se sirven los egipcios? Consiste en consagrar todos los bailes y todos los cantos. Comenzaremos primero por arreglar las fiestas, las épocas, los dioses, los hijos de los dioses, los genios que deben ser objeto de ellas. En seguida determinaremos los himnos y las danzas, que deben acompañar a cada sacrificio. Una vez arreglado todo, se hará un sacrificio a las Parcas y a todas las demás divinidades, en el cual los ciudadanos consagrarán en común, por medio de libaciones, cada uno de los himnos al dios o al genio a que aquel está destinado. Si en lo sucesivo alguno intentase introducir en honor de algún dios nuevos cantos o nuevas danzas, los sacerdotes y las sacerdotisas, de concierto con los guardadores de las leyes, se revestirán con la autoridad de la religión y de las leyes para impedirlo; y si espontáneamente no desistiese, mientras viva tendrá todo ciudadano derecho para llevarle ante los tribunales como culpable de impiedad.»

LOS ORÍGENES DEL PUEBLO HELENO

Las antiguas tradiciones consideran a los *pelasgos* como los habitantes que en Grecia precedieron a los griegos propios. En general, "pelasgo" ha llegado a aludir ampliamente a todos los habitantes indígenas de las tierras egeas y sus culturas antes de la llegada del idioma griego. Los pelasgos aparecen por vez primera en los poemas de Homero: en la *Ilíada* que entre los aliados de Troya están los pelasgos.

El griego pertenece al grupo de lenguas indoeuropeas, que derivan de una lengua madre que era hablada en una gran extensión de territorio de Europa y Asia antes del segundo milenio a. C. Según algunas teorías, la formación del

griego fue fruto de inmigraciones masivas que llegaron hasta el sur de los Balcanes en torno al siglo XX a. C. Estos inmigrantes indoeuropeos habrían tomado algunos elementos de las lenguas de los pueblos prehelénicos que hablaban los habitantes que ya se encontraban allí cuando ellos llegaron.

Los *léleges* fueron uno de los primeros pueblos originarios de Grecia, el mar Egeo y el sudoeste de Anatolia, que ya debían encontrarse en esas regiones cuando llegaron las primeras tribus indoeuropeas de los helenos.

A los *carios* se los menciona una vez Homero, quien nos cuenta que los carios vivían en Mileto y que en la guerra de Troya lucharon junto a los troyanos. Parece que los griegos se asentaron en la costa oeste del Asia Menor en los años oscuros que van del 1200 al 800 a. C., mezclándose con los carios.

Los más antiguos grupos griegos formaban parte de la familia de los *jonios* y se fueron superponiendo sobre los carios y los léleges, fusionándose con ellos y apropiándose de su cultura, manifiestamente superior.

Los jonios, primeros invasores de la Grecia continental y pueblo de origen ario, establecieron estrecho contacto con la cultura minoica de Creta: arquitectos cretenses construyeron para los jonios en las ciudades continentales magníficos palacios a semejanza de los que había en Creta.

Hacia mediados del segundo milenio a.C., aparecen nuevas oleadas de pueblos indoeuropeos: los *aqueos*. Los aqueos presionan desde el norte y expulsan a los jonios del Peloponeso, los arrinconan en el Ática y los lanzan hacia las islas del mar Egeo y costas de Asia menor.

Los jonios, debilitados por varios siglos de contacto con la gastada cultura de Creta, no pudieron resistir la acometida de los rudos aqueos. Los aqueos atravesaron la Grecia continental, se establecieron en las ciudades jonias y, desde el continente, saltaron a Creta, incendiaron sus palacios y acabaron con su poder y su florecimiento.

Así comienza el predominio de las ciudades aqueas: Tirinto y Micenas. De Micenas recibe el nombre la cultura micénica (1700-1100 a.C.), época en que otro pueblo indoeuropeo se apoderó de estas tierras. Creta se convirtió durante este periodo en una tierra vasalla de los poderosos señores micénicos y muchos artistas cretenses trabajaron para ellos decorando sus suntuosos palacios al estilo cretense.

Fue esta la última etapa de la cultura minoica de Creta, que se puede calificar de creto-micénica: el elemento micénico ponía lo esencial y Creta ponía la decoración y lo accesorio.

La cultura micénica de los aqueos se fue debilitando y propició las siguientes oleadas de invasores. Sobre la Grecia meridional se lanzó un nuevo grupo helénico, los *dorios*, que había penetrado en la Hélade siguiendo idéntico camino que sus hermanos de raza.

Los dorios, que eran infinitamente más atrasados culturalmente que los pueblos que sojuzgaron, pero poseían ya la técnica del hierro, destruyeron la cultura micénica.

La supremacía de los dorios fue total en algunas regiones, como ocurrió en Esparta, que quedó convertida en una sociedad en la que una minoría vivía parasitariamente sobre una gran población de esclavos. En otras ciudades, los dorios pactos entre vencedores y vencidos.

La invasión dórica tuvo la virtud de ampliar la zona colonial de Grecia. Al expulsar los dorios de los territorios ocupados a la población, se produjo una superpoblación en las regiones orientales de Grecia y una nueva salida de colonos en búsqueda de medios de vida en lejanas tierras.

Así fueron surgiendo colonias griegas en el Norte de África, en Italia, en la costa meridional de Francia y oriental de España. Algunos pueblos nativos de Asia Menor llegaron incluso hasta Egipto.

Los tyrsenos, que se dirigieron a Italia, ocuparon el litoral toscano y pasaron a la historia con el famoso nombre de etruscos. Eran llamados Τυρσηνοί, tyrsenoi, o Τυρρηνοί, tyrrhenoi (Tirrenos), por los griegos; y tusci, o luego etrusci, por los romanos; ellos se denominaban a sí mismos rasenna o rašna (Rasenas).

Helenos (en griego, Ἕλληνες, helenas): Homero se refiere a los hellenes como una pequeña tribu del sur de Tesalia, acaudillada por Aquiles en la guerra de Troya. En la mitología griega, Helén es el patriarca de los helenos, supervivientes del diluvio universal.

Parece que el mito fue desarrollado por las tribus griegas cuando empezaban a individualizarse las unas de las otras, para indicar su origen común. Aun así, actualmente no hay una explicación etimológica clara de esta denominación.

Griegos (en griego, Γραικοί, graikoi): de acuerdo con Hesíodo, según la mitología griega, Greco sería un sobrino de Helén, y los que antes se denominaban graikoi acabarían diciéndose hellenes. De hecho, según la tradición griega, puede ser que el origen del pueblo griego se encuentre en la región central de Grecia.

Una teoría moderna hace derivar la palabra "griega" del gentilicio de Graia (Γραία), una población de la costa de Beocia, que se correspondería con el actual Tanagra. Colonos procedentes de Graia participaron en la fundación de Cumas (750 a. C.) en Italia y cuando los romanos, en su expansión hacia el sur, se los encontraron los denominaron graeces, y después hicieron extensivo este nombre a todos los helenos en general. En griego, graia (γραία) quiere decir 'vieja' o 'antigua', de forma que los griegos serían también 'los antiguos'.

Aqueos (del latín Achaei; griego: Ἀχαιοί, Akhaioí) es uno de los nombres colectivos utilizados en la Odisea y en la Ilíada de Homero para el conjunto de los griegos que atacaron Troya. Los otros términos son **dánaos** (Δαναοί, utilizado 138 veces en la Ilíada) y **argivos** (Ἀργεῖοι, utilizado 29 veces en la Ilíada), derivado de Argos, una ciudad de la unidad periférica de Argólida.

Debido al uso del término **aqueo** en los poemas homéricos, a veces suele designarse como aqueos a los habitantes del pueblo indoeuropeo que, a partir del año 2000 a. C., se desplazaron hacia el sur de los Balcanes y que

posteriormente dieron lugar a la civilización micénica, pero la historiografía denomina más frecuentemente «micénicos» a los portadores de dicha cultura.

«En determinadas regiones, como el Ática o la Arcadia, los griegos se consideraban autóctonos, pero hoy sabemos que en todas las áreas de la Grecia histórica se habían acrisolado elementos étnicos muy diversos, entre los cuales había tenido siempre un papel decisivo la componente de origen indoeuropeo distribuida por las tierras helénicas en torno al 1900 a. de C, que había contribuido más tarde al desarrollo de la avanzada civilización del Periodo Micénico.

En la **Época Clásica** eran, pues, griegos los que se sentían griegos y encarnaban la cultura griega, en sus elementos más relevantes y distintivos, frente a otros pueblos. Y esta conciencia de identidad de los griegos de época histórica es un hecho constatable, que se manifiesta por igual en todas las áreas y puntos de implantación, con independencia de la lejanía o proximidad de las mismas a las tierras balcánicas, y al margen de las grandes diferencias culturales que mediaban entre unos griegos y otros.

El área genuina de expansión de esa civilización del Bronce Tardío aparece después habitada por los **pueblos del grupo dorio**, que según todos los indicios habían emigrado allí desde la Grecia septentrional. La dorización del Peloponeso y Creta es casi total, y los restos del naufragio micénico aparecen en las costas de Asia Menor e islas adyacentes; en el continente sólo los arqueólogos han podido encontrar el testimonio material de numerosas destrucciones y abandonos de lugares de residencia.

Puesto que en la mayor parte del Peloponeso y en Creta se hablaba en época histórica un tipo de dialecto afín al de la Grecia noroccidental, de la que estaban geográficamente separadas esas regiones; y, puesto que ni la lengua ni la cultura que ahora había en ellas se correspondía con las que tenían en la Edad del Bronce, se asumió la idea de que los dorios habían bajado del norte al final del Periodo Micénico, destruyendo violentamente todo a su paso e instalándose en el Peloponeso, del que habrían huido las poblaciones del Bronce. Esta interpretación tenía una correspondencia con la leyenda griega del retorno de los Heraclidas, que, en su versión de época histórica, cuando Heracles se había convertido en el héroe dorio por excelencia.

No existen pruebas de una movilización masiva de pueblos dorios en son de guerra que haya podido ser causante de la destrucción de la Civilización Micénica. Esa civilización no se destruye, sino que atraviesa un intenso proceso de transformación, muy traumático en algunos aspectos, concordante en muchos de ellos con lo que ocurre en todo el marco del Mediterráneo oriental, y, por demás complejo y dilatado.

Los dorios constituyen un grupo étnico, o mejor dicho, un conjunto de estirpes estrechamente relacionadas entre sí que difieren muy poco del resto de los pueblos griegos. En términos antropológicos y etnológicos todos forman uno y el mismo pueblo; por otra parte, el hecho de que los dorios pudieran entenderse sin apenas dificultad con los otros griegos indica que no habían permanecido separados de ellos, lo que se confirma por otros rasgos

culturales.» [Raquel López Melero, en José María Blázquez / Raquel López Melero / Juan José Sayas: *Historia de la Grecia antigua*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1999, pp. 15-17]

GRECIA Y LA IDENTIDAD HELÉNICA

Flavio Josefo: *Contra Apión*, Libro I, § 8-9

«Muchos cautivos han sufrido tormentos y toda clase de muerte públicamente, por no pronunciar ni una sola palabra contra la ley y las tradiciones escritas. ¿Qué griego estaría dispuesto a tales sufrimientos, ni aun al menor daño, aunque viera que todo lo escrito por ellos corre peligro de perecer? Precisamente porque opinan que se trata de simples narraciones, escritas de acuerdo con el capricho de los escritores. Y lo mismo opinan de las más antiguas, porque ven en la actualidad que algunos se aventuran a escribir sobre acontecimientos en los cuales no estuvieron presentes ni se tomaron el menor cuidado de preguntar a aquellos que los conocían. Sobre la guerra en la que nos hemos visto envueltos recientemente, algunos publicaron su historia, sin haber estado en los lugares de las acciones ni haberse acercado cuando tuvieron lugar los acontecimientos. Simplemente guiados por rumores, compusieron narraciones a las cuales desvergonzada e insolentemente les dan el nombre de historias.

En lo que a mí se refiere sobre toda la guerra en conjunto y sobre sus detalles, he escrito de acuerdo con la verdad, pues asistí personalmente a todos los acontecimientos.»

Flavio Josefo pone en duda el carácter de pueblo unido y la conciencia de identidad de los helenos con el argumento de que un judío estaría dispuesto a dar su vida por la Sagrada Escritura, mientras que ningún heleno haría lo mismo por Heródoto.

Jan Assmann sostiene que, en este punto, Flavio Josefo se equivoca y remite a Heródoto (484-425 a.C.) que en el libro VIII de su *Historias* relata la visita del joven Alejandro de Macedonia a Atenas al final de las Guerras Médicas (serie de conflictos entre el Imperio aqueménida de Persia y las polis del mundo helénico entre el 490-449 a. C.) para convencer a los atenienses de que se deberían aliar con el rey de Persia, cuyo ejército es muy superior al griego. La respuesta de los atenienses: «miramos por cosa tan indigna de los atenienses el ser traidores a nuestra patria y nación, que os aseguramos de nuevo ahora, si no lo teníais antes bien creído, que mientras quede vivo un solo ateniense, nadie tiene que temer que se una Atenas con Jerjes en confederación.» Jerjes I, fue el quinto Gran Rey del Imperio aqueménida entre 486-465 a. C., hijo de Darío I.

Heródoto: *Los nueve libros de historia*. Libro VIII, § 143

«La respuesta que luego dieron a Alejandro los Atenienses fue concebida en estas palabras: "En verdad, Alejandro, que no se nos caía en olvido cuáles sean, según decíais, las fuerzas del Medo, y cuánto

doblemente superiores a las nuestras: ¿por qué a nuestra faz hacernos ese alarde?, ¿por qué echarnos en cara nuestra mengua y falta de poder? Nosotros os repetimos que defendiendo la libertad sacaremos esfuerzo de la debilidad nuestra, hasta tanto que más no podamos. En suma, no os canséis en balde procurando que nos unamos con el bárbaro, cosa que otra vez no os la sufriremos. La respuesta, por tanto, que deberéis dar a Mardonio será que le hacemos saber, nosotros los Atenenses, que en tanto que girare el sol por donde al presente gira, nunca jamás hemos de confederarnos con Jerjes, a quien eternamente perseguiremos, confiados en la protección de los dioses y en la asistencia de los héroes nuestros patronos, cuyos templos y estatuas religiosas tuvo el bárbaro, como ateo que es, la insolente impiedad de profanas con el incendio. A vos os prevenimos que nunca más os presentéis ante los Atenenses con semejantes discursos, si so color de mirar por nuestros intereses, volváis segunda vez a exhortarnos a la mayor de todas las maldades. Vos sois nuestro buen amigo, sois huésped público de los Atenenses; mucho nos pesaría el vernos precisados a daros el menor disgusto.»

Los atenienses esperaron a dar la respuesta a Alejandro, sabiendo que en cuanto los espartanos se enteraran de la presencia del macedonio en Atenas, temerían que los atenienses aceptaran la oferta de aliarse con el rey de Persia y se personarían en Atenas para evitarlo. Los atenienses esperaron la llegada de los espartanos o lacedemonios (Lacedemón o Lacedemonia era en tiempos históricos el nombre correcto del estado espartano) para que fueran testigos de que los atenienses de ninguna manera pactarían con el rey persa y para echarles en cara el haber puesto en duda la fidelidad de los atenienses a la identidad griega.

Heródoto: *Los nueve libros de historia*. Libro VIII, § 143-144

«Tal fue la respuesta dada a Alejandro. Después de ella diose estotra a los enviados de Esparta: “El que allá temieran los lacedemonios no nos coligáramos con el bárbaro, puede perdonárseles esta flaqueza natural entre hombres; el que vosotros sus embajadores, testigos de nuestro brío y denuedo, temáis lo mismo, no es sino una infamia y vergüenza de Esparta. Entended, pues, espartanos, que ni encierra tanto oro en todas sus minas la tierra entera, ni cuenta entre todas sus regiones alguna ni tan bella, ni tan feraz, ni tan preciosa, a trueque de cuyo tesoro y de cuya provincia quisiéramos los atenienses pasarnos al medo con la infame esclavitud de la Grecia; que muy muchos son y muy poderosos los motivos que nos lo impidieran, aun cuando a ellos nos sintiéramos tentados. El Primero y principal es la vista de los mismos dioses aquí presentes, cuyos simulacros aquí mismo vemos abrasados, cuyos templos con dolor extremo miramos tendidos por el suelo, y hechos no más unos montones de tierra y piedra. ¡Ah! que nuestra piedad y religión en vez de dar lugar a la reconciliación y alianza con el mismo ejecutor de tanto sacrilegio y profanación, nos pone en una total necesidad de vengar con toros nuestras fuerzas el numen de tanto dios ultrajado. El

segundo motivo nos lo da el nombre mismo de griegos (1) (*tò Hellenikón*), inspirando en nosotros el más tierno amor y piedad hacia los que son de nuestra sangre y hablan la misma lengua (*homaimón te kai homóglousson*), hacia lo que tienen la misma religión, la comunidad de templos y de edificios, la uniformidad en las costumbres y la semejanza en el modo de pensar y de vivir (*étheá te homótropon*). En fuerza de tales vínculos y de nuestro honor, miramos por cosa tan indigna de los atenienses el ser traidores a nuestra patria y nación, que os aseguramos de nuevo ahora, si no lo teníais antes bien creído, que mientras quede vivo un solo ateniense, nadie tiene que temer que se una Atenas con Jerjes en confederación".»

1) αὐτίς δὲ τὸ Ἑλληνικὸν ἔὸν ὁμαιμὸν τε καὶ ὁμόγλωσσον καὶ θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἦθεά τε ὁμότροπα, τῶν προδότας γενέσθαι Ἀθηναίους οὐκ ἂν εὖ ἔχοι

Esta conciencia panhelénica, que los atenienses intentan demostrar tan ostensivamente, no es nada evidente en el pueblo como el griego cuya historia había demostrado cumplidamente su incapacidad para constituir una unidad política de cualquier especie. Los griegos formaban un "pueblo" cuyas diversas unidades políticas mantenían relaciones de política exterior entre sí. Los griegos no llegaron a ser un país, sino un conjunto de ciudades.

«La diversidad de las comarcas y su falta de comunicación ha sido la causa de la típica fragmentación del pueblo griego. Como cada región poseía casi iguales producciones, ni siquiera tuvieron la necesidad de intercambiarlas entre sí, comercio que hubiera fomentado la unión. La natural organización de estas comarcas fue la "polis" o "ciudad", sistema que los griegos nunca superaron. Situadas estas ciudades, por lo común, en una altura de fácil defensa, fueron para sus habitantes respectivos la suma de todo lo que amaron y consideraron como su patria: el centro político, intelectual y religioso.

Para cada griego los límites patrios no estuvieron nunca más allá de lo que abarcaba la vista. Tan estrecho particularismo (verdadero patriotismo local), que constituyó su gran tragedia y que, haciendo endémicas las contiendas y rivalidades, fue la causa de su tradicional debilidad, originó por otro lado una formidable emulación que influyó poderosamente sus conquistas en el mundo del espíritu.» [Ballesteros, M. / Alborg, J. L.: *Historia universal*. Madrid: Gredos, 1965, p. 136]

Su sistema de ligas, cien veces rotas por los celos y envidias de sus miembros, sus enconadas rivalidades, su lucha por la hegemonía, sus odios de raza a pesar de ser todos hermanos en su origen, continuas disputas entre partidos, les enemistades personales, las contiendas entre la aristocracia y la democracia convirtieron la venganza y el desorden en el módulo habitual de la vida griega. Ni el odio común al extranjero ("el bárbaro") ni el peligro compartido de sucumbir ante fuerzas extrañas había conseguido la unión política entre los griegos.

La guerra civil del Peloponeso (431-404 a.C.) entre Esparta y Atenas fue la más larga y cruel de las habidas entre los griegos. Una de las causas que desató este lamentable conflicto fue el odio ancestral entre las dos razas dominadoras de Grecia: los jonios y los dorios. Otra causa fue la lucha por la hegemonía.

Después de las guerras del Peloponeso, las polis griegas siguieron luchando entre sí. Esparta y Atenas quedaron debilitadas para siempre y la ruptura de la Confederación peloponésica dejó a Grecia sin fuerzas para resistir a la presión del Reino de Macedonia, que preparaba su inmediata conquista desde el norte. Su rey Filipo II (359-355 a. C.,) sometió a las ciudades griegas.

Al final fue el papel reservado a Macedonia de aglutinar todas las fuerzas divergentes y con Alejandro Magno, rey de Macedonia a partir del año 336 a. C. Alejandro conquista todo el Oriente a los treinta años o treinta y tantos años. Y viaja con la *Ilíada* en su mochila. Conquistó el vasto imperio persa y vengó todos los daños que los persas habían causado a los griegos por siglos con las Guerras Médicas (490-478 a.C.), serie de conflictos entre el Imperio aqueménida de Persia y las ciudades-estado del mundo helénico. El medo era el término más común con el que los griegos denominaban a los persas. El Imperio medo o Media (en persa antiguo: Mâda) fue un imperio que correspondía a la región poblada por los medos entre el mar Caspio y los ríos de Mesopotamia. Luego fue conquistado y anexionado a Persia.

Con la muerte de Alejandro Magno (323 a. C.) se inicia el período helenístico, el helenismo o el periodo alejandrino, que termina con el suicidio de la última soberana helenística, Cleopatra VII de Egipto, y su amante Marco Antonio, tras su derrota en la batalla de Accio (31 a. C.).

Aparentemente, algunas ciudades de la Grecia independiente, como Atenas y Corinto, conservaban su autonomía, sus instituciones y sus tradiciones. Los problemas sociales que iban surgiendo, más el empobrecimiento paulatino hicieron que esta Grecia clásica, no perteneciente a los estados helenísticos, fuera sufriendo una crisis tras otra hasta la intervención de Roma.

Durante el periodo del helenismo las grandes ciudades se convirtieron en los centros del saber, de las ciencias y del arte. A partir del siglo IV, la mayoría de los artistas fueron griegos de las colonias de Asia. Se dio un gran avance en el mundo de las ciencias, medicina, astronomía y matemáticas. Estas últimas fueron disciplinas estudiadas y enseñadas por grandes sabios. Nació la filología en todos los aspectos abarcables.

Muchos bibliotecarios y hombres de letras dedicaron su vida y sus estudios a dar forma a las obras literarias, a la gramática, las palabras, la crítica literaria, clasificación de libros, etc. En literatura, se siguieron los modelos clásicos.

LA ILÍADA COMO TEXTO FUNDACIONAL

Los aedos (en griego antiguo, ἀοιδός, aoidós, 'cantor', que a su vez proviene del verbo ἀείδω, aeídoō, 'cantar') eran, en la Antigua Grecia, artistas que cantaban epopeyas acompañándose de un instrumento musical, la cítara. Se

distinguían de los rapsodas, más tardíos, en que componían sus propias obras; además los rapsodas no tañen la citara, sino que sostienen un bastón en la mano para marcar el ritmo del poema y no recitan cantando sino levantando la voz a intervalos. Eran una especie de bardos.

El término «aedo» es usado también como una de las denominaciones técnicas para una poética épica oral en la tradición a la que pertenecen la *Ilíada* y la *Odisea*. El nominativo y el verbo aparecen en varias ocasiones en esas dos obras, en relación a la poesía.

El más célebre de los aedos es Homero. El aedo cantaba ante una asamblea de aristócratas reunidos en un banquete. Elegía entre una amplia colección de temas muy conocidos, como la Guerra de Troya. Elegía un episodio, pero el público le reclamaba a menudo tal o cual tema. A menudo, el aedo empezaba su canto con un proemio, es decir un canto corto que servía de preludeo a la epopeya principal. Los Himnos homéricos constituyen una colección de tales poemas.

Homero

Homero (en griego antiguo Ὅμηρος Hómēros; ca. siglo VIII a. C.) es el nombre dado al aedo a quien tradicionalmente se atribuye la autoría de los principales poemas épicos griegos: la *Ilíada* y la *Odisea*, el pilar sobre el que se apoya la épica grecolatina y, por ende, la literatura occidental.

Suele admitirse que Homero procedía de la zona colonial jónica de Asia Menor. El investigador Joachim Latacz sostiene que Homero pertenecía o estaba en permanente contacto con el entorno de la nobleza.

El nombre de Hómēros es una variante jónica del eólico Homaros, que significa 'rehén', 'prenda' o 'garantía'. Según algunos autores, el nombre proviene de una sociedad de poetas llamados los Homéridas (Homēridai), 'hijos de rehenes' o descendientes de prisioneros de guerra. Estos rehenes no eran enviados a la guerra porque se dudaba de su lealtad, por lo que, al no haber literatura escrita, se les confiaba el trabajo de recordar la poesía épica local, y, con ella, los acontecimientos pasados.

La leyenda de que Homero era ciego deriva de una interpretación etimológica: *ho me horón* significa 'el que no ve'.

La guerra de Troya

En la mitología griega, la guerra de Troya fue un conflicto bélico en el que se enfrentaron una coalición de ejércitos aqueos contra la ciudad de Troya, ubicada en Asia Menor, y sus aliados. Según Homero, se trataría de una expedición de castigo por parte de los aqueos, cuyo *casus belli* habría sido el rapto (o fuga) de Helena de Esparta por el príncipe Paris de Troya.

Eratóstenes fechó la guerra de Troya entre el 1194 a. C. y el 1184 a. C.; la *Marmor Parium* o *Crónica de Paros* (Χρονικὸν Πάριον), documento epigráfico que contiene una relación cronológica de diversos eventos legendarios, políticos y culturales de importancia sucedidos en el mundo griego, sitúa la guerra de Troya entre el 1219 y el 1209 a. C.; y Heródoto, en el 1250 a. C.

Esta guerra es uno de los ejes centrales de la épica grecolatina y fue narrada desde la época arcaica en un ciclo de poemas épicos de los que solo dos han llegado intactos a la actualidad, la *Ilíada* y la *Odisea*, atribuidos a Homero. La *Ilíada* describe un episodio de esta guerra, y la *Odisea* narra el viaje de vuelta a casa de Odiseo, uno de los líderes griegos.

Las excavaciones realizadas por Heinrich Schliemann a finales del siglo XIX, empezaron a alimentar un prolífico debate sobre la existencia de un fundamento histórico en la guerra de Troya.

El filólogo clásico alemán Joachim Latacz considera probado el origen micénico de la leyenda, pero, con respecto a la historicidad de la guerra, se ha mostrado cauto y solo ha admitido que es probable la existencia de un sustrato histórico.

Otros autores opinan que la guerra de Troya pudo tener un pequeño núcleo histórico a través de una fusión de varios ataques contra Troya por parte de los griegos de la Edad del Bronce en lugar de un gran asedio. El historiador Heródoto opinaba que esta guerra había sido la causa originaria de las enemistades entre persas y griegos.

La *Ilíada* y la *Odisea*

La *Ilíada* está compuesta en hexámetros dactílicos, consta de 15 693 versos y su trama radica en la cólera de Aquiles (μῆνις, *mênis*). Narra los acontecimientos ocurridos durante 51 días en el décimo y último año de la guerra de Troya.

La fecha de su composición es controvertida: la opinión mayoritaria la sitúa en la segunda mitad del siglo VIII a. C., pero hay algunos estudiosos que pretenden situarla en el siglo VI a. C. Aún no se ha cerrado ese debate, pero la datación más común remite al siglo VIII a. C.

Tanto la *Ilíada* como la *Odisea* se atribuyen generalmente a un mismo poeta, Homero, quien se estima que pudo vivir en el siglo VIII a. C., en Jonia (actual Turquía). No obstante, se discute su autoría, e incluso la misma existencia de Homero, así como la posibilidad de que ambas obras hayan sido compuestas por una misma persona. Estas discusiones se remontan a la antigüedad grecolatina y han continuado durante la época moderna. El siglo XX no ha cerrado ese debate, pero la datación más común remite al siglo VIII a. C.

La mayoría de los clasicistas está de acuerdo en que, independientemente de que hubiera un Homero individual o no, los poemas homéricos son el producto de una tradición oral transmitida durante varias generaciones, que era la herencia colectiva de muchos cantantes-poetas, *oidoi*.

Un análisis de la estructura y el vocabulario de ambas obras muestra que los poemas contienen frases repetidas regularmente, incluyendo la repetición de versos completos. Homeristas radicales, como Gregory Nagy, sostienen que un texto canónico de los poemas homéricos como «escritura» no existió hasta el período helenístico.

Homero describe una sociedad basada en el caudillaje; se trata de una sociedad guerrera en la que cada región tenía una autoridad suprema que

habitualmente era hereditaria. La religión era politeísta. Los dioses tenían características antropomórficas y decidían el destino de los mortales. Se realizaban numerosos ritos tales como sacrificios y plegarias para tratar de conseguir su ayuda y su protección.

Aunque se conocía el hierro, las armas, en su mayor parte, eran de bronce. Homero describe también el uso del carro de guerra como medio de transporte empleado por los caudillos durante las batallas.

Se llama lengua o dialecto homérico a la variante de la lengua griega utilizada en la *Ilíada* y la *Odisea*, adoptada en cierta medida en la tragedia y la lírica griega posterior. Es un lenguaje únicamente literario, arcaico ya en el siglo VII a. C. Tal artificialidad se ajustaba a una propuesta fundamental de la epopeya, es decir, la de una ruptura con lo cotidiano.

Mucho después de muerto Homero, los autores griegos aún se valían de los «homerismos» para darles a sus obras un aire de grandeza. Las razones de la utilización de esta lengua obedecen a motivos sociales, ya que estas obras serían dirigidas en principio a un público aristocrático y culto.

La épica homérica era tan apreciada entre los griegos que fue la herramienta de enseñanza utilizada entre ellos. Además, sus versos eran memorizados y repetidos constantemente, aunque la gente fuera iletrada, por ello fueron muy conocidos en casi todas las etapas de la historia griega desde la composición de los poemas.

Tanto la *Ilíada* como la *Odisea* fueron consideradas por los griegos de la época clásica y por las generaciones posteriores como las composiciones más importantes en la literatura de la Antigua Grecia y fueron utilizadas como fundamentos de la pedagogía griega.

La *Ilíada* como la *Odisea* son obras sobre las que los griegos quisieron cimentar su pasado histórico, en gran medida inventándolo; de ahí el interés, pero también la dificultad de abordar la interpretación histórica de los textos homéricos.

La *Ilíada* y la conciencia panhelénica

«Sobre la base de esta poesía épica como un tesoro nacional inestimable, todo el pueblo de los griegos, los *panhélènes*, comenzaron a verse a sí mismos como una unidad, independientemente de todas las diferencias de las tribus y de las cambiantes condiciones políticas y sociales.» [Pfeiffer, R.: *Geschichte der Klassischen Philologie I. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*. München, 1978]

En la opinión de Jan Assmann, nos encontramos en Grecia ante el mismo fenómeno que en Israel:

«Ambas naciones se forman recurriendo a un texto fundacional. Sin embargo, en el contexto de este paralelo, el contraste es particularmente revelador. En Israel es el recuerdo de un grupo disidente, un movimiento de secesión, que se basa en la Torá bajo el signo de distinción. La figura central de la memoria es la historia de una emigración, una secesión, una liberación de un país

extranjero. En Grecia es la memoria común de muchos grupos dispersos que se basa en la *Ilíada* como signo de integración. La figura central de la memoria es la historia de una coalición, una unión panhelénica contra el enemigo en el Este.» [Asmann, o.c., p. 273]

¿Por qué los cantos épicos de la Grecia del siglo VIII a.C. rememoran sucesos (guerra de Troya) acaecidos 500 años antes?

La poesía épica es la manifestación literaria más antigua, debido a que en los poemas épicos ensalzan el pasado legendario de un pueblo y a que este tipo de poesía surge vinculada al carácter feudal de algunas sociedades. Es una poesía oral, pero con la introducción del alfabeto, los poetas comenzaron a escribir lo que antes era transmisión oral. En cuanto a las hazañas narradas, parecen tener cierto fondo histórico. El mundo que evoca y rememora la *Ilíada* y la *Odisea* es el mundo micénico. Sin embargo, los poemas, según han llegado hasta nosotros, fueron redactados muchos siglos después, hacia el s. VIII a. C.

La civilización micénica se desarrolló en el período prehelénico del Heládico reciente, al final de la Edad del Bronce, entre 1600-1200 a. C. Representa la primera civilización avanzada de la Grecia continental con sus estados palaciales, organización urbana, obras de arte y sistema de escritura. La Grecia de la civilización micénica estuvo dominada por una élite social guerrera y consistía en una red de estados palaciales que desarrollaron unos rígidos sistemas jerárquicos, políticos, sociales y económicos. A la cabeza de su sociedad se encontraba el rey, llamado Ánax (ἄναξ), que en griego antiguo significaba 'rey supremo'; el otro término Basileo (βασιλεύς) significa 'soberano'. El término Anax en la *Ilíada* se utiliza para referirse a Agamenón (ἄναξ ἀνδρῶν, 'Comandante en Jefe') y a Príamo, reyes que ejercían su liderazgo por encima de otros reyes (un "ánax" ejercía el poder sobre varios "basileos" locales).

El mundo micénico pereció durante el colapso de la Edad del Bronce Final en el Mediterráneo oriental para ser relevado por la llamada Edad Oscura griega, un período de transición del que poco conocemos y que daría paso a la Época arcaica, en la que ocurrieron giros significantes desde formas de organización socioeconómicas centralizadas en los palacios a descentralizadas y se introdujo el trabajo extensivo del hierro.

La Edad Oscura es el periodo de la historia de Grecia que transcurre desde el colapso del mundo micénico (entre 1200-1100 a. C.) hasta la Época Arcaica griega (siglo VIII a. C.), caracterizado por la escasez de fuentes que hagan referencia a la muy difícil reconstrucción de las realidades históricas de este periodo. Aparentemente la Edad Oscura es un episodio de decadencia y receso cultural griego, pero con los pocos datos que se tienen no es posible asegurarlo. Además, se produce la sustitución paulatina del bronce por el hierro.

Tras un largo período conocido por los historiadores como Época o Edad oscura (1200 al siglo VIII a.C.), iniciada con la invasión de los dorios, pueblo procedente del norte que destruye la civilización aquea, se inaugura, a partir

del año 800 a. C., la Época Arcaica, que representa una drástica ruptura cultural frente a la civilización micénica. En el transcurso de la misma nacen las polis, ciudades-estado independientes gobernadas por una minoría de personas de sangre noble, los denominados "aristoi" ("los mejores"), a la cabeza de los cuales existía un rey. La Edad Oscura se ha interpretado como una etapa de recesión y de grandes cambios en el mundo egeo. Asimismo, ha sido considerada como la etapa en la que se formó el pueblo griego.

Esta forma de gobernar recibe el nombre de "oligarquía", es decir, el "gobierno de unos pocos". Los *aristoi* eran propietarios de la mayor parte de la tierra cultivable, que era trabajada por esclavos, en tanto que el número de los campesinos libres era reducido. La importancia de la artesanía y el comercio era escasa.

Sobre el final la civilización micénica (1100 a.C.) se han propuesto varias teorías, entre ellas la de la invasión dórica o actividades conectadas con los Pueblos del mar. También se han defendido explicaciones como desastres naturales o cambios climáticos. El período micénico se convirtió en escenario histórico de gran parte de la literatura y la mitología griegas, incluyendo el Ciclo troyano.

Nada prueba que los micénicos hayan formado una única comunidad étnica o lingüística y es más probable ver en ellos un conjunto de pueblos, ancestros de los aqueos, jonios, etc. de las épocas posteriores, más que un solo pueblo.

EL SIGLO VIII a.C. Y LA REMEMORACIÓN DEL PASADO MICÉNICO

Desde el siglo XI a.C. se producen innovaciones que determinarán un desarrollo económico y la génesis de una nueva sociedad. En los siglos IX y VIII a.C. se desarrolla la cerámica geométrica, caracterizada por presentar decoraciones más complejas que las del período anterior. En esta época se aprecia una recuperación de la población y de la producción agrícola. Surgen también los primeros santuarios griegos. En los santuarios no sólo los dioses eran venerados, sino también héroes que se suponían enterrados en antiguas tumbas monumentales, normalmente de origen micénico. Los fieles no conocían la identidad de los individuos a los que estuvieron destinadas dichas tumbas, pero les atribuyeron nombres y la categoría de héroes. Al mismo tiempo pasaron a ser reivindicados como ancestros de determinados linajes familiares. Las comunidades comenzaron así a crear una memoria histórica y a legitimar a través de los centros de culto heroico que les eran propios su asentamiento en un determinado territorio.

Entre los siglos VIII y VI a. C. se desarrollaron las ciudades-estado griegas o las polis (πόλεις) que incluso se expandieron por todo el Mediterráneo mediante la colonización. A pesar de su gran fragmentación política, los griegos fueron construyendo una identidad común frente a otros pueblos de la Antigüedad, de la que adquirieron una conciencia vigorosa, evidenciada en sus manifestaciones culturales y artísticas.

Convencionalmente el inicio de la época arcaica se establece en la primera Olimpiada (Ὀλυμπιάς, 776 a. C.); mientras que el final lo marca la Revuelta

de Jonia (499 a. C.), cuando los griegos de la costa de Asia Menor pidieron la ayuda de las ciudades de Grecia continental para frenar la expansión del Imperio persa, lo que desembocó en las guerras médicas (492-490 y 480-479 a. C.).

A finales de la Edad Oscura (siglo-IX-VIII a.C.), la sociedad aristocrática comienza a rememorar los tiempos heroicos de la cultura Micénica (1650-1100 a.C.), identificándose con el pasado micénico y con los héroes legendarios de la guerra de Troya (1200 a.C.). El pasado micénico es vivido como autodefinición y como contraste con el "mundo de los mortales" del presente.

«Se trata de un típico caso de la construcción de una continuidad tras una época de ruptura con el pasado. La pregunta es por qué precisamente tiene lugar en el siglo VIII a.C. esta rememoración de un pasado, cuya ruptura tuvo lugar hacia el 1200 a.C. Podría ser que el siglo de Homero (segunda mitad del siglo VIII – segunda mitad del siglo VII) hubiera sido también un tiempo de crisis y de grandes cambios. Sus poemas épicos marcan el final de la épica heroica como tradición oral viva. La epopeya heroica es el género de memoria preferido por una sociedad caballeresca, guerrera e individualista.

Es propio del mundo caballeresco un sentido de superioridad y una conciencia de sí mismo especial e individualista. Puede que Homero haya vivido en una época que tocaba a su fin y a la que él con su obra erige un monumento. Homero asegura una tradición oral cuyo marco social está condenado a desaparecer: una epopeya heroica oral que no floreció en la época micénica sino en la temprana época arcaica y en la que jugaron un papel especial aquellas leyendas que habían crecido alrededor de las impresionantes ruinas de la cultura micénica.» (Assmann 1992, p. 274-275).

La época de Homero es el tiempo en el que la sociedad griega pasa de ser una sociedad desmembrada a una sociedad compactada. Es el tiempo en el que comienzan los movimientos coloniales como consecuencia de un crecimiento explosivo de la población en la metrópoli. La emergente sociedad agrupada en la "polis" (estado autónomo constituido por una ciudad y un pequeño territorio) contrasta totalmente con la sociedad homérica. La epopeya homérica representa una forma de memoria cultural que rememora el pasado como elemento fundacional en el que se ve reflejado un determinado grupo social.

EL PANHELENISMO EN EL SIGLO V-IV a.C.

El panhelenismo es un movimiento que impulsa la unión de todos los pueblos helénicos en una unidad política. El panhelenismo creció durante la llamada época arcaica, cuando empezó a registrarse un sentimiento de unidad cultural entre los pueblos griegos. Hubo eventos y festividades que contribuyeron a reforzar esta idea, entre ellos las competencias panhelénicas como los Juegos Nemeos, los Juegos Ístmicos, los Juegos Píticos y los Juegos Olímpicos.

El surgimiento del panhelenismo se ubica en torno al siglo V antes de Cristo. Por entonces, varios pensadores comenzaron a fomentar la creación de un

Estado capaz de reunir a las naciones con habitantes de etnia y lengua griegas.

El término "panhelenismo" está documentado durante del periodo arcaico y está relacionado con los movimientos migratorios de las colonizaciones. Este término implica la mención del conjunto de los griegos, sin embargo, no es empleado por los mismos griegos para autodenominarse. Se hablaba de *helenos* para nombrar a los griegos, pero se mantuvieron los nombres propios de las comunidades gubernamentales: atenienses, lacedemonios, beocios, tebanos, etc. Estos nombres de comunidades políticas tenían mucha fuerza, pues el particularismo griego fomentaba el sentimiento de cada comunidad. El término "helenos" se empleaba en un contexto comparativo y diferenciador frente a los bárbaros, los persas, etc.

«Parece innegable que el auditorio del siglo VIII a.C. compartía lo suficiente como para aceptar una épica común en la que reconocen a los aqueos, en último término, como griegos. [...] Dividida su lengua en una miríada de dialectos, incapaces de mostrar una unidad política como la lograda por Roma, el caso griego presenta una serie de retos sin duda atractivos. [...] No hay un recurso explícito a la "nacionalidad" griega en la lucha contra Troya y ni siquiera el enemigo parece ser tal, semejantes como son ambos bandos en sus costumbres. Aqueos y troyanos se comunican en griego, rezan a las mismas divinidades y tienen los mismos rituales. [...] La guerra contra el persa sin duda debió de contribuir a exacerbar un sentimiento de comunidad frente un enemigo compartido, pero ni siquiera en este caso todos los griegos se pusieron del bando que por tradición les correspondía. [...]

El troyano no es el "bárbaro", pero tampoco es el griego: algunos de sus antropónimos son denigratorios, no existe evidencia de una lengua compartida entre los distintos aliados que acuden al socorro de Troya, su comportamiento denota en ocasiones cobardía, soberbia y pretenciosidad, son bulliciosos y con una disciplina mucho menor que los aqueos.

La *Ilíada* es pretenciosa en su narración del enfrentamiento con los troyanos, el poema es, en su base, un poema de potencial panhelénico, con el que los griegos del momento y los posteriores no tuvieron dificultad alguna en identificarse. Un griego siempre va a verse más como un aqueo silencioso, disciplinado y humilde que como un troyano eufórico y soberbio. Aquiles, pese a lo que pueda parecer, siempre tendrá mayor potencial de identificación que Héctor.» [María Fírvida Fernández: *La percepción de la identidad panhelénica en Ilíada*. Másteres de la UAM. Facultad de Filosofía y Letras/13-14, pp. 50-54]

El término "panhelenismo" designaba un programa político cuyo objetivo era la unión de los griegos en una causa común frente a la amenaza exterior, los que resolvería los problemas endémicos de la Hélade: sus divisiones y luchas internas. Esto no implicaba la creación de una nación en el sentido moderno del término, pues se quería seguir manteniendo la *polis* como modelo organizativo propio.

El gran teórico del panhelenismo en el siglo IV a.C. fue Isócrates (436-338 a. C.), orador, logógrafo, político y educador griego, fue el creador del concepto de panhelenismo. Perseguía la unificación de Grecia como única forma de evitar la invasión de los persas (es la idea central de su famoso *Panegírico* (380 a. C.)).

Isócrates fundó en el año 392 a. C. una importante escuela de oratoria que incluía en su plan de estudios la educación ética del ciudadano. La finalidad de esta reforma educativa era, en el fondo, propiciar una regeneración política. Su propósito era recuperar el esplendor de la cultura griega creando una nueva juventud por medio de la educación (*paideia*) con la intención de reformar la ciudad-estado por medio de sus futuros líderes. Isócrates puso sus esperanzas de regeneración al principio en el proyecto político de Filipo II de Macedonia.

A lo largo de su obra, son constantes el repudio a la tiranía, el rechazo al sistema de sorteo de magistraturas, propio de la democracia de su tiempo, y la reducción del poder político del Consejo del Areópago, ideas que lo acercan a un pensamiento más aristocrático que democrático puro. "democracia moderada".

Los enfrentamientos entre las polis, sin embargo, atentaron contra el crecimiento del panhelenismo. De todas formas, las tradiciones en común fueron tomadas como punto de encuentro por los teóricos de esta doctrina.

El panhelenismo se centraba en la creación de una situación de paz duradera entre los mismos griegos: la *Koiné Eirene* o Paz Común será la expresión jurídica a lo largo del siglo IV a.C. y una constante en la obra de Isócrates, quien no definía a los griegos como un grupo étnico sino como una unidad producto de una cultura y de una educación (*paideia*).

Isócrates creía que una coalición de los griegos contra el poder del Gran Rey persa pondría fin a las luchas internas que había llevado a Grecia a la situación en la que se encontraba en aquel momento. Todos sus esfuerzos se centraban en un llamamiento a la unión de los griegos contra Persia. En sus exhortaciones, Isócrates mencionaba a menudo episodios mitológicos de la lucha contra los bárbaros: Heracles, Teseo, Agamenón, etc. En sus discursos, Isócrates hace mención especial a Helena, personaje mítico que encarna el motivo por el que los griegos deben luchar por su libertad. "Porque Helena es la causa de que no estemos esclavizados por los bárbaros" (Isócrates). Isócrates menciona en sus exhortaciones la Guerra de Troya como ejemplo de lucha contra los bárbaros en defensa de la libertad griega.

Las referencias mitológicas de Isócrates a los grandes hombres, inspirados por la divinidad, le sirven de modelo de comportamiento para los griegos de su tiempo que deben emular las gestas heroicas de su pasado.

CANONIZACIÓN Y DIFUSIÓN DE LOS TEXTOS DE HOMERO

«La difusión del texto de Homero en sí no tomó la forma de una cultura del libro y de la lectura, sino una cultura de recitación festiva. Los inicios de una

transmisión y difusión organizadas del texto de Homero coinciden con el final del período creativo de la epopeya griega en la segunda mitad del siglo VI a. C. Esta coincidencia no es accidental. También en Israel, el "fin de la profecía" es el comienzo de la canonización de la Torá. Los rapsodas del siglo VI a.C. son "recitadores profesionales de obras poéticas establecidas que fueron adscritas a Homero" (Pfeiffer). Desde el principio combinan transmisión (mantenimiento del texto), interpretación (mantenimiento del sentido) y mediación, por lo que no solo actúan como entretenedores, sino también como filólogos y educadores. Porque las epopeyas homéricas también funcionan como "enciclopedias de conducta" (Havelock). "Todos aprendieron de Homero", como señaló Jenófanes, él mismo un rapsoda.» [Asmann, o.c., p. 276]

La institución de certámenes de rapsodas (recitadores de poemas homéricos u otras poesías épicas) comenzó en las Panateneas o Juegos Panatenaicos atenienses: ciclo de fiestas religiosas, artísticas y deportivas, que se llevaban a cabo todos los años en Atenas dedicadas a Atenea, diosa Poliada (protectora de la ciudad). Cada cuatro años, se celebraban las Grandes Panateneas que duraban más que las anuales y que eran las más prestigiosas y apreciadas por los ciudadanos de Atenas, similares, en importancia, a los Juegos Olímpicos o los Juegos Panhelénicos. Las Grandes Panateneas fueron remodeladas o creadas en 566 a. C., bajo el arconte Hipoclides o, según otras fuentes, por Pisístrato. Esta reorganización, inspirada en los Juegos Píticos, incluía competiciones deportivas además de certámenes de poesía y música. Esta institución de certámenes de rapsodas se extendió luego a todas las fiestas panhelénicas. Los poemas épicos de Homero circulaban en forma de comunicación ritualizada y consolidaban, junto con las fiestas panhelénicas, la génesis de una identidad étnica al margen de la identidad política con sus luchas locales y disputas fronterizas y diferencias entre ciudades.

«Los Juegos Panhelénicos y la Épica Homérica formaban un elemento simbólico e integrador similar lo que más tarde, en la era de la democracia atica, las Grandes Dionisias (festivales en honor del dios Dioniso que incluían representaciones dramáticas y que dieron origen al teatro), y las grandes tragedias significarían para la constitución de una identidad colectiva de la ciudadanía ateniense.» [*ibíd.*]

En la época helenística (336-31 a.C.) comienza en Alejandría, la ciudad más importante del helenismo y el centro de aprendizaje más grande del mundo antiguo, una segunda fase de organización de la memoria cultural griega.

La cultura rapsódica de la recitación ha dado paso a una cultura de libros y lectura. Pero han cambiado fundamentalmente la conciencia de la historia. Las obras literarias son vistas ahora como obras de un pasado que ha finalizado y ya no tiene continuación.

El término "helenismo" del siglo IV a.C. parece implicar que en todo el mundo mediterráneo todas las culturas si habría impregnado de la cultura griega y que esta no habría sufrido cambio alguno. Pero la cultura que se generalizó en todo el mundo mediterráneo en el siglo IV a.C. es una cultura que tiene

tanto de griego como de oriental y que para las mismas ciudades-estado griegas significó un profundo cambio.

En Alejandría se comienza a tratar la tradición en forma de crítica textual, de interpretación y de mediación con un alto grado de refinamiento y profesionalización. La gran cantidad de textos griegos a tratar obliga a hacer una selección, que termina con el establecimiento del "canon de los clásicos". De esta manera, se ha logrado una consolidación del significado cultural, que no es en nada inferior al canon hebreo en términos integridad e inalterabilidad en el transcurso del tiempo.

La época helenística fue la primera época de la historia de Occidente en la que hubo un interés por la conservación, estudio y transmisión de la literatura griega antigua. Las obras de los grandes autores de las épocas arcaica y clásica fueron copiadas y editadas con gran interés por los griegos que heredaron el imperio de Alejandro Magno. Su objetivo era el de mantener el sentido de pertenencia a la cultura de sus antepasados, reafirmando con ello su identidad helena en los nuevos territorios donde se establecieron fuera de la Hélade. Surgieron así grandes centros de estudio en ciudades como Alejandría y Pérgamo, patrocinados por los monarcas helenísticos que querían tener el prestigio de ser los herederos y continuadores de la gran cultura griega allende los territorios ancestrales donde se habían establecido los griegos en épocas anteriores.

Todo ello contribuyó a que se conociera la literatura griega en un vasto territorio, tal como lo demuestran las copias de obras arcaicas y clásicas halladas en las poblaciones más alejadas en el alto Egipto. Gracias a la divulgación de su herencia literaria, los descendientes de los griegos tuvieron acceso a su legado cultural, el cual terminaría influyendo en su percepción del mundo y en la definición de su identidad, como puede observarse en las diversas manifestaciones literarias de los escritores helenísticos, cuyas obras citan, imitan y reelaboran las obras de los grandes autores del pasado.

«Al igual que la tradición de Homero en Grecia, la tradición de la Torá también fomentó un proceso etnogenético en Israel: el texto consolida un sentido de pertenencia e identidad nacional. Ambos procesos concluyen antes de que se produjera el cambio cultural generalizado en toda el área mediterránea, ya en el período persa (558-331 a.C.), en el curso del cual Grecia se transformó en una cultura del libro y de lectura y en el Israel del Segundo Templo los escribas se convirtieron en guardianes de la tradición y la cultura lectora, portadora de la memoria cultural. Los escribas tienen como referente en el pasado a los profetas; los filólogos griegos, a los clásicos. En ambos casos hay una solidificación del significado cultural.

No solo la memoria cultural de Occidente se basa en el período clásico griego; también existe la filología clásica en China y África. Las Sagradas Escrituras de cristianos y musulmanes se basan en la Biblia hebrea, pues el Corán también es inconcebible sin la Biblia.» [*ibíd.*, p. 279-280]

HIPÓLEPSIS E INTERTEXTUALIDAD

Comentario de un texto canónico

El comentario suele referirse a los llamados textos canónicos que han adquirido una forma fija en la "corriente de la tradición". Los textos canónicos tienen la "naturaleza altamente vinculante de un contrato", es decir, se les asigna una verdad absoluta e incluyen obras religiosas como la Biblia, el Corán o incluso textos legales. Como no se pueden actualizar, imitar ni criticar, sino que su redacción se fija de una vez por todas, la variación sólo puede producirse en un nivel que respete la integridad del texto canónico: este es el nivel del comentario.

Intertextualidad en la literatura

La intertextualidad es la relación que un texto (oral o escrito) mantiene con otros textos, ya sean contemporáneos o anteriores. El conjunto de textos con los que se vincula explícita o implícitamente un texto constituye un tipo especial de contexto, que influye tanto en la producción como en la comprensión del discurso. La implicación más importante que tiene la intertextualidad es que ningún texto es original o único, sino que a menudo descansa sobre otros para revelar su estructura y su significado.

El origen del concepto de intertextualidad se debe al filólogo ruso Mijaíl Mijáilovich Bajtín (1895-1975), historiador, crítico literario, teórico y filósofo del lenguaje de la Unión Soviética. Mijaíl Bajtín publicó durante el segundo tercio del siglo XX una serie de trabajos sobre teoría de la literatura, que fueron divulgados, a finales de los años sesenta, en la Europa occidental en el ambiente intelectual francés por un grupo de pensadores búlgaros: Tzvetan Todorov y Julia Kristeva. El concepto de intertextualidad lo introdujo la lingüista Julia Kristeva en 1967 en su artículo "Bajtín, la palabra, el diálogo y la novela" en la revista francesa *Critique*.

Bajtín concebía la novela como polifonía textual, donde se establecían relaciones dialógicas esenciales a todos los niveles entre ideas, clases sociales, cosmovisiones, personajes y géneros, textos y discursos literarios. El escritor sabe que el mundo está saturado de palabras ajenas, en medio de las cuales él se orienta.

Los discursos, textos y géneros literarios dialogan entre sí y todo emisor ha sido antes receptor de otros muchos textos que tiene en su memoria en el momento de producir el suyo, de modo que este último se funda en otros textos anteriores con los cuales se conecta. Con ellos, establece un diálogo, por lo que en un discurso no se deja oír únicamente la voz del emisor, sino que convive una pluralidad de voces superpuestas que entablan un diálogo entre sí, de tal forma que los enunciados dependen unos de otros.

Como ejemplos de esta dependencia mutua entre enunciados trae a colación fenómenos como la cita, el diálogo interior, la parodia o la ironía, que suponen que en el discurso aparezca una voz distinta de la del emisor.

«Bajtín es el primero en introducir en la teoría literaria un nuevo descubrimiento: todo texto se construye como un mosaico de citas, todo texto es absorción y transformación de otro texto. En el lugar de la noción de

“intersubjetividad” se instala la de “intertextualidad”, y el lenguaje se lee, por lo menos, como “doble”» (Julia Kristeva: *Bajtín, la palabra, el diálogo y la novela*). Según Kristeva, la intertextualidad reemplaza a la intersubjetividad porque el significado de un texto no se transfiere del escritor al lector, sino que él es mediado por una serie de códigos que involucran ya otros textos.

Hipólepsis (ὑπόληψις) en la Antigüedad

La hipólepsis en Grecia tenía el significado de conectividad o continuación: en los certámenes de rapsodas, la hipólepsis era la regla según la cual, en un certamen de recitación de poemas épicos, el siguiente rapsoda debía continuar la recitación del texto de Homero exactamente donde lo dejó su predecesor. En retórica, hipólepsis es la conexión con lo que dijo el orador anterior.

En general, la hipólepsis define una cultura del texto en la que se reacciona a los textos con otros textos: por medio de la aprobación, el rechazo, la continuación, la corrección, etc. Por lo tanto, es una forma temprana de intertextualidad.

Hipólepsis en Aristóteles

El término griego hipólepsis (ὑπόληψις) se suele traducir como ‘suposición’ o ‘conjetura’. Se considera - como sugieren algunas referencias a primera vista - sinónimo de doxa (δόξα), que se suele traducir por ‘opinión’.

En *De anima*, III 4, 427b 2, dice Aristóteles que hay diferentes tipos de hipólepsis (ὑπόληψις): conocimiento (ἐπιστήμη), opinión (δόξα), prudencia y sensatez (φρόνησις) y sus opuestos.

Más adelante, dice Aristóteles (*De anima*, III 4, 427b 27): «El pensar (νοεῖν) es una conexión de hipólepsis (ὑπόληψις) con el poder de la imaginación (φαντασία).» Queda, pues, claro que ὑπόληψις no puede ser algo así como una mera ‘suposición’ o ‘conjetura’.

Hipólepsis (del griego ἡ ὑπόληψις, del verbo ὑπολαμβάνειν, ‘asumir’, ‘recoger’, ‘conservar’; latín *acceptatio*) no aparece como sustantivo en Platón. En Aristóteles designa algo general, ya sea teórico o práctico, relacionado con percepción, asunción, opinión, presunción, teoría o intención y actitud. Hipólepsis es lo que alguien tiene en la mente, es el «más general modo de entender, según el cual uno simplemente afirma o niega algo» y según el cual uno se esfuerza por algo y lo elige o lo evita en contextos prácticos. Una hipólepsis como aquello que alguien tiene en la mente puede contrastar directamente con “decir”: «No es necesario que alguien realmente acepte lo que dice (ὑπολαμβάνει).»

Hipólepsis es, por tanto, la facultad mental-dianoética que está reservada únicamente al hombre para hacer tal “suposición” que, en lo que concierne a su valor de verdad, puede ubicarse en cualquier lugar en la escala entre la mera conjetura y la teoría científica probada.

Los animales no tienen tal concepción de lo general (ὑπόληψις τῶν καθόλου), sino solo imágenes imaginativas y de memoria de cosas individuales, por lo

que, a diferencia de los humanos, no pueden mentir ni ser intemperantes (ἀκρατής, de ἀκρατία akratía 'intemperancia'). Hipólepsis es, por lo tanto, uno de los términos clave en el contexto de la discusión de la aporía de cómo puede suceder que uno pueda tener intemperancia a pesar de tener una opinión correcta (ὀρθῶς ὑπολαμβάνων).

Aristóteles rechaza la tesis socrática según la cual nadie actúa con pleno conocimiento (ὑπολαμβάνοντα) contra lo mejor. Aquí para Aristóteles hipólepsis es idéntica al conocimiento (ἐπιστήμη); el término opuesto es ignorancia (ἄγνοια).

Si el imprudente actúa en contra de su intención, esta intención es calificada de neutral y de hipólepsis. De modo que la distinción socrática, en el sentido de que se debe distinguir entre conocimiento verdadero y mera opinión carece de relevancia.

La hipólepsis y la evolución de las ideas en la cultura escrita

Si la religión en el sentido más enfático de la expresión y el Estado son dos logros específicos de la cultura escrita de Israel y de Egipto, la Filosofía y la Ciencia, como el desarrollo de un discurso que se guía por reglas lógicas y busca la verdad, son el logro específico de Grecia.

«La cultura griega escrita tiene dos particularidades: No se distancia de la tradición oral, sino que la integra ampliamente y la prosigue. La otra particularidad de la cultura griega escrita reside en el hecho de que crea una nueva forma de referencia intertextual. Los hablantes ya no reaccionan frente a los hablantes, sino que los textos reaccionan frente a otros textos. El texto escrito no solo tiene un efecto informativo, instructivo, asegurador en el espacio exterior de interacción social, económica o política, sino que también tiene un efecto referencial y, en este sentido, autorreferencial sobre otros textos escritos en el marco establecido por el discurso respectivo. Surge así una nueva forma de continuidad y coherencia cultural: esta referencia a textos del pasado en forma de variación controlada la vamos a llamar "hipólepsis". Lo más parecido a lo que apuntamos con el término "hipólepsis" es el término acuñado por Aristóteles: la *epídoxis eis autò* ("ampliación de lo mismo").» [Asmann, o.c., pp. 280-281]

«El que posee el saber pasa a ejercitarlo, lo cual o no es en absoluto una alteración –puesto que se trata de un proceso hacia sí mismo y hacia la entelequia– o constituye otro género de alteración.

De ahí que no sea correcto afirmar que el que piensa sufre una alteración cuando piensa, como tampoco cabe decir que quien edifica sufre alteración alguna al edificar.» [Aristóteles: *Acerca del alma*, Libro II, Cap. 5, 5]

«θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι (εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν) ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως. διὸ οὐ καλῶς ἔχει λέγειν τὸ φρονοῦν, ὅταν φρονῆ, ἀλλοιοῦσθαι, ὡσπερ οὐδὲ τὸν

οικοδόμον ὅταν οἰκοδομῆ.» [Αριστοτέλης: *Περὶ Ψυχῆς*, Βιβλίο Β, Κεφάλαιο 5, 5]

La tesis del desarrollo continuo como una peculiaridad del hombre fue expuesta por primera vez por Aristóteles:

A diferencia de la naturaleza física y animal, la especie humana tiene una *epídoxis eis autò*, un progreso hacia sí mismo, que le permite la acumulación continua de experiencias y el enriquecimiento a través de nuevos acontecimientos y fenómenos individuales previamente desconocidos.

Los animales y las plantas se generan una y otra vez. Lo esencial aquí es la continuidad no del individuo, sino de la especie (οὐκ αὐτὸ ἀλλ' οἷόν αὐτὸ - *ouk autò allà hoíon autò*), mientras que el ser humano se caracteriza por un constante ir más allá de lo ya dado, agregando a sí mismo continuamente algo nuevo que acrecienta lo ya logrado.

«Y es que para todos los vivientes que son perfectos –es decir, los que ni son incompletos ni tienen generación espontánea– la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos –si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta, otra planta– con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible: todos los seres, desde luego, aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente –la palabra «fin», por lo demás, tiene dos sentidos: objetivo y subjetivo–.

Ahora bien, puesto que les resulta imposible participar de lo eterno y divino a través de una existencia ininterrumpida, ya que ningún ser sometido a corrupción puede permanecer siendo el mismo en su individualidad, cada uno participa en la medida en que le es posible, unos más y otros menos; y lo que pervive no es él mismo, sino otro individuo semejante a él, uno no en número, sino en especie.» [Aristóteles: *Acerca del alma*, Libro II, Cap. 4]

«ὥστε πρῶτον περὶ τροφῆς καὶ γεννήσεως λεκτέον· ἡ γὰρ θρεπτικὴ ψυχὴ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει, καὶ πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμις ἐστὶ ψυχῆς, καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν. ἥς ἐστὶν ἔργα γεννῆσαι καὶ τροφῆ χρῆσθαι· φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἔνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν (τὸ δ' οὐ ἔνεκα διπτόν, τὸ μὲν οὐ, τὸ δὲ ᾧ). ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ τῆ συνεχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν ταύτῃ καὶ ἐν ἀριθμῷ διαμένειν, ἢ δύνανται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτῃ, τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ' ἥττον, καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἓν, εἶδει δ' ἓν.» [Αριστοτέλης: *Περὶ Ψυχῆς*, Βιβλίο Β, Κεφάλαιο 4]

Johann Gustav Droysen (1808-1884), destacado historiador y teórico de la historia alemán (*Grundriss der Historik*, 1868) recurre a la distinción aristotélica entre naturaleza animal y vegetal y la peculiaridad del ser humano.

La continuidad en la naturaleza consiste en la repetición; en la cultura, por el contrario, en una progresiva variación. Jan Assmann recurre a la distinción de Droysen entre naturaleza e historia para distinguir en la historia dos clases de coherencia: una ritual y otra textual; la textual puede ser pura repetición (canon, textos clásicos) o variación (hipólepsis).

CONTINUIDAD			
Repetición Naturaleza	Variación Hombre (Aristóteles) Historia (Droysen)		
	Repetición Coherencia ritual	Variación Coherencia textual	
		Repetición Canon Clasicismo	Variación Hipólepsis

La *hipólepsis* se basa en el principio de que no se puede comenzar desde cero un proceso comunicativo, sino que, para poder sumarse a un proceso de comunicación continuo, hay que partir de una referencia a lo que ha precedido en este proceso. A este despliegue del proceso comunicativo lo denomina Jan Assmann "horizonte hipoléptico".

La forma de conexión intertextual como es la crítica a textos fundamentales en el marco del discurso científico y filosófico (obras de Platón, Aristóteles, Euclides) Assmann lo llama *hipólepsis*. La *hipólepsis* es una forma de coherencia textual, aunque en su origen se aplicaba a la interacción oral en los certámenes de los rapsodas, siguiendo el principio de que cada rapsoda no podía empezar por el principio, sino que tenía que continuar dentro del "horizonte hipoléptico" del rapsoda que le había precedido.

Para Assmann los tres criterios que constituyen el discurso hipoléptico, que va más allá de una pura referencia intertextual y que es una "referencia a textos del pasado en forma de una variación controlada", son tres: el texto escrito, el marco y la verdad.

El texto escrito posibilita la permanencia de lo dicho más allá de la situación concreta en la que se produjo. De esta manera se puede hacer referencia a un texto en ausencia del autor del mismo. Esto solo es posible si el texto ha quedado fijado de forma escrita.

Otro criterio es el del marco. El texto fijado sobrepasa el marco situacional de su producción, por lo tanto "se requiere un nuevo marco que compense esta pérdida de determinación situacional", que amplíe el contexto de la comunicación. Se requieren instituciones que controlen el manejo hipoléptico de los textos: preservando primero el texto; promoviendo su comprensión y controlar la concatenación intertextual mediante "reglas de reanudación". Estas instituciones, como la Academia platónica, la Escuela Peripatética de

Aristóteles, las escuelas, las universidades, etc., son las que someten el juego de la conexión intertextual a ciertas reglas.

La tercera condición para el discurso hipoléptico, según Assmann, es la verdad, o más bien la creencia en un acercamiento firme a un ideal de verdad que establece una "cultura del conflicto". En contraste con la intertextualidad del comentario, que atribuye la verdad última a las obras canonizadas, la hipólepsis "asume que la verdad sólo puede obtenerse de forma aproximada".

«Hemos llamado *verdad* al tercer elemento; podríamos decir *información* o *cuestión* en su lugar. Como ha señalado N. Luhmann, la comunicación presupone la experiencia de la diferencia entre comunicación e información. En la interacción oral, sin embargo, esta diferencia generalmente permanece invisible. Solo la escritura refuerza esta distinción. "A diferencia del sentido que se reproduce al hablar, donde incluso escuchar la presentación absorbe en gran medida la actividad, el material escrito requiere ser juzgado desde la distancia" (Luhmann, 1980, 47).

El principio de Hypolepse se relaciona con estos procesos de verificar la verdad y articular una sospecha, que se relacionan con la diferencia entre comunicación e información. Son principios polémicos, agonistas. Regulan algo así como las condiciones de competencia entre los textos; el filólogo clásico estadounidense H. v. Staden habla de "intertextualidad agonística" [agonístico: perteneciente a los certámenes público o la ciencia de los combates]. En las condiciones de la comunicación hipoléptica, la cultura escrita se convierte en una cultura de conflicto.» [Assmann 1992, o.c., p. 286]

Flavio Josefo ya se había referido a este elemento agonístico de la cultura escrita griega cuando criticaba a los griegos porque tenían una multitud de libros que se contradecían unos a otros: "Por esto entre nosotros no hay multitud de libros que discrepan y disienten entre sí; sino solamente veintidós libros, que abarcan la historia de todo tiempo y que, con razón, se consideran divinos". Lo que no veía Josefo es que precisamente esta "disonancia" (*diaphonie*) de la literatura griega es un logro exclusivo de la cultura escrita.

«La unanimidad de los libros bíblicos, que contrasta con la polifonía griega, se basa en el principio de absoluta certeza de la verdad. Lo que convierte en canon a una colección de textos es la decisión de considerar las declaraciones hechas en ellos como verdad última, más allá de la cual no se puede ir y que no se puede cambiar. Por el contrario, Hypolepse supone que la verdad solo se puede obtener de forma aproximada.

El proceso hipoléptico es el proceso de esta convergencia. Uno solo puede acercarse a la verdad (este es el principio básico de la hipólepsia) si uno se libera de la ilusión de poder comenzar desde cero y se da cuenta de que siempre está involucrado en un discurso en marcha, y aprende a comprender y a relacionarse críticamente con lo que han dicho los autores de textos anteriores.

Incluso las revoluciones científicas no pueden prescindir de asignar a lo nuevo un lugar fijo en un determinado sistema de referencia. La relevancia

innovadora de un enunciado solo se hace visible en la integración hipoléptica.
[...]

Por tanto, no se trata de una coherencia puramente intertextual, como en la literatura. En el discurso hipolépticamente organizado, la coherencia surge de la relación triangular entre autor, predecesor y asunto a tratar, que está controlada por criterios de verdad comunes.» [ibíd., p. 287-288]

Lo que hace que un tema de un texto adquiriera permanencia y relevancia que hace que los autores posteriores vuelvan una y otra vez sobre él, es el “problema”, que es el elemento organizador del discurso hipoléptico.

«El problema contiene un elemento de preocupación dinámica. La verdad se ha vuelto problemática, por un lado, y al menos teóricamente solucionable por el otro. El discurso mítico calma en la medida en que no revela contradicciones y permite que todos los enunciados e imágenes estén uno al lado del otro en pie de igualdad.

Por el contrario, el discurso hipoléptico es una cultura de contradicción. Se basa en una mayor percepción de las contradicciones y en una crítica que mantiene al mismo tiempo las posiciones criticadas. La vida cotidiana es mucho más contradictoria de lo que nuestra conciencia teórica se imagina.» [ibíd.]

LA ERA AXIAL COMO PUNTO DE INFLEXIÓN EN LA HISTORIA

El punto de inflexión en la historia de la estructura conectiva de la sociedad fue la invención de la escritura, que dividió la historia en dos fases: la de la repetición ritual y la de la interpretación textual.

El filósofo alemán Karl Jaspers (1883-1969) definió este período de inflexión en la historia de las ideas como la Era Axial o *Achsenzeit* (el periodo que transcurre entre el 800 a. C. y el 200 a. C.) como la línea divisoria más profunda de la historia del hombre, durante la cual apareció la misma línea de pensamiento en tres regiones del mundo: China, India y Occidente. A partir de la Era Axial, las diferentes regiones de la Tierra no tuvieron ya un paralelismo semejante. Según Jaspers, lo humano, como lo conocemos hoy, nació entonces. No pudo vislumbrar ninguna conexión para este suceso, ni tampoco ninguna señal de interconexión entre los pueblos mediterráneos, la India y China en este periodo. Jaspers introdujo el concepto de la Era Axial en su libro *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (El origen y fin de la historia)*, publicado en 1949. Dicha denominación toma el concepto de «eje» del filósofo idealista alemán G. W. F. Hegel.

En torno al «tiempo-eje», definido por K. Jaspers, cristalizaron los movimientos filosófico-espirituales que han determinado la historia de las grandes civilizaciones de la humanidad: en Grecia fue el tiempo de los presocráticos; en Israel, el de los profetas; en Irán, el de Zoroastro, nacido en torno al año 598; en la India, el de los Upaniśads –los más antiguos, como el Brhadaranyaka, del siglo VI– y de Buda, nacido hacia el 580; en China, el de Confucio y Laotsé, nacidos respectivamente en torno a 545 y 5901. Este

eje temporal divide la historia culta o escrita de la humanidad en dos mitades, de dos milenios y medio de duración cada una, contando a partir de ca. 3200 a.C., que fue cuando comenzó a desarrollarse la escritura.

Las características de la Era Axial: El hombre se hace consciente de sí mismo y de sus limitaciones. Su anhelo es la salvación personal. Intenta ganar esta salvación a través de la actividad reflexiva. Por primera vez en la historia, los filósofos aparecen en público. Surgen los conflictos filosóficos, nacidos del afán de convencer a los demás. Todo acaba en la discusión, la fractura y, finalmente, en el caos. De este caos nacen todas las corrientes actuales de pensamiento. Opiniones, modos de actuar y costumbres de los hombres son puestos en tela de juicio y, a la larga, cambian.

Todas estas características aparecen bajo las mismas circunstancias sociológicas: China, India y Occidente, constituido cada uno de ellos por pequeños estados, se enfrascan en luchas interminables. Los estudiantes van de ciudad en ciudad intercambiando ideas. Estos estudiantes eran los hombres sabios de la religión y los sistemas filosóficos.

En China, confucianismo, taoísmo, las escuelas de Mo-tzu, Zhuangzi, Lie Zi, entre otros. En la India, brahmanismo, budismo y jainismo. En Occidente, el zoroastrismo, los profetas del judaísmo como Elías, Isaías, Jeremías y, en Grecia, la sofística, la filosofía de Parménides, Heráclito, Platón, Tucídides y Arquímedes.

Todas estas corrientes surgieron de manera casi simultánea durante este periodo –con todo lo que supusieron para el futuro del hombre–, sin que ninguna tuviera contacto con las otras. Compartían diversas ideas o intuiciones novedosas, como el otorgar mayor validez a una relación directa y personal con los dioses –en detrimento de la mediación sacerdotal–, el reconocimiento de la importancia del individuo, énfasis en la conducta ética (perfeccionamiento espiritual), democratización del culto y los rituales, universalismo doctrinal –que acarreará un fuerte proselitismo (necesidad de conversión)–, importancia de ser iniciado y guiado por un maestro para adquirir sabiduría.

«Cuando se habla de un punto de inflexión en la historia de la humanidad, me viene a la mente el término "Edad Axial". El filósofo Karl Jaspers hizo observaciones sobre este término que se remontan a finales del siglo XVIII, al iranista Anquetil-Duperron, el descubridor del Zend-Avesta. Había visto que movimientos comparables al zoroastrismo estaban ocurriendo en diferentes partes del mundo antiguo, desde China hasta Grecia, se desarrolló aproximadamente al mismo tiempo y habló de una "gran revolución del género humano".

El giro bíblico hacia el monoteísmo también se ubicó en este contexto desde el principio y de hecho tiene lugar desde la aparición de los primeros profetas en el siglo VIII a.C. (Isaías, Oseas, Amós, Micha) hasta la conclusión de la Torá en los siglos IV-III a.C., exactamente en la ventana de tiempo del 500 a.C. que Jaspers llamó la "Edad Axial".

En pocas palabras, la Era Axial se puede caracterizar como el descubrimiento de la trascendencia. A la luz de las nuevas verdades absolutas encontradas ya sea a través de la revelación o del pensamiento metódico, grandes personalidades (Confucio, Lao-tse, Meng-tse, Buda, Zaratustra, Isaías, etc., Parménides, Jenófanes, Anaximandro, etc.) están sometiendo a la tradición. Instituciones y en este momento Conceptos de una crítica radical.

El punto de inflexión del que trata la historia del Éxodo sería solo uno de los muchos síntomas de un desarrollo global en el que, como dice Jaspers, la humanidad en su conjunto está dando un salto.

Considero que la teoría de la edad axial de Jaspers es uno de los grandes mitos científicos del siglo XX, comparable a la teoría del complejo de Edipo de Freud, que visibiliza y revela grandes conexiones, pero por otro lado va demasiado lejos en su tendencia a unificar la categorización y nivelar diferenciaciones importantes.

El concepto de Era Axial se refiere a culturas y cosmovisiones que distinguen entre inmanencia, el aquí y ahora, condicionado, contingente y trascendencia, lo absoluto, incondicional, y desarrollan una distancia crítica del mundo de lo dado. Sin embargo, esto es menos una cuestión de "tiempo" que la existencia de condiciones mediáticas para hacer accesibles los avances intelectuales a épocas posteriores. Esto incluye no solo el uso de guiones, sino también los procesos de canonización y comentario o explicación del sentido de los textos.

Una vez captadas, las ideas pueden difundirse no solo en el tiempo sino también en el espacio. Me parece evidente que el zoroastrismo y los filósofos presocráticos influyeron en el monoteísmo universalista en la época persa, que se desarrolló en Jerusalén a raíz de los grandes profetas del exilio Deutero-Isaías y Ezequiel. La historia del Éxodo con su "monoteísmo de la fidelidad" es, sin embargo, un fenómeno sui generis que debe ser apreciado en su particularidad y que no debe ser nivelado prematuramente con la abreviatura "Era Axial" en un desarrollo global. Es indiscutible, sin embargo, que esta historia sienta las bases para un punto de inflexión que corresponde en todos los puntos a las características de la Era Axial.

Este punto de inflexión se produce con la interpretación de la alianza divina como el "reino de Dios" y el éxodo de Egipto como el éxodo del alma de "este mundo", la *civitas terrena*, al estado de Dios, la *civitas Dei*.

Sólo entonces se logra esa relativización de este mundo o de lo dado a la luz de la verdad absoluta, trascendente, a la que se refiere el concepto de Era Axial.» [Assmann, Jan: *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*. München: Verlag C. H. Beck, 2015]

«De este modo, la Biblia tiene el privilegio de haberse desarrollado en el eje cronológico que divide la historia culta de la humanidad en dos mitades de 2500 años, antes y después del «tiempo-eje», y también en el eje geográfico del mundo antiguo, el que discurre desde el delta del Nilo por la costa oriental del Mediterráneo hasta el interior de Anatolia.

Hoy no es posible entender el Israel bíblico ni la Grecia clásica sin referencia a los dos milenios anteriores de cultura mesopotámica y egipcia, cananea y fenicia. La Biblia forma parte de un continuum cultural y de una koiné religiosa que se extendía desde Mesopotamia hasta Grecia, antes y después del susodicho «tiempo-eje». Los propios helenistas reconocen la existencia de contactos entre el mundo griego preclásico y el del Oriente. Para Walter Burkert (*De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona, 2002) el renacer griego en el siglo VIII a.C. está ligado a influjos orientales y «la historia de la religión [griega] no puede dejar de lado el hecho de que fue precisamente durante la época oscura, el tiempo de confusión y decadencia, cuando se abrieron las puertas a un influjo oriental».

El influjo del Oriente sobre el mundo griego arcaico abarca ámbitos muy diversos y se extiende a casi todas las épocas: *was pervasive at many levels and at most times*, en términos de M. L. West, desde el período micénico tardío hasta el siglo VIII. West apunta numerosas ocasiones de encuentro que pudieron favorecer trasvases de Oriente a Occidente: el contacto entre los minoicos orientalistas y los micénicos entre el 1450 y el 1200 a.C., la colonización griega de Chipre y del litoral anatólico entre el 1200 y el 1050 a.C., o la expansión del imperio asirio hasta el siglo VII a.C. En el período micénico tardío existieron influjos orientales en ámbitos tan dispares como la economía de palacio, los pesos y medidas, el uso de la lira y de parasoles, la arquitectura sagrada, numerosos préstamos lingüísticos de términos relativos a plantas, objetos de lujo y productos manufacturados; en el siglo XI a.C. en todo lo referido a la transferencia de la artesanía del hierro; en el noveno, poco antes del 800 a.C., en un fenómeno tan importante como la transmisión de la escritura fenicia al mundo griego —aunque los semitistas tienden a situar este acontecimiento bastante antes, incluso en el siglo XI—.

En el siglo VIII el influjo oriental se manifiesta en préstamos relacionados con el templo, la profecía extática, los libros poéticos y la flauta doble (auloi). En el siglo VII, en los códigos legales, o en la costumbre de reclinarse en las fiestas y el uso del arpa. West dedica amplios capítulos a los puntos de contacto entre Hesíodo, la *Ilíada*, la *Odisea*, los mitos y leyendas de héroes griegos, los poetas líricos y Esquilo, con textos de la literatura del próximo Oriente antiguo, muchos de los cuales corresponden también a contactos con los textos bíblicos que se remontan a fuentes comunes de gran antigüedad.» [Trebolle Barrera, Julio: *Los orígenes de la religión de Israel. Imagen y palabra de un silencio*. Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 150 ss.]

“TIEMPO-EJE” Y “ESPACIO-EJE”

«Al igual que se habla de un “tiempo-eje” debería hablarse de un “espacio-eje”. La historia de la cultura y de la religión, indisolublemente unidas, tiene dos “epicentros” geográficos: uno situado en el norte de la India, donde nacieron el hinduismo, el budismo y el shiismo [chiismo]; el otro, en el Creciente Fértil, donde surgieron las culturas egipcia y mesopotámica y las religiones judía, cristiana e islámica. Dentro de estas zonas epicéntricas, las grandes religiones se originaron en puntos marginales de las mismas,

desplazándose luego a los centros de las grandes culturas que ellas contribuyeron a formar. Así, el cristianismo, nacido en las aldeas de Galilea y en una ciudad apartada como era Jerusalén, se desarrolló en las grandes ciudades de Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Roma. Asimismo, los lugares de origen del judaísmo y del islam han mantenido su relevancia religiosa, pero el desarrollo de la cultura y de la propia religión judía o islámica ha tenido lugar en antiguas metrópolis alejadas de Jerusalén o de la Meca.» [Trebolle Barrera, Julio: *Los orígenes de la religión de Israel. Imagen y palabra de un silencio*. Madrid: Editorial Trotta, 2008, p. 105]

GRECIA E ISRAEL Y LA CULTURA OCCIDENTAL

«Entre las culturas del Viejo Mundo hay dos que han sabido dar a su tradición una forma tan resistente al tiempo y de tal irradiación que se han mantenido vigentes hasta nuestros días: Grecia e Israel. En la unión de estas dos culturas se basa no solo el Occidente cristiano, sino también el islam. Mientras que en Occidente eran más los "clásicos" griegos (poesía y filosofía) los que, junto con la Biblia hebrea y los escritos del Nuevo Testamento, constituían el núcleo de la memoria cultural, en el islam dominaron las ciencias griegas y la Biblia hebrea fue reemplazada por el Corán. No obstante, cabe señalar que ambos mundos culturales, el occidental y el islámico, se basan en una conexión específica entre la herencia griega y la israelita-judía. Pero este "legado" mantiene su forma original todavía: Israel en el judaísmo y Hellas en el humanismo.

En Israel y en Grecia observamos precisamente al mismo tiempo y presumiblemente independientemente un proceso de solidificación que transcurre en dos etapas: la *producción* de textos fundamentales entre el siglo VIII y el V a.C. y la canonización de estos textos, a la que acompaña una cultura exegética que cuida de la preservación del sentido textual en el helenismo. Ambas culturas se caracterizan por una ruptura. En Israel el judaísmo del "Segundo Templo" y la diáspora; en el helenismo (incluida Roma y los siguientes clasicismos y humanismos), la Grecia homérica clásica.» [*ibíd.*, p. 163]

En el judaísmo surge la institución del "sofer" (en hebreo: סופר), escriba que tiene la facultad de transcribir la Torá y los textos religiosos y es experto en la caligrafía hebrea; en el helenismo, la filología alejandrina. Ambos movimientos tienen que ver con la conservación de la identidad nacional. En aquellos siglos todo el afán se centraba en codificar, canonizar y conservar la tradición.

Frente a estas dos culturas que consiguieron conservar su identidad y su tradición, encontramos otras dos que no lo consiguieron: Babilonia y Egipto. A pesar de que su tradición se remonta a un pasado más remoto que el de Israel y Grecia (hasta principios del tercer milenio a.C.). Ambas culturas tenían vigencia antes que la hebrea y la griega, pero ambas terminaron sucumbiendo a la expansión del cristianismo y del islam. Tanto la cultura babilónica como la egipcia no lograron consolidar su tradición y hacerla resistente al tiempo.

«La Era Axial no es un cambio de época, sino una transformación cultural que comenzó poco antes o poco después, con una cierta acumulación en el primer milenio antes de Cristo. Lo que describe Jaspers, la creación casi simultánea de un mundo intelectual en diferentes puntos de la tierra, se puede explicar con mayor precisión. Se trata de la transformación o paso de la coherencia ritual a la coherencia textual que, con la difusión de la cultura de la escritura, fue alcanzando a diferentes culturas, en contacto no muy estrecho entre sí, aproximadamente al mismo tiempo, es decir, en el primer milenio antes de Cristo.

Durante este tiempo surgen no solo los textos fundamentales, sino también las instituciones culturales, con cuya ayuda los impulsos normativos y formativos de estos textos se mantienen vigentes a través de los cambiantes lenguajes, los sistemas sociales, los órdenes políticos y las construcciones de la realidad. Se crean así las condiciones para un diálogo con los predecesores a lo largo de los milenios.» [Assmann 1992, p. 291]

[Fuente principal:

Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Verlag C. H. Beck: 1992.

Assmann, Jan: *Historia y mito en el mundo antiguo: Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*. Madrid: Gredos, 2011]
