

*ACTAS Y COMUNICACIONES DEL INSTITUTO DE HISTORIA
 ANTIGUA Y MEDIEVAL*

VOLUMEN 4 - 2008

**MIRADAS CRUZADAS EN TORNO A MASADA:
 PIERRE VIDAL-NAQUET Y ARNALDO MOMIGLIANO ***

Rodrigo Laham Cohen
 Universidad de Buenos Aires

Fecha de recepción: Junio 2007
 Fecha de aceptación: Agosto 2007

RESUMEN:

El historiador judeorromano Flavio Josefo, narra, en su obra *Bellum Iudaicum*, la historia en la cual 960 judíos, al mando de Eliezer Ben Yair, decidieron, ante el asedio final de las tropas romanas, quitarse la vida en lo que habría sido el último bastión de la rebelión judía en Palestina, hacia el año 73 D.C. Tal relato, casi íntegramente eludido en las fuentes mosaicas antiguas y medievales, fue resignificado a causa del nacimiento del Estado israelí. Oponiéndose a la plétora de académicos que aceptaban, sin crítica alguna, la narrativa de Josefo, Pierre Vidal-Naquet elaboró una nueva interpretación que puso en tela de juicio la existencia de tal suicidio masivo, criticando, simultáneamente, la sesgada tendencia de las arqueologías nacionales en general y de la israelí en particular.

ABSTRACT

The Roman Jewish historian Josephus, tells, in his *Bellum Iudaicum*, history in which 960 Jews, led by Eliezer Ben Yair, decided before the final siege of the Roman troops kill himself in what would have been the last bastion of the Jewish rebellion in Palestine around the year 73 AD This story almost entirely circumvented in ancient mosaics and medieval sources, was resignified because of the birth of the Israeli state. Opposing the plethora of scholars who accept, uncritically, the narrative of Josephus, Pierre Vidal-Naquet developed a new interpretation which put into question the existence of such a mass suicide, criticizing, simultaneously, the biased tendency of national archaeologies in general and Israel in particular

PALABRAS CLAVES:

Flavio Josefo – Masada – Historiografía antigua – Arnaldo Momigliano – Pierre Vidal-Naquet

KEY WORDS

Flavius Josephus – Masada - Ancient historiography - Arnaldo Momigliano - Pierre Vidal-Naquet

En un libro orientado al turismo –adquirido en la ciudad de Tel-Aviv– se puede leer, como epígrafe de la fotografía de una imponente fortificación, lo siguiente:

“La fortaleza de Masada, construida por Herodes el Grande sobre la orilla derecha del Mar Muerto, fue la piedra angular de la indomable resistencia del pueblo de Israel contra la invasión romana.”¹

. Por su parte, el título del apartado, sostiene: “Masada, orgullo de un país”. Dichas referencias no son más que un breve ejemplo del lugar esencial que ocupa el citado sitio en la narrativa histórica impulsada desde el Estado de Israel.

Lo acontecido en Masada (מצדה, fortaleza, en hebreo) es ampliamente conocido. El historiador judeorromano Flavio Josefo, narra, en su obra *Bellum Iudaicum*, la historia en la cual 960 judíos, al mando de Eliezer Ben Yair, decidieron, ante el asedio final de las tropas romanas, quitarse la vida en lo que habría sido el último bastión de la rebelión judía en Palestina, hacia el año 73 D.C.²

Tal relato, casi íntegramente eludido en las fuentes mosaicas antiguas y medievales, fue resignificado a causa del nacimiento del Estado israelí. El desolado peñón, redescubierto en 1835, adquirió el valor semiótico de un sitio de peregrinaje, en el cual, incluso, los soldados cumplen un ritual anual en el que sostienen “שנית מצדה לא תיפול” (*shenit metzada lo tipol*, Masada no caerá por segunda vez).³

Ahora bien, oponiéndose a la plétora de académicos que aceptaban, sin crítica alguna, la narrativa de Josefo, Pierre Vidal-Naquet elaboró una nueva interpretación que puso en tela de juicio la existencia de tal suicidio masivo, criticando, simultáneamente, la sesgada tendencia de las arqueologías nacionales en general y de la israelí en particular.⁴

Su crítica historiográfica opera en diversos frentes. En primer lugar, sostiene que, en el relato de Josefo, se puede rastrear un dispositivo en el cual la construcción de la verosimilitud se hace patente, es decir, la narración aparenta responder a lo que Barthes ha denominado “efecto de lo real”.⁵ A modo de ejemplo, la existencia de dos testigos escondidas, dos mujeres – una de ellas letrada – con capacidad de describir la historia en detalle, resuena en los oídos del historiador francés. En segundo lugar, los antecedentes de diversos suicidios colectivos en una historiografía grecolatina de la cual Josefo se nutre en gran parte, hacen pensar a Vidal-Naquet en la existencia de un *topos*.⁶

En lo relativo a la arqueología, el autor hace notar, con suma precisión, la escasa autonomía de los investigadores israelíes a la hora de indagar el sitio. Hallazgos de poca significación, con escaso sustento metodológico, han sido presentados al público como pruebas irrefutables de la veracidad del relato de Josefo.⁷ Nadie recuerda, afirma

* Comunicación presentada en las III Jornadas de Reflexión Histórica “Los Asesinos de la Memoria. Homenaje a los historiadores de la Antigüedad y la Edad Media que vivieron las vicisitudes del siglo XX”, Instituto de Historia Antigua y Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 27 y 28 de Agosto de 2007

¹ BOURBON, F., *Israel*, Steimatzky, Bnei-Brak, 1993.

² La rebelión judía contra Roma se inició hacia el año 66. Luego de algunos éxitos que incluyeron la derrota de una legión romana, nuevas tropas llegaron al mando de Vespasiano, el cual, avanzando desde el norte, tomó la Galilea y puso sitio a Jerusalén. Fue en el transcurso de tal campaña cuando entró en contacto con Josefo, general judío en la improvisada defensa de la zona norte, al que derrotó. Vespasiano fue nombrado emperador en el desarrollo de la campaña por lo que su hijo Tito fue el encargado de tomar Jerusalén, en el año 70. Masada, fortificada por Herodes el Grande dada su importancia estratégica, habría permanecido – siempre según Josefo – ocupada por un grupo radicalizado de judíos hasta su toma final, por las tropas del gobernador Lucio Flavio Silva, en el año 73.

³ En algunos estudios actuales se sostiene que, por efecto del asesinato del Primer Ministro Isaac Rabin y la subsiguiente crítica a las ideologías fundamentalistas en el interior de Israel, se ha dado un incipiente crecimiento de la narrativa alternativa en torno a Masada, la cual tiende a poner en tela de juicio la visión tradicional del suceso. Véase “From shrine to forum: Masada and the politics of Jewish extremism” KELNER, S., en *Israel Studies*, Theodore Sasson Brandeis University & Middlebury College, 2007.

⁴ VIDAL-NAQUET, J. P., “Flavio Josefo y Masada” y “Flavio Josefo y los profetas”, *Los judíos, la memoria y el presente*, CFE, Buenos Aires, 1996 (1991).

⁵ En este sentido, Vidal-Naquet hace referencia explícita al concepto de “efecto de verdad”, forjado por Roland Barthes. Véase a BARTHES, R., “L’Effet du réel”, *Communications*, II, Paris, 1968.

⁶ Vidal-Naquet hace referencia, entre otros, a los supuestos suicidios colectivos de Sagunto y Astapa (Tito Livio, XXI, 14; *Ibid.* XXVIII, 22-23) y Numancia (Apiano, *Iberiké*, 95-79)

⁷ El caso paradigmático es el hallazgo de once ostracones con inscripciones de nombres hebreos; hecho que fue presentado por el líder de la expedición arqueológica, Ygal Yadin, como

Vidal-Naquet, que las fuentes judías ni siquiera mencionan al historiador judeorromano y que este ha llegado al presente a través de canales cristianos. Con ironía, en una entrevista realizada poco tiempo antes de su muerte, sostuvo que había una especie de complejo de Masada en Israel.⁸

No obstante, son elementos internos en el discurso, los que llevan al académico a considerar haber hallado la clave del *constructo*. Por un lado, se lee, en la misma *Bellum Iudaicum*, una situación en la cual el narrador, luego de ciertas tensiones, emite una alocución contra el suicidio y decide entregarse a los romanos. Claramente – razona Vidal-Naquet – Josefo opta por la existencia, tutelada, de ser necesario, por el nuevo amo romano.

En contraposición a tal actitud, el discurso emitido por el líder de la fortaleza presenta un escenario en el que la existencia del pueblo judío, abandonado por Yaveh, carece de sentido, siendo el suicidio la única opción viable. Este discurso es catalogado por Vidal-Naquet como un apocalipsis de la muerte, un apocalipsis cerrado, sin esperanzas, que no se ajusta a las tradiciones judías sino que está conformado por elementos claramente helenísticos.

Este *Apocalipsis de la muerte*, junto a la supuesta actitud adoptada por los defensores de Masada, es, a ojos de Vidal Naquet una invención de Flavio Josefo; Una construcción artificial y discursiva con la cual se intenta caricaturizar y, de tal modo, neutralizar, las esperanzas apocalípticas de aquellos judíos que, a diferencia de él, no aceptaban el dominio romano. Josefo, entonces, romanizado y plenamente conocedor del cosmos judío, genera el relato del suicidio con el fin de justificar su propia supervivencia y la de la elite; con el objetivo de poner en evidencia lo que considera el absurdo de la intransigencia y del purismo que emana de la literatura apocalíptica judía en boga

Ahora bien, al finalizar la obra *Flavio Josefo y Masada*, Vidal-Naquet desliza, en una nota al pie, que su demostración no convenció a Arnaldo Momigliano.⁹ El guiño es devuelto por este autor en “Flavio Giuseppe e la visita di Alessandro a Gerusalemme” donde, también en la última nota del artículo, sugiere confrontar su óptica con la de Vidal-Naquet.¹⁰

Intentemos vislumbrar cual es la causa del desacuerdo.

La objeción principal de Momigliano se centra en el discurso del Eliezer Ben Yair, el cual no representa, a su entender, una obra de índole apocalíptica sino una mera invitación al suicidio.¹¹ No obstante esta primera impugnación, existe una razón más profunda en la discrepancia entre los intelectuales citados. Esta radica, básicamente, en la única fuente disponible en relación a lo acaecido en Masada: el ya mencionado Flavio Josefo o, si recurrimos al nombre originario, יוסף בן מתתיהו (Iosef ben Matitaiu). Descendiente de una familia de sacerdotes, y defensor de la Galilea frente a la invasión romana, pasó, luego de la derrota, a ser tutelado por los Flavios. Su figura ha dado origen a vivos debates y su imagen ha oscilado entre la de un partisano judío y la de un traidor.¹²

Ahora bien, el Josefo que construye Momigliano es un hombre aislado, excepcional dentro del judaísmo, casi alógeno al fenómeno mosaico; un hombre que, cito a Momigliano:

“No sabe nada de la alegría de vivir dentro de la ley, el sentido de la vida disciplinada de la comunidad, la preocupación y el amor por las generaciones más jóvenes y la confianza en Dios. Y éstos, unidos, a un grado considerable de libertad intelectual, competencia jurídica y obsesión por las leyes de la pureza, eran los rasgos característicos de los

prueba irrefutable de la realización del sorteo en el cual los últimos diez hombres, luego de haber eliminado a sus familias, echaron suertes para decidir quien sería aquel que ultimara al resto. Por otra parte, Vidal-Naquet critica el relegamiento de la pesquisa de otros estratos arqueológicos, en beneficio del horizonte ligado al periodo romano. Respecto a Yadin, hace notar el relieve político de tal individuo en el contexto israelí, el cual hubo ocupado el cargo de Jefe de Estado Mayor del ejército.

⁸ *Una Città*, N°140, Junio, 2006

⁹ VIDAL-NAQUET, J. P., *Los judíos, la memoria...* Op. Cit., p.76

¹⁰ MOMIGLIANO, A., “Flavio Giuseppe e la visita di Alessandro a Gerusalemme” en *Pagine Ebraiche*, Einaudi, Torino, 1987, p.95

¹¹ Ibid.

¹² Véase, entre otros, PUCCI BEN ZEEV, M., “Caesar’s decrees in the Antiquities: Josephus forgeries or authentic roman senatus consulta?”, *Athenaeum*, Pavia, 1996; MOHERING, H.R., ‘The *Acta pro Judaeis* in the *Antiquities* of Flavius Josephus’, en J.Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults*, vol. III, Leiden, 1975.

rabinos que emergieron como guías de una nación sin estado, sin tierra y sin unidad lingüística”.¹³

En este sentido, el Josefo de Momigliano es, ante todo, romano y, por ende, cuenta con un judaísmo que, en sus palabras, es “incolore, retórico, genérico y poco real”.¹⁴ Un hombre que escribe para los romanos, “habla solo por si mismo”¹⁵ y cuenta con una doble ceguera: desconoce la vitalidad de la sinagoga y no puede visualizar la magnitud de la poderosa y sostenida expansión de la literatura apocalíptica judía; elementos ambos que alejan al judaísmo del universo greco-latino.¹⁶ Por lo tanto, si en Vidal-Naquet de Josefo crea a Masada para combatir a la apocalíptica y al mesianismo judío; en Momigliano tal operativa es imposible, porque Josefo, deliberadamente o no, desconoce la fuerza de la apocalíptica y, sobre todo, no escribe para los judíos sino para los politeístas.¹⁷ Es tan excepcional el Josefo recreado por Momigliano que, según sus palabras, es uno de los dos únicos judíos propiamente helenizantes, junto a Jason de Cirene, autor del segundo libro de macabeos.¹⁸

Resumiendo, podríamos decir que ambos autores son concientes de que Josefo bregaba por demostrar que el judaísmo y el estado Romano eran realidades compatibles. No obstante, para Momigliano dicha operatoria era realizada desde el exterior del universo judío mientras que, para Vidal-Naquet, la acción podía ser enmarcada dentro del multifacético judaísmo de la época.¹⁹

Dejaremos abierto, en este punto, el debate. Nos centraremos, en cambio, en la búsqueda de rastros en lo relativo a las motivaciones de ambos historiadores a la hora de analizar el pasado.

La biografía de Arnaldo Momigliano ha sido ampliamente trabajada por el Dr. Zurutuza. Como ha sido demostrado con claridad, existen, *a priori*, dos Momiglianos diferentes en torno a la producción historiográfica vinculada al judaísmo: uno escribe hacia los años '30 y otro en los años '70 y '80.²⁰ El primero, italiano convencido, pone el acento en las interacciones con el entorno no-judío; mientras que el segundo, percibiéndose desahuciado por las leyes raciales de la Italia fascista y perdiendo a sus padres en la *Shoa*, cambia el enfoque. Este último Momigliano, tiende a observar al pasado mediante un prisma que se detiene en las particularidades. Conoce el mosaico hebreo, pero busca *los límites de la helenización* y las resistencias culturales.²¹ El cosmos judío de Momigliano pierde heterogeneidad y gana cohesión. La sinagoga se transforma en un espacio en el cual el judaísmo adquiere impermeabilidad. Este último Momigliano, al cual el fascismo y el nazismo le habrían recordado, violentamente, su origen judío, ya no podrá recuperarse de la impronta psicológica. Decepcionado con una Italia que lo habría repudiado, se vuelca hacia donde lo han encasillado. Su mundo judío se cierra, se estrecha. Momigliano rastrea particularidades, fronteras; construye murallas porque se las han impuesto. Incluso cuando analiza a un individuo como Filón de Alejandría, resalta la imposibilidad de imbricar dos mundos ya inconmensurables. Cito:

“Filón, que había escrito teniendo en mente tanto a los judíos como a los gentiles, no fue de gran interés para ninguno de tales pueblos. Los judíos olvidaron a Filón, incluso antes de olvidar lo griego”.²²

Momigliano sabe que existen puntos de contacto, pero prefiere hacer hincapié en lo disonante.

Su Josefo, por lo tanto, se distancia del archipiélago judío; se siente dentro de él, pero habita por fuera. Masada, entonces, existe; como hecho, no como creación

¹³ MOMIGLIANO, A., “Ciò che Flavio Giuseppe non vide”, *Pagine Ebraiche...* Op. Cit.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ MOMIGLIANO, *De paganos, judíos y cristianos*, CFE, México, 1996 (1987)

¹⁶ MOMIGLIANO, “Ciò che Flavio Giuseppe non vide”, *Pagine Ebraiche...* Op. Cit. En “Ebrei e Greci” hace mención al mismo aspecto, aunque utilizará el termino “fariseísmo” para referirse a la vitalidad de la sinagoga. Véase a MOMIGLIANO, A., “Ebrei e Greci”, *Storia e storiografia Antica*, Il Mulino, Bologna, 1987

¹⁷ Respecto al auditorio al cual se dirigía Josefo, confróntese a Momigliano con TROIANI, L., “I lettori delle antichità giudaiche di Giuseppe. Prospettive e problemi”, *Athenaeum*, Pavia, 1986

¹⁸ Véase también MOMIGLIANO A., “Un’apologia del giudaismo: il *Contro Apione* di Flavio Giuseppe” e “Interpretazione dei simboli giudeo-ellenistici” en *Pagine Ebraiche...* Op. cit.

¹⁹ VIDAL-NAQUET, J. P., “Formas de actividad política en el mundo judío”, *Los judíos, la memoria...* Op. Cit.

²⁰ PARENTE, F., “Arnaldo Momigliano e il Giudaismo. Tra Storia e autobiografía”, *Hist. Historiographie*, 16, Roma, 1989; BERTI, S., Introducción a *Pagine Ebraiche...* Op. Cit.

²¹ MOMIGLIANO, A., *Allien Wisdom. The limits of hellenization*, Cambridge Univ Pr., 1990

²² MOMIGLIANO, A., “Ebrei e Greci”, *Storia...* Op. Cit.

discursiva. Y, aún más, cuando Josefo duda, cuando sus nostalgias se deslizan entre sus páginas “aparece – dice Momigliano – un Josefo que quizás querría haber muerto en Masada”.²³

Vidal-Naquet no ha estado menos expuesto a los *asesinos de la memoria*. Sus padres, también, murieron en la *Shoa*. No obstante, se define a sí mismo como “Historiador, francés y judío”.²⁴ Si bien recibió impactos del antisemitismo a lo largo de su existencia, estos no lograron alterar sus concepciones. A decir verdad, los problemas más importantes que tuvo con el Estado francés, estuvieron relacionados a su oposición a la política colonial en Argelia; no a su judaísmo. Vidal-Naquet, por tanto, jamás se concibió por fuera del orbe francés y, ciertamente, fue un personaje activo en Mayo del 68. Para él, el hecho de ser francés y judío no representaba una realidad en conflicto.

Momigliano mismo, parece estar plenamente consciente de ello cuando sostiene que existe una relación entre las preocupaciones presentes en Vidal-Naquet, *judío de la diáspora moderna*, y la guerra judía del 70 D.c.²⁵ El historiador francés ha vislumbrado, a pesar de todo, una diáspora más plural y más abierta que la de Momigliano. Partiendo de esta base, cuando recrea el cosmos judío, Vidal-Naquet refleja una mirada análoga a su existir: un judaísmo abierto y multidireccional que no puede ser reducido a la unidad. De hecho, pone en duda que hacia el mencionado siglo pueda ser discernida una tradición *auténticamente judía*.²⁶ Este Vidal-Naquet, el cual, sugestivamente, se parece a aquel “primer Momigliano”, rastrea puntos de contacto e interacción. Hace notar, por ejemplo, que en el sitio de Masada se han hallado documentos en griego. Josefo, entonces, no es el representante de un judaísmo irreal y no está en el exterior de las realidades del judaísmo; es, simplemente, un perfil más dentro del mundo judío; “un judío más dentro de una cadena de desdoblamientos”. Es comprensible, siguiendo tal razonamiento, que Masada exista, solamente, en la pluma de Josefo, como un artefacto discursivo en el cual se combate la literatura apocalíptica de sus correligionarios.

En fin, los derroteros individuales de los hombres que deciden escribir historia, pueden darnos indicios en torno a las ópticas que adoptan. Por supuesto que las biografías no determinan mecánicamente el modo en el cual se observa al ayer. Sin embargo, es claro que imponen condicionamientos profundos. Como hemos visto, los asesinos no solo destruyen vidas, sino que dejan marcas indelebles. Los historiadores, entonces, debemos trabajar, sin descanso, para evitar que la memoria sea, cotidianamente, asesinada.

²³ MOMIGLIANO, *De paganos, judíos y cristianos*, Op. Cit.

²⁴ VIDAL-NAQUET, J. P., “Los judíos de Francia y la asimilación”, *Los judíos, la memoria...* Op. Cit.

²⁵ MOMIGLIANO, A., “Ciò che Flavio Giuseppe non vide”, *Pagine Ebraiche..* Op. Cit.

²⁶ VIDAL-NAQUET, J. P., “Formas de actividad política en el mundo judío”, *Los judíos, la memoria...* Op. Cit.