

**DE LA EVOCACIÓN DEL PASADO:  
LA NARRATIVA BÍBLICA Y LA HISTORIOGRAFÍA CLÁSICA  
EN COMPARACIÓN\***

EMANUEL PFOH  
*epfoh@yahoo.com.ar*  
*Universidad Nacional de La Plata*  
*Universidad de Buenos Aires -CONICET*  
*Argentina*

**Abstract: Evoking the Past: Biblical Narrative and Classical Historiography in Comparison**

A careful observation of the extant writings that show us how Eastern Mediterranean societies evoked the past in Antiquity illustrates some features that indicate –beyond their differences and uniqueness– a considerable resemblance in their general educational function. When making a comparison we can see that literary works made in Hellenistic and Roman Palestine and those belonging to Greece and Rome do share a crucial motivation to answer a particular question: Why talk about the past? Comparing examples of Biblical narratives and Greek/Roman historiography may lead us to suggest that they all belong to one common –though diverse– intellectual tradition in the Ancient World. Thus, the modern historian should not inform his historical reconstructions directly from ancient sources but rather interpret such sources according to their historical and intellectual contexts.

**Keywords:** history – past – biblical narrative – Greek/Roman historiography – mythic mentality

**Resumen: De la evocación del pasado: la narrativa bíblica y la historiografía clásica en comparación**

Una observación atenta de los escritos a nuestra disposición que nos permiten conocer el modo en que las sociedades del Mediterráneo oriental evocaban el pasado

---

\*El argumento de este texto fue inicialmente presentado en una comunicación para las *Primeras Jornadas Nacionales de Historia Antigua «La Antigüedad Grecorromana. Investigación, perspectivas y problemas»*, Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), Mayo de 2005. Artículo recibido: 3 de Marzo, 2007; aprobado: 10 de Julio, 2007.

en la antigüedad, nos puede presentar algunas características que nos indican, más allá de toda diferencia o singularidad, una considerable similitud en la función didáctica general de estas evocaciones. Si nos permitimos una comparación, podríamos notar que las creaciones literarias de la Palestina helenística y romana y aquellas pertenecientes a Grecia y Roma, comparten, en efecto, una motivación última para responder una cuestión particular: ¿por qué hablar del pasado? Ejemplos comparados de la narrativa bíblica y la historiografía grecorromana nos podrían conducir a sugerir que todos ellos pertenecen a una misma tradición intelectual –diversa, no obstante– del mundo antiguo. Así pues, el historiador moderno no debería valerse directamente del contenido de las fuentes antiguas para reconstruir el pasado, sino interpretar dicho contenido en el contexto histórico e intelectual de dichas fuentes.

**Palabras clave:** historia – pasado – narrativa bíblica – historiografía grecorromana – mentalidad mítica

## INTRODUCCIÓN

Tradicionalmente, el estudio de la evocación del pasado entre los pueblos del Mediterráneo en la antigüedad ha realizado una divisoria de aguas que separa las concepciones del pasado que existían entre egipcios, mesopotámicos y hebreos de aquellas propias de griegos y romanos<sup>1</sup>. En efecto, a los griegos –específicamente a Hecateo de Mileto (fines del siglo VI a.C.), a Heródoto (ca. 490-424 a.C.), a Tucídides (ca. 460-400 a.C.) y a Jenofonte (ca. 430-354 a.C.)– se les ha atribuido la paternidad de ese género literario llamado *historiografía antigua*, creándose así, a partir de una diferenciación con el mundo oriental, una línea intelectual directa que transcurre desde esta historiografía antigua, pasando por la medieval, hasta nuestra historiografía moderna; idea –ésta– que domina hoy en varios círculos académicos<sup>2</sup>. No obstante, en la presente contribución deseamos ofrecer una perspectiva alternativa y reconsiderar a modo de ensayo preliminar, en primer lugar, la originalidad de la idea de pasado

<sup>1</sup> Entre otros, véase Momigliano 1984; Kuhrt 2000; Grabbe 2001b.

<sup>2</sup> Al respecto, puede consultarse cualquier manual estándar sobre el tema, como los del erudito historiador italiano Arnaldo Momigliano. Por otro lado, no hace falta aclarar que Momigliano mismo habría estado de acuerdo con la división Occidente/Oriente, puesto que –en sus propias palabras– “*la diferencia es demasiado grande*” (1984: 154). Sin embargo, pensamos que una propuesta revisionista, como la que aquí presentamos, de algunas de las posturas que este notable investigador compartía no hace sino al progreso mismo del pensamiento historiográfico crítico.

evocada por griegos y romanos, y, en segundo lugar, el carácter fundacional de Heródoto y sus colegas posteriores como inventores de un género histórico predecesor de la práctica histórica moderna, a partir de una comparación con ejemplos de la literatura del Cercano Oriente, específicamente con aquello usualmente referido (en verdad, de manera inapropiada) como «historiografía bíblica», la cual correspondería –de acuerdo a estudios recientes (cf. infra)– al período que abarca la segunda mitad del primer milenio a.C., específicamente, el período helenístico de Palestina<sup>3</sup>.

Ambas consideraciones revisionistas parten de un énfasis tanto en la ruptura intelectual que significó la Ilustración europea con respecto a las categorías epistemológicas premodernas, como en lo sesgado de una separación tajante entre el mundo grecorromano y el oriental. La historia como disciplina científica –se sabe– es un producto intelectual del racionalismo europeo del siglo XIX. Es esencialmente un discurso moderno que evoca lo pasado con intereses y necesidades propios de su época, como toda historiografía<sup>4</sup>. En efecto, podemos asumir que todas las sociedades siempre han tenido una concepción de lo pasado, siempre han evocado lo pasado de acuerdo con sus necesidades intelectuales, sociales, culturales<sup>5</sup>. Así pues, evocar, invocar, hablar y (luego) escribir sobre el pasado son prácticas –no todas necesariamente concurrentes– comunes a todas las culturas, en todos los tiempos y lugares. Lo que diferencia a las sociedades premodernas de aquellas conformadas a partir de la Ilustración europea es el modo en que el pasado es tratado y las razones de su evocación. La idea de que el pensamiento grecorromano sobre lo pasado posee características y una naturaleza propias del Occidente moderno (aunque en una gradación menor), en oposición a las concepciones orientales, debe ser demostrada, no presupuesta. La hipótesis defendida aquí sostiene que si una separación tajante debe ser observada en torno a la naturaleza de la comprensión del pasado, es entre elementos diacrónicos, y no sincrónicos, que deberíamos distinguir; vale decir, entre los mundos intelectuales de las

<sup>3</sup> Cf. la discusión en Grabbe 2001a; y especialmente Lemche 2000, 2001, 2003. Cf. también la discusión más adelante.

<sup>4</sup> Sobre la historiografía decimonónica y moderna en general, véase Le Goff 1998 [1982].

<sup>5</sup> Al respecto, cf. Eliade 1992 [1963]; idem 1997 [1951]. El dictamen de Licht (1983: 108), según el cual “*la riqueza de la narrativa bíblica sobre el pasado es por sí misma prueba suficiente de genuina actividad histórica*” [todas las traducciones son mías], enfatizando su carácter historicista, peca de una ostensible ingenuidad, si no de un claro etnocentrismo; puesto que la sola existencia de un pasado (bíblico) evocado no significa necesariamente que ese pasado y esa evocación sean similares a nuestro modo historicista de evocar lo acontecido.

sociedades premodernas y los de las modernas, y no entre aquellos propios de las sociedades del Cercano Oriente y de Grecia y Roma. Analicemos, pues, de acuerdo a lo ya indicado, algunos de los ejemplos literarios más relevantes del mundo antiguo: el pasado en los escritos bíblicos, en la historiografía griega y en la romana (estas últimas, comprendidas como *historiografía clásica*).

#### ACERCA DEL PASADO EN EL ANTIGUO MEDITERRÁNEO ORIENTAL

Hace tiempo que gran parte de los eventos narrados en los escritos que componen el Antiguo Testamento han dejado de ser identificados, de manera primaria, con aquellas realidades pasadas de Palestina que la práctica historiadora y la disciplina arqueológica pueden ofrecer como producto de su labor profesional<sup>6</sup>. En la literatura bíblica –nos informa Thomas L. Thompson– “*los eventos, lejos de ser reales o importantes por sí mismos, eran la superficie de una realidad que subyacía al cambio y la transformación. No eran tan importantes por sí mismos sino por los indicios que otorgaban de una realidad eterna, trascendente e incambiable para aquellos que reflexionan sobre el pasado con entendimiento*”<sup>7</sup>. Los eventos bíblicos, pues, son sagrados y relevantes para sus exegetas originales porque suceden eternamente, porque no refieren a lo particular sino a un determinado arquetipo presente en una trama mitológica o mitopoética. Es cierto, sin duda, que la historia bíblica (la *Heilsgeschichte*, la Historia Sagrada de Israel), con los profetas y, especialmente, con la apocalíptica, de hecho rompe con esta “circularidad” temporal propia del pensamiento mítico, instaurando posteriormente una concepción escatológica, mesiánica del tiempo: “*el Tiempo ya no es el Tiempo circular del Eterno Retorno –señala Eliade–, sino lineal e irreversible*”<sup>8</sup>. Pero, aun así, los parámetros de verdad y realidad no varían sustancialmente. Todo hecho “histórico” que la narrativa bíblica pueda representar, aunque sea en una temporalidad lineal, tiene significado

<sup>6</sup> Véase Thompson 1999; Finkelstein y Silberman 2001; Liverani 2003; también Pfoh 2003a.

<sup>7</sup> Thompson 1999: 17. Hemos seguido mayormente a este autor en lo referido a la comprensión de la intención detrás de los textos veterotestamentarios, ya que su perspectiva –consideramos– se nos presenta como la más eficaz en la interpretación de la literatura antigua.

<sup>8</sup> Eliade 1992 [1963]: 70. Ciertamente es también que una dimensión temporal “circular” sobrevive en las festividades agrarias y religiosas (p.ej. la Pascua, que recuerda la liberación del cautiverio en Egipto); véase Von Rad (1960: 200-202) acerca de las festividades en los relatos bíblicos, y (1960: 205-209) acerca de la escatología de los profetas.

porque destaca en algún momento la relación arquetípica entre Yahvé y su pueblo elegido —“*la escatología representa asimismo el triunfo de la Historia Sagrada*”<sup>9</sup>—, no porque haya detrás de la evocación de ese acontecimiento un interés genuino de relatar los hechos «como en realidad han sucedido», puesto que, en contraste con la historiografía moderna, a la evocación mítica de lo pasado no le interesan los acontecimientos singulares que ocurren en el tiempo, aquello referido a lo que no se repite, a saber, lo profano<sup>10</sup>. Leyendo los relatos bíblicos desde esta perspectiva, e interpretando así las acciones de sus protagonistas, la filosofía de la historia que sustenta la trama general y la interacción de sus personajes se hace notablemente evidente: “*el destino de nuestros héroes no está provocado por su propia decisión o elección sino por la voluntad de Dios: por necesidad. [...] la causalidad histórica es la de Yahvé, una necesidad histórica que es inescrutable e inefable*”<sup>11</sup>. En suma, las alusiones bíblicas de lo pasado no tratan de nuestra idea moderna de pasado histórico sino del presente y del futuro de una antigua sociedad oriental.

Con respecto a la cronología bíblica, además, Thompson sostiene:

*“La cronología en este tipo de historia no es utilizada como medida del cambio. Une eventos y personas, hace asociaciones, establece continuidad. Expresa una cadena ininterrumpida desde el pasado hasta el presente. Este no es un tiempo lineal tanto como es un sentido coherente del tiempo. Funciona así para identificar y legitimar lo que de otra manera es efímero y transitorio. El tiempo marca una reiteración de la realidad a través de sus múltiples formas. Tampoco está, la cronología antigua, basada en un sentido circular del tiempo, en el sentido de un retorno a una realidad original. La primera instancia de un evento está allí solamente para marcar un patrón de reiteración. Es [algo] irrelevante si un evento dado es anterior o posterior que otro. Ambos existen como expresiones que reflejan una realidad trascendente”*<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Eliade 1992 [1963]: 70-71.

<sup>10</sup> Cf. Eliade 1997 [1951]: passim.

<sup>11</sup> Thompson 2000: 54. En efecto, podemos concurrir con Thompson cuando señala que la literatura bíblica no es historiografía propiamente sino que, más bien, “*constituye lo que uno podría describir mejor como etilogía etnográfica, un esfuerzo intelectual que era central en la creación del ethnos de Israel*” (1992: 212). Sobre la creación de mitos y la producción literaria en el Levante, véase respectivamente Smith 1995, y Parker 1995; véase también Otzen, Gottlieb y Jeppesen 1980, y el análisis en Wyatt 2001.

<sup>12</sup> Thompson 1999: 17.

De manera análoga, Jean-Jacques Glassner ha indicado con respecto a las cronologías de las inscripciones asirias y babilónicas que “*lo que importa, en primer lugar, es poner el pasado en perspectiva y, a través de la gran antigüedad de los ejemplos presentados, asegurar una legitimidad en los actos del soberano reinante*”<sup>13</sup>, lo cual otorga un contexto mayor a la cosmovisión detrás de los escritos del Antiguo Testamento, los emplazan en el universo intelectual compartido que tenían los pueblos del Cercano Oriente en la antigüedad. Hablar de un género historiográfico en esta región no es en definitiva apropiado, precisamente porque la idea de una evocación de lo pasado como fin último, de mero conocimiento, se encuentra ausente. Las sociedades orientales no concebían lo pasado como relevante excepto que en el pasado se encontraran los valores que explicaban y definían a la propia sociedad, y –sin duda– debemos comprender a los grupos sociales que crearon el Antiguo Testamento en este contexto intelectual. En efecto, esta es la perspectiva que atraviesa toda la “historia” bíblica. No es una narrativa sobre un pasado específicamente histórico de un *ethnos* particular sino una reflexión teológica (en un sentido filosófico) que apunta a otorgar identidad y entendimiento a una determinada sociedad o a un sector social particular de Palestina en la antigüedad. En palabras de Niels Peter Lemche:

*“Evidentemente, los escritores bíblicos eligieron la historia como el medio más apropiado para transmitir a su audiencia su imagen del pasado de manera tal que podría servir también como instrucción para la generación presente. La Historia Deuteronomística, por ejemplo, presenta a la historia como el escenario en donde una lucha perpetua entre el bien y el mal tiene lugar. Se centra en las carreras de los grandes hombres, la mayoría de ellos reyes de Israel y Judá –algunos de ellos buenos, muchos más, el instrumento del mal. Solamente dos son perfectos: David y su tardío sucesor Josías. La caracterización psicológica es clara desde el comienzo: el carácter de una persona nunca cambia y el veredicto original nunca mejora. Una buena persona puede fallar, como en el caso del gran rey David, pero eso no cambia su carácter; básicamente, se lo considera un rey*

<sup>13</sup> Glassner 1996: 178. Véase también la discusión en Albrektson 1967: 42-52; y Trompf 1979; y, para un reciente modelo sobre el desarrollo de las cronologías presentes en distintos manuscritos bíblicos, véase Northcote 2004.

*justo y un sirviente obediente del Señor, a pesar de sus ocasionales debilidades humanas*<sup>14</sup>.

Aun cuando se puedan corroborar ciertos acontecimientos narrados en los libros de Reyes o de Macabeos (los primeros, hacia los siglos IX-VII a.C., aproximadamente; los segundos, hacia el siglo II a.C.) en fuentes extra-bíblicas pertenecientes a otras culturas del Cercano Oriente, no puede sostenerse el carácter “científico-historiográfico” de esta evocación. En todo caso, podría acuñarse el término de «historiografía mítica» para describirla, si es que no resulta un oxímoron en última instancia y se comprende así de mejor manera su carácter. De cualquier modo, el empleo antiguo que de estos acontecimientos se hacía, esto es, la utilización de ciertos eventos del pasado para demostrar cómo la divinidad del Antiguo Testamento actúa en la historia, disminuye considerablemente la posibilidad de considerar de manera apropiada a esta literatura antigua como «historiografía», en nuestros términos modernos<sup>15</sup>.

Yéndonos ahora imaginariamente hacia el oeste, atendamos a la historiografía clásica. En principio, es innegable que las civilizaciones del Cercano Oriente produjeron una considerable influencia intelectual en varios aspectos de la cultura griega, especialmente en torno a las ideas míticas y religiosas<sup>16</sup>. Esta influencia temática, no obstante, no impidió la generación en tierras heládicas de un pensamiento histórico específico y singular, con sus propias características y manifestaciones. Es notable, por ejemplo, la diferencia que los investigadores han notado entre la concepción del tiempo oriental (en cierto sentido, aunque no por completo, también el hebreo) y la concepción temporal griega<sup>17</sup>. Es incuestionable, pues, que esta primera diferenciación fue, ya causa ya síntoma, de que los griegos produjeran un cambio en la manera de evocar el pasado, «investigando las causas».

<sup>14</sup> Lemche 2000: 137. Sobre la naturaleza del “Israel” evocado en la narrativa bíblica, véase Lemche 1998: 86-132; sobre la autoría del Antiguo Testamento, véase Lemche 2003.

<sup>15</sup> Cf. Hjelm 2004: passim. Sobre la intervención divina en la historia, véase Albrektson 1967: 24-41, 98-122.

<sup>16</sup> Véase West 1995, y la bibliografía citada. La opinión más controvertida al respecto ha sido, en verdad, la de Bernal 1993 [1987].

<sup>17</sup> Cf. Boman 1960. Véase también Momigliano 1984: 66-93. Debe indicarse, nuevamente, que esta diferencia no es absoluta y que, si atendemos a la naturaleza de ciertos rituales religiosos, una cierta “circularidad” temporal se puede corroborar en ambas regiones culturales; cf. Lemche 2000: 127ss.; Von Rad 1960. Cf. supra la n. 8.

como afirman Heródoto, Tucídides o Jenofonte en sus obras<sup>18</sup>. De acuerdo a François Hartog, “*si algo inventaron los griegos, no es tanto la historia como el historiador en tanto sujeto que escribe*”<sup>19</sup>; y como también sostiene Marcel Detienne, “*Heródoto parece ser el primero en Grecia en distinguir de manera clara que es posible la historia de los dioses y la historia de los hombres*”<sup>20</sup>; o, en las propias palabras de Momigliano:

*“La novedad de Heródoto, en comparación con sus predecesores y contemporáneos, parece haber sido doble. Parece que él ha sido el primero en hacer la descripción analítica de una guerra: las guerras médicas. Además él ha sido probablemente el primero en servirse de estudios etnográficos y constitucionales para explicar la guerra en sí misma y sus consecuencias. La misma palabra «historia» en el sentido en el que la usamos nosotros es un homenaje a Heródoto como inventor o como perfeccionador de un nuevo género literario. Usó el «historia» en la sección etnográfica con el sentido genérico de «encuesta», pero en el siglo IV la palabra fue tomada para significar aquello que había hecho Heródoto, o sea, investigación específica sobre acontecimientos transcurridos”*<sup>21</sup>.

Aun así, lo relevante, desde la perspectiva que sostenemos, es la filosofía detrás de esa evocación: más allá de la metodología empleada por los griegos –cuya originalidad no es cuestionada en absoluto–, su motivación tenía ciertamente características didácticas, con fines ejemplares para las situaciones del presente, a veces en un marco de ritualidad, otras en uno de entretenimiento<sup>22</sup>. En efecto, “*para Tucídides, el pasado, la archaiologia, no es interesante ni significativo. Es una suerte de... preludio del presente...*”<sup>23</sup>; o, como nos dice Moses I. Finley, “*la verdad, [...] en el sentido de Ranke, el «lo que realmente sucedió», no constituía ni una consideración importante ni una exigencia que se pudiera realizar. Aceptación y creencia era lo que contaba y los helenos poseían todo aquel conocimiento del pasado del que*

<sup>18</sup> Cf. Momigliano 1984: 9-45; Detienne 1996; Grabbe 2001b: 161-171.

<sup>19</sup> Hartog 2003 [1980]: 10.

<sup>20</sup> Detienne 1996: 165. Sobre Heródoto, véanse también las consideraciones en Hartog 2003 [1980]: 289-336.

<sup>21</sup> Momigliano 1984: 12.

<sup>22</sup> Cf. Momigliano 1984: 105-121.

<sup>23</sup> Detienne 1996: 164. Cf. también Le Goff 1998 [1982]: 185.

*habían menester sin la ayuda de los historiadores*”<sup>24</sup>. Es cierto, como en efecto nos indica L.L. Grabbe<sup>25</sup>, que tanto Tucídides en su *Historia de la guerra del Peloponeso* como Polibio en su historia romana desde la Primera Guerra Púnica habían perseguido fines “científicos” en sus obras, habían apelado al testimonio de testigos directos de los eventos –dada la oportunidad– y, en suma, habían intentado separar el *mythos* del *logos*. Aun así, dichos fines científicos no son homologables a los nuestros y la función social general que los resultados de ese método crítico poseían distaba de ser un equivalente a nuestra indagación histórica académica.

Es así, entonces, que la “historia” (ἱστορία, la “indagación”, la “averiguación”)<sup>26</sup> se constituía como una disciplina más cercana a la literatura –a veces de corte etnográfico, otras veces más afín a la crónica periodística– que a nuestra práctica moderna de estudiar el pasado. Momigliano señaló alguna vez que “no había en Grecia ningún criterio riguroso para distinguir una novela de un libro de historia”<sup>27</sup>. Y, por cierto, esta distinción en su acepción científica, que es moderna, no habría tenido sentido para la mentalidad antigua, sea oriental o griega. ¿Por qué? Pues porque no eran intereses historicistas los que conducían el despliegue intelectual de autores como Heródoto, Tucídides o Polibio. Aun cuando estos escritores hayan ofrecido explicaciones causales<sup>28</sup>, aun cuando el propio L. von Ranke haya tomado el modelo de investigación histórica de Tucídides<sup>29</sup>, es el contexto intelectual de su producción literaria el que debemos intentar comprender. Y ese contexto, que emplaza al *histor* griego como símil de un etnógrafo o un periodista moderno, nos señala que el modo de proceder de estos antiguos eruditos era –en cierto sentido– pedagógico, con una motivación más atenta al presente desde el cual se habla que al pasado en referencia, y que servía así a variados intereses que distan de aquellos que constituyen primariamente la práctica historiográfica moderna.

<sup>24</sup> Finley 1984 [1975]: 39.

<sup>25</sup> Grabbe 2001b: 164-171.

<sup>26</sup> Cf. Liddell, Scott y Jones 1968: 842, ἱστορέω: “to enquire” = indagar, investigar. Cf. especialmente el párrafo (1.1) que abre las *Historias* de Heródoto y que ejemplifica, en verdad, la intención indagatoria de la obra.

<sup>27</sup> Momigliano 1984: 120.

<sup>28</sup> Cf. Momigliano 1984: 151-167.

<sup>29</sup> Cf. Momigliano 1984: 39.

Es esta perspectiva interpretativa la que permite releer las palabras de Momigliano bajo nueva luz, y es la que permite comprender también el sentido de la evocación de lo pasado en la antigüedad del Mediterráneo oriental, cinco centurias antes de la era cristiana. Más aún, podemos extender la primacía de esta concepción en el tiempo. En efecto, Roma no escapaba a este mundo intelectual. Tomando aquí a Tito Livio (59 a.C.-17 d.C.) y su *Ab urbe condita* –la historia de Roma desde los orígenes hasta el principado de Augusto– podemos observar cómo el pasado evocado estaba intrínsecamente ligado a la realidad política de su autor y poseía intereses certeros en legitimar la figura de Julio César-Augusto. Por cierto, como ha indicado R. Syme hace varios años, “*la historia [story] de los primeros días de la ciudad... demandaba una palabra consagrada y la conmemoración del Fundador de Roma –‘deum deo natum, regem parentemque urbis Romanae’–. Pero no haría falta trazar un paralelo muy preciso. El Rómulo de la leyenda ya poseía demasiadas de las características de César el Dictador, algunas de ellas recientemente adquiridas o, al menos, mejoradas*”<sup>30</sup>. Para el caso, el objetivo tanto de Tito Livio como de Virgilio y su *Eneida* es el mismo: proporcionar una legitimación apelando al pasado, proveer un fundamento para las acciones del presente. De hecho, “*Virgilio estaba comprometido a escribir un poema épico que debería revelar la mano del destino en los más tempranos orígenes de Roma, la continuidad de la historia romana y su culminación en el reinado de Augusto*”<sup>31</sup>. Y aquí no pueden excluirse las motivaciones políticas de estos autores. De acuerdo con Syme, “*Virgilio, Horacio y Livio son las glorias perdurables del Principado; y los tres poseían lazos de amistad personal con Augusto. La clase a la cual estos hombres de letras pertenecían tenía todo para ganar del nuevo orden*”<sup>32</sup>.

Por otra parte, la historia para Tito Livio era la «maestra de la vida», una concepción filial de las palabras de Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C.) en *De oratore* II.IX.36: “*Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris*

<sup>30</sup> Syme 1960 [1939]: 464; véase también las pp. 459-475. Cf. también Momigliano 1984: 115-116.

<sup>31</sup> Syme 1960 [1939]: 462. Como ha escrito Virgilio (*Eneida* I.286ss.): “... y en el que el troyano César nacerá de su galana estirpe, aquel que extenderá su imperio hasta el Océano y su nombre hasta los astros, Julio, el del mismo nombre recibido de lo alto del gran Julo. Es éste a quien tú un día, libre ya de zozobras, le darás acogida en el cielo cargado de los despojos de Oriente”.

<sup>32</sup> Syme 1960 [1939]: 464.

*immortalitati commendatur?*”. En este sentido, pues, “*la historia, a la manera romana, es más memoria que investigación: memoria, hemos observado, en el sentido de «conciencia de un pasado» que funda el presente e implica un cierto tipo de comportamiento legado por los mayores, los ancestros*”<sup>33</sup>. Existe, asimismo, una relación estrecha entre retórica e historia que puede observarse en Quintiliano (ca. 40-100 d.C.) y su *Institutio Oratoriae* o en los escritos teóricos de Cicerón, *De oratore*, *Brutus* y *Orator*. Así, la historia pasa a constituirse como un recurso de persuasión, una estrategia intelectual con motivaciones vinculadas a un presente político:

*“La conexión entre retórica, filosofía e historiografía que es evidente en la tradición romana puede ser rastreada hasta la tradición griega y helenística. Los sofistas del V siglo a.C. –en particular Gorgias (485-375 a.C.)– tuvieron una parte importante en este desarrollo. Pero el rétor Isócrates (463-338 a.C.) fue la figura central. Por un lado, Isócrates representó una continuación de la tradición sofista del siglo V que había establecido la conexión entre historiografía y retórica. Por otro, continuó la conexión existente en la teoría política griega (Platón, Aristóteles) entre política y ética. Aunque nunca compuso una obra de historia, Isócrates vio la historiografía como un medio de transmitir ideas éticas”*<sup>34</sup>.

Por cierto, creemos que esta concepción histórica de griegos y romanos podría relacionarse con la particular concepción de lo histórico que puede encontrarse en los escritos bíblicos. No tanto debido a que “préstamos” o influencias puedan ser los causantes, sino porque—podría decirse—parece existir una cierta relación, no necesariamente temporal, antes bien, *cultural* entre estas manifestaciones literarias de disparidad aparentemente irreconciliable (véase infra). Recientemente, un historiador bíblico ha señalado:

*“No existen, por supuesto, líneas directas que conecten las narrativas históricas del Antiguo Testamento con la historia de Tito Livio. La literatura bíblica es más antigua, en alguno casos mucho más*

<sup>33</sup> Detienne 1996: 161. Aquí no puede ignorarse la similitud entre la motivación de la historiografía romana y la propia de la narrativa bíblica al intentar exponer a sus audiencias las “lecciones de la historia”. Para el caso bíblico, cf. los Salmos 78, 105 y 106; cf. también las palabras del profeta Miqueas (6:5): “*Recuerda, pueblo mío, lo que tramaba Balac, rey de Moab, y qué le respondió Balaam, hijo de Beor. Recuerda el trayecto desde Sitím hasta Guilgal, y así reconocerás los actos justicieros del Señor*”.

<sup>34</sup> Lemche 2000: 134-135.

*antigua que la historia de Tito Livio, y no es necesario decir que Tito Livio nunca vio una sola página de lo que iba a convertirse en el Antiguo Testamento. Es también muy fácil señalar las diferencias existentes entre las dos composiciones literarias. [Pero] aunque tales disimilitudes afectan a muchas partes de las narrativas, aquellas no nos impiden hablar acerca de una unidad básica de intención y de estilo entre las dos colecciones de narrativas históricas. Podría ser fructífero probar [seguir investigando al respecto] dentro de la tradición histórica griega y romana”<sup>35</sup>.*

Lo que intentamos destacar aquí, de nuevo, es que aquello que realmente importa es *para qué* se evocan esos hechos en las sociedades antiguas, para qué se habla del pasado. La evocación histórica del pasado en la antigüedad oriental y clásica –ya lo hemos sostenido– poseía claras intenciones aleccionadoras, lejos de las pretensiones modernas de conocer los hechos “como en realidad han sucedido” (una motivación que todavía subsiste en el campo historiográfico moderno, no obstante la ruptura epistemológica y el importante despliegue cognitivo que ha producido el pensamiento posmodernista). Esta perspectiva de interpretación, teniendo siempre en cuenta las variaciones “historiográficas” de una región a otra, puede ser empleada prácticamente en la gran mayoría –si no la totalidad– de escritos de la antigüedad del Mediterráneo y Asia occidental, incluyendo también aquí composiciones épicas griegas como la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero<sup>36</sup>. Ahora bien, con todo esto no defendemos la posibilidad de que el pensamiento grecorromano posea las mismas cualidades míticas que se pueden evidenciar en las páginas del Antiguo Testamento. Por supuesto, existen divergencias obvias: la narrativa bíblica habla de un pueblo elegido y una divinidad que promueve los hechos históricos atendiendo a una esperanza futura; para los autores griegos y romanos, los eventos históricos son humanos y su explicación es racional, especialmente ante una condición política presente. Pero, inclusive así, la diferencia sustancial parece radicar esencialmente en el modo intelectual de proceder y no en la función última que este conjunto de evocaciones tenía en las audiencias de la antigüedad.

Teniendo en mente estas consideraciones, y en el contexto del universo intelectual de la segunda mitad del primer milenio a.C. en toda esta región,

<sup>35</sup> Lemche 2000: 134.

<sup>36</sup> Sobre las recientes investigaciones arqueológicas en Troya (Hissarlik, Turquía) y su relación con los relatos homéricos, cf. Jansen 1995. Sobre Homero, Troya y “la historia”, véase Campagno 2005-2006: 98-100, 105-107.

podemos sumar peso a la hipótesis de que la creación de esa “historia” de los orígenes que es la narrativa bíblica (especialmente, la llamada Historia Primaria, que abarca desde el libro de Génesis hasta los de Reyes) haya tenido lugar en este período de la antigüedad: en esta época podemos encontrar a Heródoto, como ya hacíamos referencia; a Beroso de Caldea (ca. siglo IV a.C.) con su historia de Babilonia; al sacerdote egipcio Manetón (ca. siglo III a.C.) escribiendo su historia de Egipto; a Dionisio de Halicarnaso (fines del siglo I a.C.) y su *Antiquitates Romanae* sobre Roma; o a Filón de Biblos (ca. siglo I d.C.) y su historia de Fenicia. La narrativa bíblica, pues, bien podría ser un ejemplo más de una práctica intelectual evidenciada durante estos siglos en varios centros intelectuales del Mediterráneo oriental y el Cercano Oriente. La expansión del helenismo en Asia occidental habría creado las condiciones culturales para que este tipo de producto intelectual fuera posible entre las comunidades judías –no sólo las de Palestina, sino también aquellas de Mesopotamia– que se identificaban con el “Israel” de la tradición<sup>37</sup>. En verdad, el proceso de helenización en Palestina

*“puso a Judá bajo el control de los Ptolomeos en Egipto, y con ello aumentó la burocracia, aumentó el contacto con los judíos [judeans] en Egipto y produjo un uso más amplio del griego como lingua franca a la par del arameo. En la economía de Judá, la burocracia se extendió hasta el más bajo de los niveles, con oficiales gubernamentales operando aun en las aldeas, a la vez que aumentó la presencia de oficiales que hablaban griego. Judá no era más una pequeña provincia en un imperio inmenso sino que se había convertido de nuevo en parte de lo que Egipto había considerado siempre como su patio trasero y, asimismo, una nueva oleada de colonización ubicó directamente a Judá cara a cara con las formas políticas de la helenización, antes que con la cultura griega: la lengua griega, el comercio y, por supuesto, la educación”<sup>38</sup>.*

Pero, entiéndase bien, no se sostiene aquí que la expansión de Alejandro difundió la naturaleza griega de evocar el pasado. Esta naturaleza, ejemplificada por la función didáctica que tenía la evocación, ya existía y era compartida.

<sup>37</sup> Véase Lemche 2001.

<sup>38</sup> Davies 1998: 71. En general, sobre la expansión del helenismo en Palestina puede consultarse Hengel 1974 [1973]; específicamente, sobre la penetración de la lengua griega en Palestina, cf. pp. 58-65; la expansión de la educación y cultura griegas (*gymnasium*), pp. 65-83; la filosofía y la literatura griegas en Palestina, pp. 83-102.

Luego de Alejandro, surgieron condiciones sociales, políticas e intelectuales apropiadas para reformular tradiciones largamente conocidas en el Cercano Oriente y producir las tradiciones bíblicas que conocemos. Como ha concluido Lemche, “*los historiógrafos bíblicos eran orientales helenizados*”<sup>39</sup>.

En suma, todas estas “historias nacionales” (todas narran sobre el origen y la historia de un cierto pueblo), efectivamente refieren a una clase de pasado, pero ese pasado no es el mismo que buscan e intentan comprender los historiadores modernos. Estos autores no son nuestros colegas, no nos hablan a nosotros sino a un público antiguo que distaba de poseer nuestras motivaciones e intereses de indagación profesional. Consecuentemente, sus escritos deben ser interpretados de acuerdo con el contexto intelectual de su época. Estas narrativas sobre el pasado no nos proveen de pasados factuales de nuestro interés historiográfico moderno; antes, nos ofrecen ejemplos de las concepciones de lo pasado en la antigüedad.

#### DE MESOPOTAMIA A ROMA: LA HIPÓTESIS DE UN SUSTRATO CULTURAL COMPARTIDO

En años recientes, se ha podido observar la aparición de un número creciente de estudios académicos que destacan las notables similitudes entre composiciones del Cercano Oriente –incluyendo los textos del Antiguo Testamento– y aquellas provenientes de Grecia y del mundo helenístico. El ejemplo de mayor relevancia ha surgido de comparar el patrón narrativo de las *Historias* de Heródoto y aquel de las llamadas Historia Primaria e Historia Deuteronomística, presentes en los escritos bíblicos. Sucede que, en verdad, “*mucho de lo que es usualmente asociado con la historiografía grecorromana –principios recurrentes en la historia, lecciones aprendidas del pasado para el futuro– está presente de una forma hebrea característica*”<sup>40</sup> en los escritos bíblicos. Más aún, los ejemplos comparativos con el Antiguo Testamento pueden ser ampliados e incluir, asimismo, las obras de Homero, de Hesíodo, o tragedias como la trilogía dramática de Esquilo, la *Orestíada*<sup>41</sup>. Ahora

<sup>39</sup> Lemche 2001: 140.

<sup>40</sup> Trompf 1979: 223.

<sup>41</sup> Wesselius 2003, ha notado las interesantes similitudes entre las composiciones homéricas, la *Argonautika* de Apolonio de Rodas y la *Eneida* de Virgilio, por un lado, y la Historia Primaria bíblica por el otro: todas estas composiciones tratan cuestiones de origen y fundación (*aitia* y *ktisis*). La última intervención en torno a esta perspectiva la ha hecho Gmirkin (2006) al proponer que el Pentateuco fue compuesto enteramente en los inicios del siglo III a.C., a la

bien, antes que notar una posible vía de préstamos culturales individuales, de intercambios de motivos literarios –como ya se dijo–, podríamos hipotetizar acerca de la existencia efectiva de un cierto “sustrato cultural” común en las sociedades de Asia occidental y la cuenca mediterránea oriental. Este sustrato habría permitido que las notables similitudes culturales entre las variadas creaciones literarias de esta vasta región se manifesten. La presencia de matrices intelectuales comunes en las sociedades que la habitaban daba lugar a la recepción de motivos temáticos, cada uno de ellos, posteriormente, reutilizados de acuerdo a las singularidades y características propias de cada lugar (“*no es tanto un relato como tal que ha viajado y se ha desarrollado y ha tenido una historia; más bien, son los motivos [literarios] quienes viajan, cada uno con su propio pasaporte a otras tierras de relatos*”<sup>42</sup>). Esta posibilidad, en efecto, podría ofrecernos comprensión ante la multiplicidad de comparaciones posibles que pueden realizarse si interpretamos la literatura cercano-oriental y la literatura épica, trágica o cómica griega<sup>43</sup>. Al respecto, Th.L. Thompson, en un reciente estudio comprensivo de la figura del mesías en la literatura bíblica y próximo-oriental, ha indicado:

*“Sostener una dependencia histórica y una relación directa entre tales textos, separados unos de otros, como están, es más de lo que podemos hacer. Intentar realizarlo ignora muchas cualidades de nuestros textos y nos ubica más allá de preguntas simples acerca de [la posibilidad de] que un trabajo particular pueda haber sido original o no. Lazos comunes de técnica, retórica, función y sentimiento implican una relación que está mucho más allá de compartir frases, metáforas, motivos [literarios] y temas, o aun segmentos enteros de una historia o una canción. Un mundo intelectual era compartido. La Biblia es una colección de composiciones específicas que samaritanos, judíos y otros escribas palestinos produjeron y [a la que] contribuyeron. [Ellos] compartían y transmitieron un mundo intelectual y cultural común a todo el Cercano Oriente Antiguo, creado por escritores egipcios, mesopotámicos, sirios, persas y griegos. Cada una de las antiguas obras que ponemos en comparación estaba formada dentro de un flujo*

---

luz de las obras de Beroso y Manetón. Véanse, entre otros, Nielsen 1997; Lemche 2000; Hawk 2001; Stott 2002; Wesselius 2002; Dozeman 2003; Knoppers 2003; Poirier 2003; Gmirkin 2006. Véanse también los estudios predecesores de esta hipótesis: Smith 1952; Gordon 1955; Van Seters 1983; Mandell y Freedman 1993; y la breve discusión en Pfoh 2003b.

<sup>42</sup> Thompson 2001: 281.

<sup>43</sup> Cf. Nielsen 1997; Lemche 2000; Wesselius 2002, 2003.

*común de tradición y adentraba a sus lectores en una cosmovisión que dominó la región por milenios*<sup>44</sup>.

La separación concreta del mundo cercano-oriental y del mundo griego probablemente haya sido abismada, en gran medida, por la propia reflexión occidental sobre sus orígenes culturales. Si bien no existen dudas de que Occidente nace en Grecia, tampoco debemos olvidar que Grecia era parte del mundo oriental en muchos de sus aspectos (económicos, religiosos, culturales) y que antes que representar una *diferencia* absoluta con lo oriental, representaba una *variación*, un ámbito particular de un mundo cultural mucho más grande y extenso. Como indica Thompson una vez más –y de modo un tanto irreverente–, aludiendo al (re)encuentro griego con Oriente en la época helenística:

*“No sólo es el mundo del helenismo un descendiente directo de la cultura occidental del Cercano Oriente Antiguo, desde Babilonia hasta Tebas, sino que la propia cultura helenística, con raíces de centurias, es un producto de una civilización que se extendía desde el Mediterráneo oriental hasta el valle del Indo y desde la meseta anatólica hasta el Sudán. No existe una manera particularmente griega de pensamiento, diferente de una manera hebrea o semítica. Nunca existió una manera pre-lógica de pensamiento que contrastara con la filosofía griega. Aristóteles formuló y sistematizó algo que había sido bien entendido por siglos. Los textos de filosofía formal aparecen ya con algunos de nuestros textos más tempranos provenientes de la antigua Sumeria y de Egipto*<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Thompson 2005: 25. Esta perspectiva puede, correctamente, alinearse con la conclusión de un extenso artículo de C.H. Gordon (1955) en donde se sostenía: “*ya no podemos asumir más que Grecia es un milagro olímpico herméticamente sellado, como tampoco podemos considerar a Israel el milagro surgido del vacío del Sinaí. Más bien, debemos percibir a las civilizaciones griega y hebrea como estructuras paralelas construidas sobre la misma base mediterránea oriental*” (p. 108).

<sup>45</sup> Thompson 1999: 380. En este sentido, son interesantes las palabras de A. Bernabé (1997: 43-44) con respecto a la filosofía de los autores griegos llamados presocráticos, especialmente Tales de Mileto (circa 600 a.C.): “*conocemos un papiro egipcio en que se nos dicen frases que Tales habría asumido perfectamente: En el principio era Nu, masa líquida primordial, en cuyas infinitas profundidades se agitaban, confusos, los gérmenes de las cosas. Dado que Tales viajó a Egipto, no tiene nada de extraño que pudiera acceder allí a explicaciones del mundo de este tipo. Asimismo, se ha señalado que en la propia mitología griega hay antecedentes de la atribución al agua de un papel primordial y originario, como, por ejemplo, en dos pasajes de la Iliada 14.200-201: voy a ver a Océano, progenie de dioses, y a la madre Tetis, y 14.244:*

Esta proclama –provocativa como es–, nos está instando a reconsiderar nuestras aproximaciones a la vinculación que existió entre los mundos grecorromano, helenístico y oriental. Sin dudas, profundizar en nuestro análisis de estas relaciones, repensarlas desde nuevas perspectivas, nos podría proporcionar una mejor comprensión de los aspectos intelectuales del mundo antiguo que aquí hemos tratado someramente.

## CONCLUSIONES

El problema de la estricta historicidad de los eventos evocados en mitos, relatos, canciones y composiciones épicas de toda la región mediterránea oriental no puede resolverse satisfactoriamente para el historiador ávido de confirmaciones particulares. Quizás el modo de salvar este problema sea olvidarnos por completo de la posible o probable historicidad de las imágenes y atender a su función antigua como conductores, mediante la metáfora y la reflexión, hacia la iluminación intelectual. Lo “histórico” –en este sentido, para la mentalidad antigua– es válido como medio para comprender, no como simple fin a conocer. Y como medio, pues, queda sumamente segregado –en una instancia metodológica crítica– como para que el historiador de nuestros días pueda adecuar esa evocación a un nivel primario de eventualidad histórica, como material con el cual fabricar un discurso acontecimental coherente de ese pasado. Ahora bien, ese “medio” que atraviesa los siglos y nos llega en la forma de un mito, un relato épico o una obra filosófica, es –a su vez– un hecho intelectual de características históricas. Este hecho y su contexto deberían dominar nuestro interés, y no el de la posible historicidad de lo evocado en él. Como A. Momigliano ha sostenido: “toda reevocación poética o mítica o utópica o fantástica del pasado reingresa en la historiografía”<sup>46</sup>.

---

la corriente del río Océano, que es la génesis de todas las cosas, *antecedentes míticos éstos que han podido sin duda tener su peso en el momento en que Tales se planteaba la cuestión del origen del mundo. En cuanto a la idea de que la tierra flota sobre el agua es también un tema muy extendido en las mitologías de Oriente próximo. Diversos textos egipcios nos hablan de la tierra como un plato plano con bordes que flota sobre el agua, mientras que el sol navega por el cielo. Y en el mito babilonio de Eridu se nos narra que todo el universo era mar pero que el dios Marduk hizo sobre el mar una balsa, nuestra tierra. En la propia Biblia, en el Salmo 136.6, se nos cuenta cómo Yahveh extendió tierra sobre las aguas. No tiene, pues, nada de extraño que Tales haya traspuesto este tema mítico en una explicación más racional del mundo”.*

<sup>46</sup> Citado en Le Goff 1998 [1982]: 50.

Así pues, todo pasado evocado es, en un sentido particular, historia para cada cultura; aun cuando no todo pasado evocado sea necesariamente histórico en nuestros propios términos modernos. El riesgo aquí reside en homologar una antigua evocación de lo pasado con nuestra propia evocación del pasado. Antes bien, deberíamos concebir las evocaciones antiguas de lo pasado como una vía de acceso al universo intelectual de los pueblos que habitaron la cuenca mediterránea hace milenios, a la manera en que explicaban su mundo y sus realidades. En palabras de Mario Liverani, sería aconsejable “ver el documento no como una «fuente de información», sino como información en sí misma; no como una apertura a una realidad que yace más allá sino como un elemento que crea esa realidad”<sup>47</sup>.

De esta manera, la reconstrucción de la historia de Israel en la antigua Palestina no puede basarse en el esquema de desarrollo temporal presente en el Antiguo Testamento, como tampoco la historia de la Grecia arcaica en las dos obras épicas de Homero o de la Grecia clásica en el testimonio literal de Heródoto, ni la comprensión de los orígenes de Roma a partir de Tito Livio o Dionisio de Halicarnaso. Estas obras antiguas no sólo no pertenecen al contexto histórico que evocan (en el caso de que podamos identificarlo, en última instancia) sino que hablan de un pasado mítico –al menos, uno no-historicista– que no posee más referente histórico que el universo intelectual de los autores antiguos.

Hemos podido apreciar, a través del recorrido general realizado, que los tres tipos de evocación de lo pasado que mencionamos difieren esencialmente en su forma y en su estrategia intelectual de presentación. La evocación en los escritos bíblicos tiene como objetivo otorgar un escenario para la causalidad instaurada por Yahvé. La historia es el *lugar*, antes que el *tiempo*, en donde transcurre la relación mítica entre la divinidad y su pueblo elegido. En el caso griego, la historiografía es la forma que adopta la práctica de la investigación de las causas de las situaciones presentes, casi una crónica periodística. La historiografía romana, por su parte, se conforma como memoria, como palabra del pasado que se encuentra sumamente viva en el presente; y junto con el caso griego, tienen una notable injerencia en los asuntos políticos de su tiempo, especialmente en el caso romano. En los tres casos encontramos una práctica –la de evocar el pasado– performada por un(os) autor(es) pseudógrafo(s) –en el primero – y por personajes individuales autógrafos– en los segundos. Sin

<sup>47</sup> Liverani 1973: 179. Para ejemplos de este principio metodológico, cf. Thompson 2005: 139-321; Liverani 2004: passim.

embargo, lo relevante es que en ningún caso existen especialistas, en ningún caso existen historiadores de profesión, no obstante la relevancia de Heródoto, Tucídides o Tito Livio en tanto antiguos hitos de autoría historiográfica. De modo más evidente que en nuestra situación moderna, el pasado no puede escindirse conceptualmente de la realidad que lo evoca y la motivación social de evocarlo, en los tres casos, es *didáctica*; existe una diferencia de *forma*, ciertamente, o del modo intelectual en que se presenta la evocación, pero no de motivación ulterior. Esta constatación marca una ruptura epistemológica fundamental entre estas evocaciones antiguas de lo pasado y nuestra manera moderna de hacerlo. Consecuentemente, la utilización, por parte del historiador moderno, del material presente en obras “historiográficas” antiguas también se ve afectada. Debemos mantener presente este proceder metodológico, especialmente para que la posible confusión entre intenciones y resultados de prácticas intelectuales similares no nos impida apreciar y comprender la singularidad de cada uno de los mundos intelectuales que hablan de lo pasado.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALBREKTSON, B. 1967. *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, (CBOT Series, 1). Lund, C.W.K. Gleerup.
- BERNABÉ, A. (introducción, traducción y notas) 1997. *Filósofos presocráticos (de Tales a Demócrito)*. Barcelona, Altaya.
- BERNAL, M. 1993 [1987]. *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Barcelona, Crítica.
- BOMAN, T. 1960. *Hebrew Thought Compared with Greek*. Londres, SCM Press.
- CAMPAGNO, M. 2005-2006. “El mundo antiguo: El pasado, el mito, la historia. A propósito de la conferencia ‘Troya: leyenda y realidad’ de M. Korfmann”. En: *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental* 12/13, pp. 97-110.
- DAVIES, P.R. 1998. *Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures*, (LAI). Louisville, Westminster / John Knox Press.
- DETIENNE, M. 1996. “Pour un débat sur les historicités comparées”, en A. DE PURY, TH. RÖMER y J.-D. MACCHI (eds.), *Israël construit son histoire*.

- L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, (Le Monde de la Bible, 34). Ginebra, Labor et Fides, pp. 153-166.
- DOZEMAN, TH. B. 2003. "Geography and History in Herodotus and in Ezra-Nehemiah". En: *Journal of Biblical Literature* 122, pp. 449-466.
- ELIADE, M. 1992 [1963]. *Mito y realidad*. Barcelona, Labor.
- ELIADE, M. 1997 [1951]. *El mito del eterno retorno*. Barcelona, Altaya.
- FINKELSTEIN, I. y N.A. SILBERMAN, 2001. *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. Nueva York, Free Press.
- FINLEY, M.I. 1984 [1975]. "Mito, memoria e historia", en M. I. FINLEY, *Uso y abuso de la historia*. Barcelona, Crítica, pp. 11-44.
- GLASSNER, J.-J. 1996. "Les temps de l'histoire en Mésopotamie". En: A. DE PURY, TH. RÖMER y J.-D. MACCHI (eds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, (Le Monde de la Bible, 34). Ginebra, Labor et Fides, pp. 167-189.
- GMIRKIN, R. 2006. *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch*, (LHB/OT, 433 / CIS, 15). Londres, T & T Clark.
- GORDON, C.H. 1955. "Homer and the Bible: The Origin and Character of East Mediterranean Literature". En: *Hebrew Union College Annual* 26, pp. 43-108.
- GRABBE, L.L. (ed.) 2001a. *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, (JSOTSup, 317 / ESHM, 3). Sheffield, Sheffield Academic Press.
- GRABBE, L.L. 2001b. "Who Were the First Real Historians? On the Origins of Critical Historiography". En: L.L. GRABBE (ed.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, (JSOTSup, 317 / ESHM, 3). Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 156-181.
- HARTOG, F. 2003 [1980]. *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- HAWK, D.L. 2001. "Violent Grace: Tragedy and Transformation in the *Oresteia* and the Deuteronomistic History". En: *Journal for the Study of the Old Testament* n.s. 28, pp. 73-88.

- HENGEL, M. 1974 [1973]. *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Filadelfia, Fortress Press.
- HJELM, I. 2004. "Whose Bible Is It Anyway? Ancient Authors, Medieval Manuscripts and Modern Perceptions". En: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 18, pp. 108-134.
- KNOPPERS, G.A. 2003. "Greek Historiography and the Chronicler's History: A Reexamination". En: *Journal of Biblical Literature* 122, pp. 627-650.
- KUHRT, A. 2000. "Israelite and Near Eastern Historiography". En A. Lemaire y M. Sæbø (eds.), *IOSOT Congress Volume – Oslo 1998*, (VTSup, 80). Leiden, E.J. Brill, pp. 257-279.
- JANSEN, H.G. 1995. "Troy: Legend and Reality". En: J. M. SASSON (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. II. Nueva York, Scribner's Sons, pp. 1121-1134.
- LE GOFF, J. 1998 [1982]. *Pensar la historia*. Barcelona, Altaya.
- LEMICHE, N.P. 1998. *The Israelites in History and Tradition*, (LAI). Louisville, Westminster / John Knox Press.
- LEMICHE, N.P. 2000. "Good and Bad in History: The Greek Connection". En: S.L. MCKENZIE y TH. RÖMER (eds.), *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters*, (BZAW, 294). Berlín, W. de Gruyter, pp. 127-140.
- LEMICHE, N.P. 2001. "How Does One Date an Expression of Mental History? The Old Testament and Hellenism". En L.L. GRABBE (ed.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, (JSOSup, 317 / ESHM, 3). Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 200-224.
- LEMICHE, N.P. 2003. "'Because They Have Cast Away the Law of the Lord of Hosts' –or: 'We and the Rest of the World'. The Authors who 'Wrote' the Old Testament". En: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 17, pp. 268-290.
- LICHT, J. 1983. "Biblical Historicism". En: H. TADMOR y M. WEINFELD (eds.), *History, Historiography and Interpretation: Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*. Leiden, E.J. Brill, pp. 107-120.

- LIDDELL, H.G., R. SCOTT, y S. JONES, 1968 [1843] *Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press.
- LIVERANI, M. 1973. "Memorandum on the Approach to Historiographic Texts". En: *Orientalia* n.s. 42, pp. 178-194.
- LIVERANI, M. 2003. *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*. Bari-Roma, Laterza.
- LIVERANI, M. 2004. *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, edición e introducción de Z. BAHRANI y M. VAN DE MIEROOP. Ithaca, Cornell University Press.
- MANDELL, S. y D.N. FREEDMAN, 1993. *The Relationship between Herodotus' History and Primary History*, (SFSHJ, 60). Atlanta, Scholars Press.
- MOMIGLIANO, A. 1984. *La historiografía griega*. Barcelona, Crítica.
- NIELSEN, F.A.J. 1997. *The Tragedy in History: Herodotus and the Deuteronomistic History*, (JSOTSup, 251 / CIS, 4). Sheffield, Sheffield Academic Press.
- NORTHCOTE, J. 2004. "The Schematic Development of Old Testament Chronography: Towards an Integrated Model". En: *Journal for the Study of the Old Testament* n.s. 29, pp. 3-36.
- OTZEN, B., H. GOTTLIEB, y K. JEPPESEN, 1980. *Myths in the Old Testament*. Londres, SCM Press.
- PARKER, S.B. 1995. "The Literatures of Canaan, Ancient Israel, and Phoenicia: An Overview". En: J.M. SASSON (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. IV. Nueva York, Scribner's Sons, pp. 2399-2410.
- PFOH, E. 2003a. "El pasado de Israel en el Antiguo Testamento". En: *Antiguo Oriente* 1, pp. 55-72.
- PFOH, E. 2003b. "Entre Moisés y Heródoto: Notas historiográficas sobre el Antiguo Testamento como literatura helenística". En: *Cuadernos de Teología* 22, pp. 37-46.
- POIRIER, J.C. 2003. "Generational Reckoning in Hesiod and in the Pentateuch". En: *Journal of Near Eastern Studies* 62, pp. 193-199.
- SMITH, M. 1952. "The Common Theology of the Ancient Near East". En: *Journal of Biblical Literature* 71, pp. 135-147.

- SMITH, M.S. 1995. "Myth and Mythmaking in Canaan and Ancient Israel". En: J.M. SASSON (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. III. Nueva York, Scribner's Sons, pp. 2031-2041.
- STOTT, K. 2002. "Herodotus and the Old Testament: A Comparative Reading of the Ascendancy Stories of King Cyrus and David". En: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 16, pp. 52-78.
- SYME, R. 1960 [1939]. *The Roman Revolution*. Oxford, Oxford University Press.
- THOMPSON, TH.L. 1992, "Israelite Historiography". En: D.N. FREEDMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, vol. III, Nueva York, Doubleday, pp. 206-212.
- THOMPSON, TH.L. 1999. *The Bible in History: How Writers Create a Past*, Londres, Jonathan Cape [= *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel*. Nueva York, Basic Books].
- THOMPSON, TH.L. 2000. "If David Had Not Climbed the Mount of Olives". En: J.C. EXUM (ed.), *Virtual History and the Bible*, (Biblical Interpretation, 8/1-2). Leiden, E.J. Brill, pp. 42-58.
- THOMPSON, TH.L. 2001. "The Bible and Hellenism: A Response". En: L.L. GRABBE (ed.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, (JSOTSup, 317 / ESHM, 3). Sheffield, Sheffield Academic Press, pp. 274-286.
- THOMPSON, TH.L. 2005. *The Messiah Myth: The Near Eastern Roots of Jesus and David*. Nueva York, Basic Books.
- TROMPF, G.W. 1979. "Notions of Historical Recurrence in Classical Hebrew Historiography". En: J.A. EMERTON (ed.), *Studies in the Historical Books of the Old Testament*, (VTSup., 30). Leiden, E.J. Brill, pp. 213-229.
- VAN SETERS, J. 1983. *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven, Yale University Press.
- VIRGILIO 1995. *Eneida*, traducción de J. de Echave-Sustaeta. Buenos Aires, Planeta DeAgostini.
- VON RAD, G. 1960. "Les idées sur le temps et l'histoire en Israël et l'eschatologie des prophètes". En: AA.VV., *Hommage a Wilhelm Vischer*. Montpellier, s/e, pp. 198-209.

- WESSELIUS, J.-W. 2002. *The Origin of the History of Israel: Herodotus' Histories as Blueprint for the First Books of the Bible*, (JSOTSup, 345). Sheffield, Sheffield Academic Press.
- WESSELIUS, J.-W. 2003. "Between Athens and Jerusalem: Herodotus and the Primary History", ponencia presentada en la *European Association of Biblical Studies Annual Meeting*. Copenhagen (Dinamarca), Agosto de 2003.
- WEST, M.L. 1995. "Ancient Near Eastern Myths in Classical Greek Religious Thought". En: J.M. SASSON (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. I. Nueva York, Scribner's Sons, pp. 33-42.
- WYATT, N. 2001. "The Mythic Mind". En: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 15, pp. 3-56.