



Si un hombre desde el sur...

Šumma awīlum ina šūtīm...

Homenaje a Bernardo Gandulla.

**Escritos sobre historia y arqueología de alumnos,
colegas y amigos**

Tomo I

**Ianir Milevski, Luciano Monti
y Pablo Jaruf (editores)**



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras



Bernardo Gandulla en la jura de alumnos en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 31 de mayo de 2013. (foto: Alejandro Jaruf).

Si un hombre desde el sur...
Šumma awīlum ina šūtīm...

Si un hombre desde el sur...

Šumma awīlum ina šūtīm...

Homenaje a Bernardo Gandulla.

Escritos sobre historia y arqueología de alumnos,
colegas y amigos

Tomo II

Ianir Milevski, Luciano Monti y Pablo Jaruf (editores)



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Decana
Graciela Morgade

Vicedecano
Américo Cristófalo

Secretario General
Jorge Gugliotta

Secretaria Académica
Sofía Thisted

Secretaria de Hacienda
y Administración
Marcela Lamelza

Secretaria de Extensión
Universitaria y Bienestar
Estudiantil
Ivanna Petz

Secretario de Investigación
Marcelo Campagno

Secretario de Posgrado
Alberto Damiani

Subsecretaria de Bibliotecas
María Rosa Mostaccio

Subsecretario
de Transferencia
y Desarrollo
Alejandro Valitutti

Subsecretaria de Relaciones
Institucionales e
Internacionales
Silvana Campanini

Subsecretario
de Publicaciones
Matias Cordo

Consejo Editor
Virginia Manzano
Flora Hilert
Marcelo Topuzian
María Marta García Negroni
Fernando Rodríguez
Gustavo Daujotas
Hernán Inverso
Raúl Illescas
Matias Verdecchia
Jimena Pautasso
Grisel Azcuy
Silvia Gattafoni
Rosa Gómez
Rosa Graciela Palmas
Sergio Castelo
Ayelén Suárez
Directora de imprenta
Rosa Gómez

**Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Saberes**



Coordinación Editorial: Martín Gómez
Maquetación: Nérida Domínguez Valle

ISBN 978-987-4019-82-0
© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2017

Subsecretaría de Publicaciones
Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina
Tel.: 52872732 - info.publicaciones@filo.uba.ar
www.filo.uba.ar

Milevski, Ianir

Si un hombre desde el sur... : homenaje a Bernardo Gandulla : escritos sobre historia y arqueología de alumnos, colegas y amigos / Ianir Milevski ; Luciano Monti ; Pablo Jaruf ; editado por Ianir Milevski ; Luciano Monti ; Pablo Jaruf. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2017. 156 p. ; 20 x 14 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-4019-82-0

1. Homenajes. 2. Arqueología. 3. Historia Antigua. I. Milevski, Ianir, ed. II. Monti, Luciano, ed. III. Jaruf, Pablo, ed. IV. Título.
CDD 930.1

Fecha de catalogación: 10/10/2017

Índice

Parte III

Teoría e Historia Antigua

Prefacio 11

Capítulo 1

Notas sobre el modo de producción asiático/tributario
y las sociedades antiguas 15

Marcelo Campagno

Capítulo 2

Una historia del estudio de las ciudades antiguas 41

Norman Yoffee

Parte IV

Historia y Arqueología Contemporáneas

Capítulo 3

Vere Gordon Childe y la arqueología social latinoamericana 77

Marcelo Vitores

Capítulo 4

Problemas etimológicos y conceptuales en torno a la palabra "Dios" 103

Saad Chedid

Los autores 153

Prefacio

Este es el segundo tomo del volumen dedicado a Bernardo Gandulla, el cual pretende reconstruir a través de las colaboraciones recibidas todos los pasos que él mismo ha transitado como docente e investigador (ver en el Tomo I, *Bernardo Gandulla, una semblanza desde lo personal y lo profesional*).

Los cuatro trabajos de este tomo están dedicados a las dos últimas partes del volumen, e incluyen los temas de Teoría e Historia Antigua (Parte III) e Historia y Arqueología Contemporáneas (Parte IV).

Nuevamente queremos agradecer a todos los colegas que han colaborado con sus trabajos en este volumen, y también a los editores y al personal de la Subsecretaría de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, cuyo apoyo y esfuerzo han hecho posible completar todos los pasos de esta publicación.

Ianir Milevski, Luciano Monti y Pablo Jaruf

Publicaciones de Bernardo Gandulla

Libros y capítulos de libros

- . (2016). Biblical archaeology, processualism, post-processualism, and beyond: politics and archaeological trends (en colaboración con Milevski, I.). En Milevski, I. y Levy T. E. (comp.), *Framing archaeology in the Near East. The application of social theory to fieldwork*. Sheffield, Equinox.
- . (2016). Ecosystems or socio-systems? The case of the Chalcolithic of the southern Levant (en colaboración con Milevski, I y Jaruf, P.). En Mathys, P. *et al.* (eds.), *Proceedings of the 9th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East 2*. Wiesbaden, Harrasowitz.
- . (2014). Minor arts and society in the Chalcolithic of the southern Levant (en colaboración con Milevski, I.), en Bieliński, P. *et al.* (eds.), *Proceedings of the 8th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East 1*. Wiesbaden, Harrasowitz.
- . (2007). *Política e ideología en los discursos históricos del Cercano Oriente Antiguo*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- . (2005). *Los hebreos en el Gran Canaán, del Bronce Antiguo al Bronce Medio*. Buenos Aires, Canaán.
- . (2005). Génesis XXIX-XXXI y el Derecho de Familia. En Silva Castillo, J. y De Bernardi (eds.), *El Cercano Oriente Antiguo, nuevas miradas para viejos problemas*. Rosario, El Colegio de México - Universidad Nacional de Rosario.
- . (2004). Arqueología social del genocidio. Algunas reflexiones sobre las formas de destrucción, exclusión y degradación humanas en el Cercano Oriente Antiguo. En Boulgourdjian-Toufeksian, N. *et al.* (eds.), *Análisis de prácticas genocidas. Actas del IV Encuentro sobre Genocidio*. Buenos Aires, Fundación Siranoush - Boghos Arzoumanian.
- . (2000). Marriage and adoption: two institutions of hurrian's family law in the patriarchal traditions. En Graziani, S. (ed.), *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni. DSA, Serie Minor LXI. Napoli*, Istituto Universitario Orientale.
- . (1999). The concept of frontier in the historical process of Ancient Mesopotamia. En Milano, L., de Martino, S., Fales, F. M. y Lanfranchi, G. B. (eds.), *Landscapes: territories, frontiers and horizons in the Ancient Near East - PROCEEDINGS*

of RAI 44°, Venecia, 1997, Volume II: Geography and Cultural Landscapes, History of the Ancient Near East / Monographs III, 2. Padova.

- . (1999). Agriculteurs, pasteurs et politique: l'écriture, des traditions dans le Proche-Orient Ancien (en colaboración con Fund Patrón, A. M.). En Klengel, H. y Renger, J. (eds.), *Landwirtschaft im Alten Mesopotamien. Ausgewählte Vorträge der XLI Rencontre Assyriologique Internationale Berlin 4-8.7.1994*, Berliner Beiträge zum Vorderen Orient, Band 18. Berlín, Dietrich Reimer Verlag.
- . (1995). *La Etnicidad en la Antigua Mesopotamia*. México, El Colegio de México. [Compilador y autor.]
- . (1986). Les origines de l'écriture. En Borges, J. L., Gandulla, B., Torres Agüero, L. y Vegh, I., *De l'écrit. Incidences freudiennes*. París, Points Hors Ligne.
- . (1984). Los orígenes de la escritura. En Borges, J. L., Gandulla, B., Torres Agüero, L. y Vegh, I., *Del escrito. Incidencias freudianas*. Buenos Aires, Letra Viva.
- . (1975). *Responso a la poesía con minúscula*. Buenos Aires, Schapire. [Primer Premio Poesía Inédita Fondo Nacional de las Artes.]

Artículos

- . (2014). "La estructura social del Calcolítico palestiniense: una propuesta de interpretación desde el Materialismo Histórico (en colaboración con Jaruf, P. y Milevski, I.). En *Antiguo Oriente*, núm. 12. Buenos Aires, Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- . (2007). La cerámica Khirbet Kerak (Beth Yerah, Israel) y la etnicidad: un enfoque alternativo. En *RUNA. Archivo para las ciencias del hombre*, núm. 27. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires.
- . (2007). Memory and Remembrance in Patriarchal Traditions. En *Holy Land Studies*, núm. 6. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- . (2005). The Bible and Colonialist Discourse (Critical Review of M. Prior La Biblia y Colonialismo, Ed. Canaán, Buenos Aires). En *Holy Land Studies*, núm. 4. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- . (2000). N. A. Silberman y D. Small: The Archaeology of Israel: Constructing the Past-Interpreting the Present (Book Review). En *Journal of the American Oriental Society*, núm. 120. Michigan, American Oriental Society.

- . (1994). Los Indo-Hurritas en el Cercano Oriente Antiguo: Problemas actuales para su estudio. En *Orientalia Argentina*, núm. 11. Buenos Aires, Instituto de Historia Antigua Oriental de la Universidad de Buenos Aires.
- . (1993). Avanzadas militares y asignación de tierras durante el reinado de Hammurabi. En *Orientalia Argentina*, núm. 10. Buenos Aires, Instituto de Historia Antigua Oriental de la Universidad de Buenos Aires.
- . (1993). Importancia del estudio de la formación social del Oriente Antiguo en la elaboración de un enfoque teórico para el estudio de las sociedades precapitalistas. En *Nueva Historia*, núm. 2.
- . (1992). Los textos BM 17.741, 16.376 y UCLM 9-2854 y la función social del templo en la Antigua Mesopotamia. En *Orientalia Argentina*, núm. 9. Buenos Aires, Instituto de Historia Antigua Oriental de la Universidad de Buenos Aires.
- . (1991). Las comunidades gentilicias hebreas y el Código de la Alianza. En *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental*, núm. 7-8. Buenos Aires, Instituto de Historia Antigua Oriental de la Universidad de Buenos Aires.
- . (1989). El politeísmo monolátrico de las comunidades gentilicias hebreas. En *Revista de Estudios de Asia y África*, núm. 24. México, El Colegio de México.
- . (1976). Heródoto III, 89-97 y las satrapías del Imperio Persa. En *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental*, núm. 3. Buenos Aires, Instituto de Historia Antigua Oriental de la Universidad de Buenos Aires.

Parte III

Teoría e Historia Antigua

Capítulo 1

Notas sobre el modo de producción asiático/tributario y las sociedades antiguas

Marcelo Campagno

Resumen

Uno de los rasgos centrales que caracterizan la producción de Bernardo Gandulla es el que corresponde a su adhesión al marxismo como horizonte teórico para pensar la historia antigua. En ese marco, un concepto al que Gandulla ha recurrido con frecuencia es el de modo de producción asiático, el cual ha sido y sigue siendo materia de fuertes controversias. En el tratamiento que ha dado a tal concepto a lo largo de los años, el autor ha tomado distancia tanto de los usos más “dogmáticos” del concepto como de aquellos que han recomendado abolirlo, proponiendo considerar tal concepto a modo de “hipótesis de trabajo”. A partir de una perspectiva cercana a esta propuesta, lo que quisiera considerar aquí es una serie de críticas que el concepto de modo de producción asiático ha recibido en determinado momento y que suelen ser asumidas para descartar su validez analítica, centrándome en dos obras (El Estado absolutista, de Perry Anderson, y Los modos de producción precapitalistas, de Barry Hirst y Paul Hirst), en las que se condensa lo principal de esas críticas. A posteriori, quisiera relacionar la formulación teórica del modo de producción asiático con la algo más reciente de modo de producción tributario.

Finalmente, tomando como ejemplos de análisis algunas situaciones correspondientes al Antiguo Egipto, me gustaría plantear cuál puede ser la utilidad actual de estas conceptualizaciones para la comprensión de las sociedades antiguas, una utilidad que no hay por qué medir en términos generales sino en función del problema histórico que se pretende comprender.

Introducción

Acerca del concepto de modo de producción asiático

Uno de los rasgos centrales que caracterizan la producción de Bernardo Gandulla es el que corresponde a su adhesión al marxismo como horizonte teórico para pensar la historia antigua. En ese marco, un concepto al que Gandulla ha recurrido con frecuencia es el de modo de producción asiático (en adelante: MPA). En el tratamiento que ha dado a tal concepto a lo largo de los años, más allá de los comprensibles desplazamientos, se destaca una persistente proposición: la de considerar el MPA como una “hipótesis de trabajo” (cfr. Gandulla, 1993: p. 38; Jaruf, Gandulla y Milevski, 2013: p. 977).¹ De tal modo, el autor toma distancia tanto de los usos más “dogmáticos” del concepto como

1 Cfr. también el programa del seminario “Formaciones económico-sociales del Cercano Oriente Antiguo y modo de producción asiático en el siglo XXI: un ensayo de reinterpretación”, ofrecido por B. Gandulla en la Universidad de Buenos Aires en 2012, donde se destaca “la vigencia y pertinencia del MPA como hipótesis de trabajo en el estudio de las formaciones sociales precapitalistas”. Programa disponible en: <http://www.filo.uba.ar/contenidos/carreras/historia/catedformacioneseconosocialesdelcerca-noorienteaantiguomododeproduccionasiaticoenelsigloXXIunensayodereinterpretacion/programa>.

de aquellos que han propuesto abolirlo. Es que, en efecto, el concepto de MPA ha sido y sigue siendo materia de fuertes controversias. Sin considerarme marxista, pero sí un defensor del pensamiento teórico sobre la historia antigua, creo que es lícito tener una posición en esos debates porque se trata de un tipo de conceptualización que permite pensar, es decir, trabajar sobre las sociedades antiguas. Quisiera realizar unas breves reflexiones sobre ello, para destacar unas posibilidades y saludar a Bernardo en este volumen de homenaje.

Ante todo, ¿a qué llamar MPA? No es este el lugar para un análisis historiográfico del concepto, desde las notas de Marx en las Formen hasta las múltiples discusiones que han tenido lugar a lo largo de buena parte del siglo XX.² Las definiciones varían, pero creo que este breve extracto de una obra de Lawrence Krader (1990: p. 164) resume lo principal:

En el modo de producción asiático, la aldea era la unidad de producción y reproducción social [...] Cada aldea se reproducía a sí misma y producía, junto con las otras aldeas, un excedente para el sostenimiento del Estado y de sus agencias administrativas, militares y religiosas dentro de la clase dominante [...] El excedente se extraía de la aldea en la forma de renta-impuesto. La sustancia económica del excedente era tanto el trabajo como los productos producidos a través de él.

En efecto, el concepto define un esquema social en el que existe una clase que ejerce su dominación sobre una base de productores aldeanos agrupados en comunidades, la cual se expresa centralmente a través de un mecanismo

2 Cfr. al respecto Marx y Hobsbawm (1971 [1964]); Chesneaux et al. (1969); Sofri (1971 [1969]); Godelier (1973; 1977 [1970]); Bartra (1975; 1986); Ruíz Rodríguez et al. (1978); Dunn (1982); Bate (2001 [1983]); Cardoso (1990).

de extracción tributaria de los excedentes. Por cierto, la tradición marxista suele concatenar los modos de producción en marcos más generales de “evolución” histórica, de modo que —como habrá ocasión de notar— los conceptos referidos a cada modo de producción arrastran más connotaciones que las que son inherentes a las dinámicas específicas que se pretende caracterizar. Pero analizar el concepto de un modo de producción determinado a partir de esas connotaciones más generales no solo tiende a diluir su especificidad sino a subordinar el concepto a unas leyes que le son exteriores y a las que —a mi modo de ver— no es necesario suscribir para poder emplearlo.

Por cierto, para plantear una discusión de este tipo, por módica que sea, es necesario señalar primero desde qué perspectiva se suscribe tal conceptualización. Creo, en este punto, que vale la pena tomar en cuenta el planteo de John Haldon (1993: pp. 53-4; 1998: p. 801). Distanciándose por igual de aquellos que utilizan los conceptos de “modo de producción” para caracterizar procesos de trabajo específico (por ejemplo, un modo de producción de cazadores-recolectores, un modo de producción nomádico, etcétera) y de quienes lo emplean casi superponiéndolo al concepto de formación histórico-social y por tanto asociándolo a situaciones históricas específicas (por ejemplo, el modo de producción “germánico”, o incluso, de acuerdo con Haldon, el modo de producción “feudal” y el propio MPA), el autor considera el concepto de modo de producción “como un conjunto de relaciones económicas típico-ideales [...] No representa cualquier sociedad específica, sino más bien un conjunto de relaciones sociales de producción posibles dentro de un número limitado de tales conjuntos” (Haldon 1993: pp. 53-4). Lo que me interesa de este posicionamiento de Haldon es el hecho de que, incluso desde dentro del marxismo, se pueda pensar los conceptos en términos de tipos ideales. Se trataría, así, de abstracciones cuyos insumos

proceden de diversas situaciones históricas y cuyo objetivo es el de establecer cómo operan ciertas dinámicas, qué cosas permiten y qué cosas impiden.

A partir de esta perspectiva, lo que quisiera considerar aquí es una serie de críticas que el concepto de MPA ha recibido en determinado momento y que suelen ser asumidas como suficientes —muchos las han tomado como definitivas— para descartar su validez analítica. Me referiré centralmente a dos obras (El Estado absolutista, de Perry Anderson, y Los modos de producción precapitalistas, de Barry Hindess y Paul Hirst), en las que creo que se condensa lo principal de esas críticas. A posteriori, quisiera relacionar la formulación teórica del MPA con la algo más reciente del modo de producción tributario. Finalmente, me gustaría plantear cuál puede ser la utilidad de estas conceptualizaciones para la comprensión de las sociedades antiguas sin que eso implique necesariamente una adhesión completa a una escuela teórica específica.

Críticas

Una de las objeciones centrales que ha recibido el concepto de MPA se centra en lo que Perry Anderson (1980 [1974]: pp. 501-502) ha definido como

[...] una enorme inflación del alcance del modo de producción asiático; cronológicamente hacia atrás, hasta los primeros albores de la humanidad, y geográficamente hacia el exterior, hasta el extremo más lejano de la organización tribal. La consiguiente mescolanza suprahistórica desafía todos los principios científicos de clasificación. Un “asiatismo” ubicuo no representa ningún avance sobre un “feudalismo”

universal: en realidad es incluso un término menos riguroso. ¿Qué unidad histórica sería existe entre la China Ming y la Irlanda megalítica, entre el Egipto faraónico y Hawaii?

Por cierto, si se trata de advertir que el modo “asiático” se ha aplicado fuera de Asia, no hay duda que se trata de un nombre algo “impropio”, como ha notado Samir Amin (1986 [1973]: p. 11). La propuesta de modo de producción “tributario”, en este sentido, subsana este problema (volveré sobre esto más adelante). Pero en este punto se trataría simplemente de una cuestión nominal. Lo que parece más importante en el planteo de Anderson acerca de la “enorme inflación” apunta al hecho de que el concepto abarcaría tanto que no tendría prácticamente ningún valor analítico, pues se trataría de “una categoría residual y genérica para el desarrollo no europeo” (Anderson, 1980 [1974]: p. 510). En particular, lo que se objeta es que, en semejante categoría residual, se reúnan sociedades que carecerían de toda “unidad histórica”. Aquí yace la razón de la crítica. Anderson supone que el empleo analítico del concepto de un modo de producción específico debe corresponder a un grupo de sociedades que exprese una unidad histórica. Sin embargo, si se parte de una perspectiva como la que se ha apuntado más arriba, no hay necesidad alguna de ello. La amplitud del concepto no es algo necesariamente negativo. Como indicaba Max Weber a propósito de la sociología y de la elaboración de tipos ideales, “como en toda ciencia generalizadora, es condición de la peculiaridad de sus abstracciones el que sus conceptos tengan que ser relativamente vacíos frente a la realidad concreta de lo histórico. Lo que puede ofrecer como contrapartida es la univocidad acrecentada de sus conceptos” (1992 [1922]: pp. 16-17). En todo caso, la utilidad del concepto dependerá mucho

menos de la cantidad de trazos que lo constituyan que del problema que se intente analizar (esta cuestión también será retomada más adelante).

La otra gran crítica que Anderson ha dirigido al concepto de MPA apunta no ya a la extensión del concepto sino a su aparente inverosimilitud teórica. De acuerdo con el autor, habría una “contradicción teórica” en la elaboración de tal modo de producción, puesto que:

[...] de acuerdo con los principios más elementales del materialismo histórico, la presencia de un Estado poderoso y centralizado presupone una estratificación de clase muy desarrollada, mientras que el predominio de la propiedad aldeana comunal implica una estructura social prácticamente preclasista o sin clases. ¿Cómo podrían combinarse ambos en la práctica?

Y luego señala:

Así pues, la combinación de un Estado fuerte y despótico con unas comunas aldeanas igualitarias es intrínsecamente improbable; política, social y económicamente se excluyen el uno al otro. Siempre que surge un poderoso Estado central, existe una diferenciación social avanzada y una compleja maraña de explotación y desigualdad que alcanza a las más bajas unidades de producción. (1980 [1974]: pp. 505-506; similar línea de críticas en Wickham, 2003 [1985]: p. 191).

Creo que es necesario, respecto de esta crítica, señalar dos cuestiones. En primer lugar, para afirmarse en su argumento, Anderson necesita destacar un rasgo que no es necesariamente central en las definiciones del MPA: el supuesto igualitarismo del mundo aldeano. La

existencia de sociedades estrictamente igualitarias es una asunción problemática, y es de sobras conocida la existencia de sociedades no estatales con elites en torno de figuras de liderazgo como las que corresponden a las llamadas “sociedades de jefatura”. Es precisamente sobre estos líderes que suele descansar la articulación entre los dispositivos estatales y las formas comunales. Allí podría buscarse esa “combinación” que Anderson piensa que no puede existir. Y en segundo lugar, la crítica de Anderson parte de la idea de que las comunidades aldeanas deberían haber ingresado en un orden de evolución “avanzado” antes de engendrar lo estatal. Esto implica asumir una posición sobre el surgimiento del Estado en el que es la propia comunidad la que genera endógenamente el Estado. Pero si se adopta otro punto de vista sobre tal proceso —por ejemplo, si se piensa que la lógica estatal adviene en los intersticios de la lógica del parentesco, dominante en las aldeas—³ se abre la posibilidad de pensar un escenario en el que la existencia del Estado no presupone la descomposición de la lógica de organización comunal. De hecho, es posible ver en muy diversos contextos históricos —desde el Estado inka hasta el egipcio— cómo lo estatal se sirve, para afianzar su dominación, de las dinámicas de articulación social comunal basadas en el parentesco. Así, el escenario que plantea el MPA solo puede verse como inverosímil a partir de la articulación de tal concepto con una determinada teoría general de la historia, la cual, por sí misma, no es un requisito para la definición del propio concepto. Cuando se prescinde de semejante contexto, y por tanto no se lo subordina a cierta idea de “evolución” de la comunidad

3 Sobre la cuestión de lo intersticial como ámbitos propicios para el advenimiento de prácticas no reguladas por el parentesco y, por tanto, con capacidad para instalar una nueva lógica de organización social, cfr. Campagno (2011).

preestatal, el concepto de MPA no parece tan inverosímil como Anderson ha dictaminado.

Veamos ahora el análisis sobre el MPA que realizan Barry Hindess y Paul Hirst (1979 [1975]). Hay una crítica básica que parte de la caracterización central del MPA a partir de lo que los autores denominan el “binomio impuesto-renta”. Se trataría de un modo de producción en el que la renta (pagos por el derecho de posesión de la tierra al propietario) y el impuesto (tributo al Estado) serían indiscernibles en tanto modos de apropiación del producto excedente. En este contexto, los autores observan que habría dos conjuntos de fuerzas productivas diferentes que se solaparían en esta conceptualización: las del cultivo campesino independiente y las del cultivo campesino común. Y en función de ello, determinan que

[...] el problema del binomio impuesto/renta no solo consiste en que de él se pueden derivar dos conjuntos de fuerzas completamente distintos, sino también en un hecho más importante aún: que ninguno de estos conjuntos de fuerzas productivas supone necesariamente relaciones de producción que correspondan al binomio impuesto/renta. (1979 [1975]: p. 201).

Así, dado que esos conjuntos de fuerzas productivas pueden existir en condiciones en las que no existe el binomio impuesto/renta, el MPA carecería de especificidad. A partir de ello, Hindess y Hirst consideran que

[...] es imposible formar una combinación articulada de relaciones de producción/fuerzas productivas que corresponda al binomio impuesto/renta. En primer lugar porque supone dos conjuntos de fuerzas de producción distintos y arbitrariamente variables,

y en segundo lugar porque estas fuerzas no corresponden necesariamente a las relaciones del binomio impuesto/renta.

Y agregan:

La razón de esta imposibilidad debe buscarse en la naturaleza del binomio impuesto/renta en tanto que modo de apropiación del producto excedente; es decir que no involucra ningún modo de apropiación especial distinto de la forma general de toda imposición estatal. (1979 [1975]: pp. 201-202).

Ante esta crítica, algunas consideraciones son necesarias. En primer lugar, la coherencia del “binomio impuesto/renta” respecto de la elaboración teórica de un modo de producción corresponde a una estrategia analítica que enfoca principalmente en el modo de apropiación de excedentes. En este sentido, como plantea Haldon:

[...] no hay oposición modal entre impuesto y renta, que son aspectos de la misma relación esencial entre, por un lado, un poder capaz de hacer cumplir la extracción de excedentes por medio de la costumbre, relaciones legales, acuerdos contractuales basados en sanciones o la simple presión basada en derechos y deberes tradicionales; y por el otro lado, productores campesinos de un variado rango de diferentes status legales, poseyendo, si no teniendo propiedad sobre, sus propios medios de subsistencia y reproducción. (1993: p. 78).

En segundo lugar, el hecho de que un modo de producción pueda elaborarse teóricamente abarcando fuerzas

productivas variables no parece, en sí mismo, imposible. Antes bien, es la necesidad absoluta de disponer de fuerzas productivas siempre idénticas para la elaboración de un modo de producción la que habría que demostrar, lo que a simple vista parece algo dogmático o, como dice Chris Wickham, “demasiado restrictiva” (2003 [1985]: p. 212).

Una línea similar de observaciones se podría aplicar a la cuestión de que los conjuntos de fuerzas productivas involucrados podrían existir también en condiciones de ausencia de tributación. Si lo específico del MPA es el binomio impuesto/renta, el hecho de que otros modos de producción puedan disponer de similares formas de organización de los productores no parece indicar una falencia del MPA y solo resulta contradictoria en el marco de los requisitos que Hindess y Hirst exigen para la formulación de un modo de producción.

Y en tercer lugar, en cuanto a la observación de los autores acerca del hecho de que la constitución del binomio impuesto/renta solo implica la imposición de un poder estatal sobre formas de producción que no lo suponen para su funcionamiento, la objeción apunta centralmente, como en la segunda crítica de Anderson, menos a la lógica de funcionamiento del MPA que al problema del surgimiento del Estado. En efecto, los autores aducen que “el binomio impuesto/renta supone un Estado pero no explica sus condiciones de existencia” (1979 [1975]: p. 202; cfr. pp. 202-205). Así, de acuerdo con Hindess y Hirst, el Estado que bosqueja el MPA solo podría advenir por una necesidad funcional (el “Estado hidráulico”, lo que es descartado, puesto que las formas de producción campesinas no suponen necesidades de una compleja agricultura de riego) o por la conquista (lo que es rechazado como explicación en general, puesto que se señala que la conquista no produce clases, y son las clases las que generan las condiciones para la existencia del Estado). En este punto, está a la vista que el argumento para descartar el MPA

corresponde más a la adhesión a una teoría general de la historia —el mentado desarrollo de las clases en el interior de la sociedad precedente— que a los problemas inherentes a la definición específica del concepto.

Hay, por cierto, otras críticas que tanto Anderson como Hindess y Hirst han dirigido al concepto de MPA, las cuales, desde mi punto de vista, resultan mucho más certeras, aunque apuntan a elementos que, si bien fueron mencionados por Marx en diversos escritos, no son necesarios para la definición de tal modo de producción. Se trata, por un lado, de la caracterización del polo estatal en términos de una maquinaria despótica orientada a la realización de obras hidráulicas (Anderson 1980 [1974]: pp. 506-510; Hindess y Hirst, 1979 [1975]: pp. 204-205, 212). En efecto, si la condición “despótica” de un Estado obviamente no define en ningún sentido un modo de producción, tampoco lo es su carácter hidráulico. Las investigaciones posteriores a Marx no han dado material para determinar esa *raison d'être* del Estado, ligada a la realización inevitable de obras de regadío, y es por ello que una teoría como la propuesta por Karl Wittfogel (1957) para el surgimiento de lo estatal ha sido abandonada. Pero, incluso si hubiera una conexión causal entre tales obras y la aparición de lo estatal, una vez que se estabilizara cierta lógica social como la que define el MPA, esa conexión podría operar como un criterio de legitimidad para la existencia de una “clase-Estado” en alguna sociedad —del mismo modo que podría serlo la creencia en su condición sagrada—, lo que implicaría un rasgo histórico particular de ciertas sociedades, pero no resultaría determinante respecto de la caracterización teórica de las relaciones sociales que corresponden a tal modo de producción. Dicho de otro modo, el concepto de MPA no requiere de un elemento hidráulico o despótico para su propia definición.

Y por otro lado, los referidos autores destacan que no es aceptable la atribución de un carácter “estacionario” (Anderson 1980 [1974]: p. 511) o “coagulado” (Hindess y Hirst 1979 [1975]: pp. 205 y ss.) al tipo de sociedades que frecuentemente se interpreta bajo el prisma analítico del MPA, como si se tratara de sociedades “inmóviles”, sin posibilidad alguna de transformación. Si bien es cierto que algunos autores, siguiendo algunas notas de Marx, han enfocado el MPA de este modo, no hay razones para imputarle por ello una debilidad al concepto de MPA sino —otra vez— a la asociación entre MPA y una determinada teoría general de la historia. Como en este punto señalan muy acertadamente Hindess y Hirst:

[...] en el concepto de modo de producción ocupan un lugar central los conceptos de reproducción y de límite. El concepto de reproducción involucra la persistencia de la estructura siempre que estén aseguradas las condiciones de existencia [...] El concepto de límite especifica que la estructura de un modo de producción solo puede existir [...] en la medida en que se preserven tanto su estructura predominante como la forma de acción de esa estructura. Nada impide en este concepto la continuada reproducción de este modo de producción, así como nada requiere en este concepto que un modo de producción traspase sus propios límites, es decir, se disuelva. [...] Suponer que un modo de producción deja necesariamente de reproducirse y disuelve sus límites equivale a suponer una teoría teleológica de la historia y a suponer que el modo de producción es un estadio o un medio de realización de esa teleología. (1979 [1975]: p. 207).

De modo complementario, Haldon señala que “un modo de producción no es ni un estadio de la evolución histórica, ni puede su lógica interna predecir la evolución concreta o real de una sociedad en particular” (1998: p. 802). Así pues, las razones de los cambios —tanto aquellas que darían lugar a “formas asiáticas” como las que implicarían su transformación— han de buscarse en las variaciones de las condiciones de existencia, lo cual implica considerar las condiciones históricas específicas y no la dinámica propia del modo de producción.

Modo de producción asiático y modo de producción tributario

Ahora bien, a partir de los años setenta la cuestión del MPA confluye con la formulación del concepto de modo de producción tributario (en adelante, MPT). En efecto, a partir de la propuesta de Samir Amin, el MPT aparece básicamente caracterizado “por la división de la sociedad en dos clases esenciales: el campesinado, organizado en comunidades, y la clase dirigente, que monopoliza las funciones de organización política de la sociedad y percibe un tributo (no mercantil) de las comunidades rurales” (1986 [1973]: p. 10). A partir de estas características genéricas, tal modo de producción se presenta como “la forma más corriente que caracteriza las formaciones de clase precapitalistas” (1986 [1973]: p. 9). Retomado en los ochenta por Eric Wolf (1987 [1982]: pp. 104-115), y en los noventa por John Haldon (1993; 1998), el concepto es particularmente interesante en la medida en que se define a partir de un elemento teórico central —la tributación— que es decisivo en la caracterización de las sociedades previamente referidas en los términos del MPA. En efecto, de acuerdo con Haldon, el MPT se define

[...] no en términos de relaciones políticas de distribución o jerarquías sociales y estructuras legales sino en términos del modo de apropiación del excedente que caracteriza a las sociedades clasistas agrarias preindustriales, es decir, sociedades en las que los productores campesinos en posesión directa de los medios de producción son compelidos a través de coerción extraeconómica a entregar una parte de su producto en la forma de impuesto o de renta. (1993: p. 254).

En este sentido, resulta algo curioso que Haldon destine una gran cantidad de páginas —en polémica con autores como Chris Wickham (2003 [1985]) o Carlos Astarita (1994)— a demostrar que, como lo planteaba Amin, el modo de producción feudal es una variante del MPT, pero en cambio, cuando tangencialmente refiere al MPA lo considere una formulación “obsoleta”. Es posible que Haldon refiera básicamente a rasgos tales como el “despotismo oriental” o el “estancamiento”, que ya han sido aquí considerados.⁴ Pero, en rigor, un simple cotejo de las formulaciones de Krader sobre el MPA y de Amin sobre el MPT que se han apuntado en este artículo permite notar que se trata de conceptualizaciones abiertamente compatibles.⁵ Es cierto, sin embargo,

-
- 4 Cuando refiere al MPA, Haldon señala que su obsolescencia remite “tanto a las ambigüedades en los escritos de Marx como a los malentendidos y datos empíricos inadecuados de parte de muchos ‘marxistas’ posteriores” (1993: p. 76; 1998: p. 800), lo que no aporta demasiado en términos de discusión teórica. Algo similar sucede con las consideraciones de Bate, quien descarta el concepto de MPA “por su ambigüedad e imprecisa multiplicidad de significados” (2001 [1983]: p. 215), para proponer el concepto de “modo de producción de las sociedades clasistas iniciales” que, a mi modo de ver, es plenamente compatible con los trazos fundamentales del MPA/MPT que aquí se enuncian.
- 5 De hecho, Wolf (1987 [1982]: pp. 106-107) plantea que el MPT incluye las situaciones que comúnmente se asocian al MPA y al modo de producción feudal. Se distancia del uso del MPA aduciendo que, en la medida en que éste referiría a una burocracia estatal que dominaría comunidades aldeanas que no cambian, tal concepto adolecería de “una interpretación ahistórica e ideológica de la historia de Asia”.

que la redefinición del MPA en términos de MPT gana en exactitud, puesto que el concepto ya no remite a una imprecisa caracterización geográfica surgida de unos borradores que Marx nunca publicó sino a un modo específico de extracción de excedentes. Por tanto, parece más apropiado continuar el análisis a partir de esta redefinición. Pero creo que estamos ante una recalificación y no ante un concepto nuevo que desplaza a otro que ha devenido obsoleto.

Utilidad del concepto

Ahora bien, ¿cuál puede ser la utilidad actual de un concepto como éste de MPA/MPT para el análisis de las sociedades antiguas, máxime cuando se lo pondera desde una perspectiva no-marxista? Desde una mirada que en este punto está cerca de la de Haldon (a pesar de que no se adhiere aquí, como queda dicho, al marxismo como una doctrina general), creo que la mayor utilidad analítica de tal concepto depende de su utilización como un tipo ideal, como una herramienta heurística “para localizar ciertos elementos clave, una guía para un programa de investigación” (1993: p. 99). De este modo, el concepto de MPA/MPT se centra principalmente en una forma específica de extracción de excedentes: a saber, por medio de la generación de un tributo que los productores primarios campesinos entregan a una clase dominante que ejerce sobre ellos diversos mecanismos de coerción extraeconómica. Así formulado, el concepto opera como una guía, como una hipótesis de trabajo, que permite orientarse en el marco de las evidencias disponibles acerca de determinadas situaciones históricas. ¿Qué significa esto?

Veámoslo con un ejemplo sencillo. Ante el impacto que generalmente produce en todo tipo de públicos la contemplación de las grandes pirámides del Antiguo Egipto, suele surgir

la pregunta acerca de cómo pudieron ser construidas semejantes estructuras. Más allá de la curiosidad por la cuestión técnica, esa pregunta puede calificarse del siguiente modo: ¿cómo pudo ser posible que una enorme masa de trabajadores aportara su esfuerzo de un modo tan sistemático durante tanto tiempo para la realización de semejante tarea? Los egipcios —se sabe— no dejaron testimonios para disponer de una respuesta taxativa “a partir de la evidencia”. Ante tal pregunta, existe solo una discreta cantidad de posibilidades de responder, que implicarían diversos modos de orientarse en el marco de la documentación disponible. Esas posibilidades serían grosso modo cuatro: a) a través de mecanismos consensuales asociados a formas de reciprocidad “horizontal”; b) por medio de un sistema de esclavitud más o menos generalizada; c) por medio de algún modo de coacción económica; d) a través de mecanismos de tributación. Por cierto, las tres primeras son fuertemente inverosímiles, considerando los testimonios generales que se tiene acerca del Antiguo Egipto. Los mecanismos de reciprocidad seguramente debieron ser importantes en el marco de la vida aldeana, pero se hacen muy difícilmente implementables cuando se trata de una escala en la que se articulan millares de trabajadores procedentes de distintas regiones y en el marco de emprendimientos que requieren niveles de organización y coordinación que difícilmente pueden concretarse sin algún criterio jerárquico.⁶ Si bien en algunas épocas (no precisamente durante las épocas de construcción de las grandes pirámides), pudieron haber existido —más bien marginalmente— ciertas formas de subordinación globalmente asimilables

6 Ciertamente, las prácticas basadas en la reciprocidad se hallan operativas en los ámbitos discretos que organiza la lógica del parentesco, tales como las comunidades aldeanas, pero es improbable que se extiendan a la escala de un emprendimiento que evidentemente trasciende la capacidad de una comunidad. Antes bien, la propia constitución de los grupos comunales se basa en un contraste que negatiza a quienes no forman parte del propio grupo. Cfr. Clastres (1981 [1980]: pp. 198 y ss).

al ámbito de la esclavitud (por ejemplo, prisioneros de guerra), no existe el menor testimonio a lo largo de la historia egipcia antigua que apunte a la existencia de un uso masivo de esclavos en las grandes empresas constructivas del Estado faraónico.⁷ Y por cierto, la misma situación sucede respecto de la existencia de un aún más inverosímil mercado laboral en el Antiguo Egipto, en el que los trabajadores vendieran su fuerza de trabajo libremente a cambio de un salario.⁸ En tales condiciones, la posibilidad de organizar las evidencias disponibles a partir de una hipótesis tributaria cobra sentido. De hecho, en relación con las pirámides de Guiza, recientemente se ha detectado una serie de estructuras al modo de galerías, que probablemente hayan servido “como barracas de alojamiento para una fuerza de trabajo rotativa, tal vez entre 1600 y 2000 trabajadores” (Lehner, 2002: p. 59).⁹ Por lo demás, todo lo que se conoce acerca de una sociedad mayoritariamente campesina y en donde una elite era capaz de ejercer su dominio a través de diversos mecanismos coercitivos es coincidente con ese tipo de hipótesis. Así, el MPT proporciona una guía para interpretar las evidencias disponibles en relación con la razonable pregunta acerca de cómo se construyeron las pirámides.

Ciertamente, podría aducirse que el ejemplo es demasiado obvio. En rigor no lo es, en parte porque se conoce poco acer-

7 La imagen, enormemente extendida, de una vasta cantidad de esclavos construyendo la pirámide de Keops es erróneamente atribuida a Heródoto, quien refiere (II.124) que el rey ordenó que todos los egipcios trabajaran para él, pero no indica la condición específica de los trabajadores. En cualquier caso, se trata de una imagen que carece de todo apoyo entre los investigadores en la actualidad.

8 Por cierto, no debe confundirse el pago de salarios en función de un mercado de fuerza de trabajo basado en un mecanismo de coacción económica con el pago de raciones por las tareas llevadas a cabo por trabajadores en diverso tipo de dependencia respecto de diferentes instituciones estatales.

9 Al respecto, cfr. Lehner (1997: p. 224), quien sugiere que, al lado de un artesanado trabajando a tiempo completo, “la masa de la fuerza de trabajo estaba constituida por equipos de campesinos conscriptos que probablemente ascendían a 2000 hombres”. Cfr. también la consideración de Kemp (2006: pp. 180-181).

ca del campesinado egipcio del III milenio a.C.¹⁰ y en parte porque, en términos generales, el monopolio de la coerción no es algo simple de documentar de modo directo. Pero es cierto que se dispone, por ejemplo, de representaciones de escenas en las mastabas de los altos funcionarios del Reino Antiguo en las que los jefes aldeanos aparecen compareciendo y siendo apaleados ante los funcionarios, lo que da varios indicios en el sentido de una organización tributaria (por ejemplo, en las mastabas de Ti y de Mereruka en Saqqara).¹¹

Ahora bien, la situación se torna más oscura cuanto más se retrocede en el tiempo. Por ejemplo, la documentación acerca del campesinado egipcio en el período Dinástico Temprano es prácticamente nula, del mismo modo que los testimonios de una elite coercitiva se hacen más indirectos. Sin embargo, la hipótesis tributaria sigue siendo la que mejor permite leer la evidencia disponible si la pregunta apunta a las formas de extracción de excedentes. Y si se consideran los testimonios de la segunda mitad del IV milenio a.C. (fases Nagada II-III), la oscuridad es aún mayor. Es cierto que se pueden considerar procesos tales como la concentración poblacional, la especialización de los procesos productivos, los inicios de las edificaciones de gran porte o el ejercicio de la violencia guerrera en núcleos como Hieracópolis o Abidos en el sentido de indicios de variaciones compatibles con el advenimiento de una organización social estatal, basada económicamente en algún tipo de extracción de excedentes vía tributación.¹² Pero hay que decidir primero una lectura de la evidencia a partir de

10 Acerca de las formas de subordinación rural en el Antiguo Egipto, que en ciertos contextos incluyen algún tipo de trabajo "esclavo", cfr. Moreno García (2008).

11 Mastaba de Ti: Steindorff (1913: tab. 129); Mastaba de Mereruka: Duell (1938: pls. 36-38).

12 La cuestión de los testimonios procedentes del valle del Nilo referidos al surgimiento y la consolidación del Estado egipcio han sido considerados por Campagno (2002). Para un uso posible del concepto de MPT respecto de la evidencia del valle del Nilo durante el IV y el III milenio a.C., cfr. Campagno (2003). Recientemente, la idea de "Estado tributario" para el análisis del Antiguo Egipto ha sido rescatada por Moreno García (2009-2010).

ese modelo para que esos testimonios de cuestiones diversas se articulen de un modo coherente.

En la lectura de situaciones históricas como las del Alto Egipto a mediados del IV milenio a.C., por cierto, se cuenta con la “ventaja” de que, a sabiendas de la existencia de cierta continuidad entre las evidencias de esas situaciones y las que corresponden al Estado egipcio unificado del III milenio a.C., es razonable considerar el análisis de las situaciones más antiguas a la luz de lo sucedido posteriormente, de modo tal que si se acepta la utilidad del concepto de MPA/MPT para la interpretación de la evidencia del III milenio a.C. en el valle del Nilo, no es ilícito tratar de remontar el curso del tiempo a partir de los mismos dispositivos conceptuales. No estoy afirmando que esto no pueda acarrear inconvenientes interpretativos: simplemente señalo una relación posible —mediada teóricamente— entre testimonios posteriores y anteriores.

Ahora bien, cuando los períodos posteriores implican cambios que no permiten el mismo tipo de proyección del modelo hacia períodos previos, estos últimos suelen encurrir mayores dificultades interpretativas. Por ejemplo, las dinámicas sociopolíticas en el Bajo Egipto durante Nagada IIIA-B (fines del IV milenio a.C.) sufren en cierto modo un corte, que corresponde al hecho de su integración a una entidad estatal unificada y procedente del sur, en el umbral de la Dinastía I. Ese corte impide proyectar las dinámicas posteriores hacia las precedentes en el plano regional. Y el problema es que la evidencia que se dispone acerca de diversos núcleos del Bajo Egipto (Buto, Tell el-Farkha, Tarkhan, Helwan) podría leerse tanto en el sentido de comunidades aldeanas con ciertas formas de liderazgo (al modo de las “sociedades de jefatura”) como en el de núcleos estatales que podrían haber replicado las dinámicas que preexistían en el sur (cfr. Campagno, 2008). En el segundo caso, se

podría pensar en dinámicas tributarias; en el primero no. Pero lejos de suponer que la variedad de lecturas posibles plantea un resultado decepcionante por ambiguo, creo que las variantes hablan de la importancia de disponer de este tipo de herramientas teóricas. Las evidencias jamás hablan “por sí mismas” y lo que hacen los conceptos es proporcionar claves de lectura para esas evidencias. Cuando más de un concepto permite recorrer las mismas evidencias, y esos conceptos son teóricamente sólidos, habrá que plantear que existen diversas posibilidades de interpretación. Nada obliga a ir más lejos que eso.

Reflexión final

Volviendo a la cuestión de la utilidad actual del concepto de MPA/MPT creo que, en la medida en que se lo pondere a partir de su valor heurístico, como tipo ideal, se trata de un concepto que puede disponer de un lugar en la caja de herramientas del historiador de las sociedades antiguas. Por cierto, un valor que no hay por qué medir en términos absolutos sino en función del problema que se pretende analizar. Tal como señalara Wolf a propósito del uso que él hacía del concepto de modo de producción en su obra *Europa y la gente sin historia*:

[...] no sostenemos que esta trinidad [los modos de producción del parentesco, el tributario y el capitalista] agote todas las posibilidades [de análisis]. Para otros problemas y cuestiones puede resultar útil construir otros modos estableciendo otras distinciones, o bien, agrupar de un modo diferente las distinciones que hemos establecido aquí. (1987 [1982]: p. 100).

Se trata, en otros términos, de sostener que “cada intervención de la práctica historiadora determina qué prácticas son relevantes para su análisis, constituye las situaciones singulares con las que opera, de acuerdo con la estrategia que le es propia” (Campagno y Lewkowicz, 2007: p. 35). De este modo, si de lo que se trata es de pensar las sociedades antiguas a partir del sesgo que introduce la tributación como modo específico de extracción de excedentes, creo que el MPA/MPT continúa vigente para encarar esa tarea, porque proporciona una buena guía o, como ha planteado Gandulla, una muy pertinente hipótesis de trabajo.

Bibliografía

- Amin, S. (1986 [1973]). *El desarrollo desigual*. Barcelona, Fontanella.
- Anderson, P. (1980 [1974]). *El Estado absolutista*. México, Siglo XXI.
- Astarita, C. (1994). La discutida universalidad del sistema tributario. En *Studia Historica - Historia Medieval* núm. 12, pp. 191-201.
- Bartra, R. (1975). *Marxismo y sociedades antiguas*. México, El Colegio de México.
- . (ed.) (1986). *El modo de producción asiático*. México, El Colegio de México.
- Bate, L. F. (2001 [1983]). Hipótesis sobre la sociedad clasista inicial. En Bate, L. F., *Propuestas para la arqueología. Recopilación de artículos y ensayos*, pp. 193-250. México, El Colegio de México.
- Campagno, M. (2002). *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el antiguo Egipto* (Aula Ægyptiaca Studia núm. 3). Barcelona.
- . (2003). El modo de producción tributario y el Antiguo Egipto. Reconsiderando las tesis de Samir Amin. En *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* núm. 35-36, pp. 61-80.
- . (2008). Dinámicas sociopolíticas en el Bajo Egipto durante Nagada IIIA-B: un interludio teórico. En *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental Dr. Abraham Rosenvasser* núm. 15, pp. 51-74.

- . (2011). En los umbrales. Intersticios del parentesco y condiciones para el surgimiento del Estado en el valle del Nilo. En Campagno, M., Gallego, J. y MacGaw, C. (eds.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, pp. 45-79. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Campagno, M. y Lewkowicz, I. (2007). *La historia sin objeto y derivas posteriores*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Cardoso, C. F. S. (ed.) (1990). *Modo de produção asiático. Nova visita a um velho conceito*. Rio de Janeiro, Campus.
- Chesneaux, J. et al. (1969). *El modo de producción asiático*. México, Grijalbo.
- Clastres, P. (1981 [1980]). *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona, Gedisa.
- Duell, P. (1938). *The Mastaba of Mereruka, Part I (Oriental Institute Publications núm. 31)*. Chicago.
- Dunn, S. P. (1982). *The fall and rise of the asiatic mode of production*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Gandulla, B. (1993). Importancia del estudio de la formación social del Oriente Antiguo en la elaboración de un enfoque teórico para el estudio de las sociedades precapitalistas. En *Nueva Historia* núm. 2.
- . (2012). *Formaciones económico-sociales del Cercano Oriente Antiguo y modo de producción asiático en el siglo XXI: un ensayo de reinterpretación*. Seminario en la Universidad de Buenos Aires. En línea:
http://www.filo.uba.ar/contenidos/carreras/historia/catedras/sem_formaciones-esconosocialesdelcercanoorientantiguoymododeproduccionasiaticoenelsigloXXIunensayodereinterpretacion/programa.
- Godelier, M. (1973). *Esquema de evolución de las sociedades*. Buenos Aires, Latina.
- . (1977 [1970]). *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*. Barcelona, Laia.
- Haldon, J. (1993). *The State and the tributary mode of production*. Londres, Verso.
- . (1998). El modo de producción tributario: concepto, alcance y explicación. En *Hispania* núm. 58 (3), pp. 795-822.
- Heródoto (1985). *Los nueve libros de la historia*. Buenos Aires, Hyspamérica.

- Hindess, B. y Hirst, P. (1979 [1975]). *Los modos de producción precapitalistas*. Barcelona.
- Jaruf, P., Gandulla, B. y Milevski, I. (2013). Entre revoluciones: las formaciones pre-estatales del período Calcolítico palestinense. En Onaha, C. y Rodríguez de la Vega, L. (comps.), *XIV Congreso Internacional de ALADAA*, pp. 970-998. La Plata.
- Kemp, B. J. (2006). *Ancient Egypt. Anatomy of a civilization, 2nd ed.* Londres, Psychology.
- Krader, L. (1990). Historia y significado del modo asiático de producción. En Suárez, M. (comp.), *Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm*, vol. I, pp. 162-202. México, El Colegio de México.
- Lehner, M. (1997). *The complete pyramids. Solving the ancient misteries*. Londres, Thames & Hudson.
- . (2002). Giza plateau mapping project. En Stein, G. (ed.), *Oriental Institute Annual Report 2001-2002*, pp. 49-62. Chicago.
- Marx, K. y Hobsbawm, E. (1971 [1964]). *Formaciones económicas precapitalistas*. México, Siglo XXI.
- Moreno García, J. C. (2008). La dépendance rurale en Égypte ancienne. En *Journal of Economic and Social History of the Orient* núm. 51, pp. 99-150.
- . (2009-2010). Introduction. Élités et états tributaires: le cas de l'Égypte pharaonique. En Moreno García, J. C. (ed.), *Élités et pouvoir en Égypte ancienne = Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille* núm. 28, pp. 11-50.
- Ruíz Rodríguez, A. et al. (1978). *Primeras sociedades de clase y modo de producción asiático*. Madrid, Akal.
- Sofri, G. (1971 [1969]). *El modo de producción asiático. Historia de una controversia marxista*. Barcelona, Península.
- Steindorff, G. (1913). *Das Grab des Ti*. Leipzig.
- Weber, M. (1992 [1922]). *Economía y sociedad*. México, Siglo XXI.
- Wickham, Ch. (2003 [1985]). La singularidad del Este. En *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* núm. 35-36, pp. 185-218.
- Wittfogel, K. (1957). *Oriental despotism*. New Haven, Yale University.
- Wolf, E. (1987 [1982]). *Europa y la gente sin historia*. México, Fondo de Cultura Económica.

Capítulo 2

Una historia del estudio de las ciudades antiguas*

Norman Yoffee

Resumen

Este ensayo, que fue escrito originalmente para introducir un volumen denominado Early cities in comparative perspective, analiza la historia de la investigación de las primeras ciudades del mundo, especialmente en la sociología, la geografía y la historia, y cómo esos estudios influyeron en el estudio arqueológico de las primeras ciudades. Aunque los arqueólogos han estudiado las primeras ciudades en Mesopotamia, Egipto, Asia del Sur, China, y las Américas (por ejemplo, Teotihuacán, las ciudades mayas, las ciudades andinas y Cahokia en América del Norte) se han hecho pocas investigaciones sobre las comparaciones de las ciudades de estas regiones y de otras ciudades

* Me complace presentar este ensayo en honor a Bernardo Gandulla. Nos conocimos en una conferencia sobre historia antigua en Brasil y desde entonces hemos sostenido un intercambio de correspondencia. Este ensayo fue escrito como introducción a la edición de mi volumen *Early cities in comparative perspective*, que representa el 3er volumen de la nueva *Cambridge World History* (9 volúmenes, que se publicaron en 2015 bajo la dirección general de Merry Wiesner-Hanks) (Yoffee, 2015). El texto se ha conservado en su mayoría, con cambios excepcionales para adaptarlo como artículo independiente. Agradezco a los editores por solicitar mi contribución al *Festschrift* de Gandulla y por traducir y editar el ensayo. Agradezco también a Andrea Serí por la revisión del texto.

tempranas. Este ensayo describe algunos de los resultados de los capítulos en el mencionado volumen. Ese volumen está dividido en secciones: "Primeras ciudades como escenarios de rendimiento", "Primeras ciudades y tecnología de la información", "Primeras ciudades y sus paisajes", "Primeras ciudades y la distribución del poder", "Ciudades tempranas como creaciones", y "Ciudades imperiales". Después de cada sección hay un capítulo en el que los autores consideran cómo esas ciudades pueden ser comparadas y contrastadas. En el capítulo final se resumen las conclusiones del volumen.

Introducción

Moses I. Finley (1987-1989: p. 309) enuncia el desafío fundamental para los arqueólogos que estudian las ciudades antiguas:

Es difícil, tal vez imposible, capturar el 'sentimiento' de una ciudad antigua. Lo que vemos es o bien una ruina o una sombra cubierta por siglos de sucesivas ocupaciones. Nada puede estar más muerto que los modelos o reconstrucciones de edificios y barrios antiguos: pueden servir para recrear las interacciones formales de los arquitectos pero confunden gravemente en la recreación de la realidad dentro de una comunidad viva.

También podría haber estado hablando de los historiadores antiguos cuyos datos, a su manera, son tan fragmentarios como los datos arqueológicos, a la vez que sus reconstrucciones están a menudo enfocadas desde una perspectiva elitista,

formal y vaciada de vida. Los textos arrojan puntos de luz dramáticos sobre las formas de vida antigua pero dan pocas pistas sobre cómo se podrían conectar los puntos para formar una imagen de una comunidad dinámica. Y, si tenemos esas farolas urbanas textuales y las reconstrucciones arqueológicas de edificios y barrios, ¿cómo podemos saber por qué la gente vino a vivir a las ciudades, cómo florecieron y/o colapsaron éstas, y cómo los ciudadanos entendieron sus vidas?

En el mundo antiguo, desde el IV milenio a.C. hasta principios del II milenio d.C., el mundo fue un mundo de ciudades. Es decir, la mayoría de la población vivió en comunidades, no en granjas o caseríos aislados. Algunas de estas comunidades eran las ciudades; y los pueblos, aldeas y la campiña, que fue poblada por pastores, estuvieron conectados de diferentes maneras a las ciudades.

Pero, ¿qué es una ‘ciudad’? Los eruditos (algunos de los cuales serán analizados más adelante) han respondido: una ciudad es un asentamiento permanente suficientemente grande en área y donde habita una población pequeña, varios miles de habitantes, que residen muy cerca y son socialmente diversos; existen líderes y sus subalternos, que controlan el seguimiento de las personas y cosas en la ciudad, lo que entra y sale de ella; una ciudad tiene un centro con arquitectura imponente que permite y/o restringe la actividad política, social y/o ideológica; una ciudad depende de los alimentos que se producen en las campiñas aledañas para el beneficio de los de la ciudad; una ciudad provee determinados servicios y productos manufacturados a la población de las campiñas aledañas y adquiere, a través del comercio a larga distancia, bienes de lujo y utilitarios; una ciudad proporciona un sentido de identidad cívica a las personas que viven en ella (y a las zonas aledañas), pero (y este es un importante pero) una ciudad también se caracteriza por la calidad del drama social (para ser cortés al respecto) debido

a los diferentes y distintos grupos sociales, culturales y económicos de la misma. Y las ciudades son arenas en las que los gobernantes demuestran sus conexiones especiales con los grandes dioses y con el cosmos, y son contenedoras del potencial descontento y drama social entre varios grupos sociales que compiten/cooperan y sus líderes locales; las ciudades crean e incuban problemas ambientales y de salud significativos.

No me sorprenderá si los lectores no se encuentran satisfechos con esta “definición” heterogénea del concepto de ciudad, cuyas partes están de hecho extraídas de pensadores de muchos campos. Aunque pueda ser acusado (correctamente) de evitar una definición sencilla y sin ambigüedades del concepto de ciudad, propongo que, en conjunto, estas definiciones parciales son de hecho variables que pueden estructurar la investigación sobre las ciudades antiguas. Habrá muchas excepciones y salvedades a las variables de mi extensa definición. Esta definición es en realidad una especie de modelo de “tipo-ideal” (en el sentido weberiano) que muchos autores modifican, enmiendan y califican liberalmente. Para aquel que todavía se encuentre descontento e insistiese en una definición simple y ordenada de ciudad, le remito a la sabiduría de Friedrich Nietzsche (2004: p. 820), quien dijo: “Solo se pueden definir las cosas que no tienen historia”.¹ En cualquier caso, la búsqueda de una definición de la “ciudad”, que pueda ser identificada por arqueólogos, a diferencia de otras formas de asentamiento, es una reliquia de la teoría social de la época disco. Los arqueólogos modernos estudian cómo estaban estructuradas las primeras ciudades, lo que hacían y también lo que no hacían los líderes, cómo la gente trabajaba y veneraba, por qué muchas ciudades antiguas fueron

1 Original: “Definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat”.

frágiles, varias de ellas resistiéndose a la incorporación en unidades territoriales; ellos también estudian la ciudad como portadora de una serie de actividades y que pueden ser estudiadas a la luz de las variables de la vida urbana planteadas anteriormente.

La justificación de este trabajo es que las primeras ciudades (es decir, aquellas que se desarrollaron después de la época en que no hubo ciudades) no eran extrañas. Las ciudades más antiguas aparecieron en Mesopotamia y Egipto a finales del IV milenio a.C., en el sur de Asia a principios-mediados del III milenio a.C., y en China no mucho tiempo después. Estas ciudades se desarrollaron en sus regiones de manera independiente. Posteriormente numerosas ciudades aparecieron y se multiplicaron en Asia y en el mundo mediterráneo. En el África, fuera del valle del Nilo, las ciudades fueron fundadas en el primer milenio d.C. En el nuevo mundo, las ciudades mesoamericanas aparecieron a principios del primer milenio a.C., un poco más tarde en América del Sur, y al menos una ciudad surgió alrededor del 1000 d.C. en el medio oeste de los EE.UU. Se trata de “captar la sensación” de estas ciudades y para ello se presentan algunos enfoques nuevos y diferentes.

Sin embargo, antes de describir estos nuevos enfoques es necesario revisar cómo y por qué se desarrollaron las ciudades.² Las ciudades evolucionaron como “cuencos recolectores” en las que las tendencias a largo plazo hacia la diferenciación y estratificación social cristalizaron de manera independiente por todo el planeta. Las primeras ciudades en muchas regiones, como Mesopotamia, Egipto, el sur de Asia, el norte de China, en el área maya y en la región andina, fueron competidoras y, de hecho, los primeros “Estados” fueron por lo general “ciudades-Estado”

2 Ver mi trabajo (Yoffee, 2005) de la que se extrae esta sección.

que no abarcaron grandes extensiones territoriales dentro de una misma estructura política.

Los grupos sociales diversos y a menudo diferenciados que vivieron en la campiña, en pueblos modestos y en pequeñas aldeas, fueron anexionados y se reconvirtieron en ciudades. Éstas crecieron como puntos nodales de las peregrinaciones y ceremonias, intercambio, almacenamiento y redistribución, y centros para la defensa y la guerra. En estas ciudades, junto con sus campiñas coligadas y reestructuradas, se crearon nuevas identidades ciudadanas pero que no sustituyeron completamente las existentes, como miembros de grupos económicos, parentales y de grupos étnicos. En las primeras ciudades, los nuevos rituales y ceremonias conectaron a los líderes con los ciudadanos y los dioses. Esto mostró y justificó la supremacía y la legitimidad de los nuevos gobernantes y reafirmó su dominio sobre el orden social. Los roles y prácticas sociales de los ciudadanos se volvieron rutinarios dentro de la trama urbana de las construcciones monumentales, calles y caminos, muros y patios. El ambiente en sí construido demostraba el mayor acceso al conocimiento y la planificación y el control que existía en los gobernantes, aparentemente en nombre de todos. El arte de gobernar en las ciudades más tempranas supuso la provisión de un orden para el presente, que los gobernantes proclamaron en la literatura como atemporal y como fin histórico. Los paisajes urbanos recién creados superpusieron pero no eliminaron la ingobernabilidad de una sociedad compuesta por diversos grupos, cada uno con sus propios intereses y orientaciones.

A menudo, el crecimiento de las ciudades fue revolucionario, en el sentido utilizado por V. Gordon Childe (1950; ver a continuación): las primeras ciudades no fueron simplemente acumulaciones sobre una base rural estable, así como tampoco el ápice de una pirámide de asentamientos. Éstos úl-

timos, localizados en las campiñas, se convirtieron en “periferias” de las ciudades, por lo que en la evolución de las mismas la vida social, tanto dentro como fuera de las éstas, cambió completamente, redefiniéndose en el proceso de urbanización y ruralización (debido a que la misma campiña se recreaba por su nueva relación con las ciudades).

Una historia de la investigación sobre las primeras ciudades y la historia comparada, primera parte

Si el resumen general previo acerca de la evolución de las ciudades esboza similitudes importantes en su desarrollo alrededor del mundo, esto no tiene porqué excluir una investigación sobre las divergencias significativas en la historia de las primeras ciudades ni las distinciones fundamentales en la naturaleza de la vida urbana. Además, las variaciones en la vida urbana solo pueden ser identificadas y explicadas a través de una comparación de las ciudades y las instituciones sociales.

Antes de describir cómo se empleará el método comparativo en los siguientes capítulos, presentaré una breve historia del estudio de las primeras ciudades. Esto proporcionará una perspectiva acerca de la definición de las ciudades y su ya expuesta evolución.

Hoy día los arqueólogos han renovado el interés en las ciudades antiguas, justo cuando sus colegas geógrafos, sociólogos, historiadores y el público general se encuentran preocupados por la difícil situación de las mismas en la actualidad. Actualmente, las ciudades constituyen el 50% de la población mundial, generan alrededor del 75% del producto nacional bruto mundial, consumen el 60% del agua del mundo y emiten el 80% de los gases del efecto invernadero (Gladwin, 2008). El número de libros escritos

sobre las ciudades modernas es incalculable, y existen varios compendios (Bridge y Watson, 2000), enciclopedias (Hutchison, 2010; Clark, 2013), descripciones evocadoras acerca de las ciudades modernas (Wills, 2001; Mazower, 2004; Kurlansky, 2007), y afirmaciones tales como que son “el motor de la innovación” (Glaeser, 2011). Por supuesto, esta última afirmación no es nueva. Por citar solo estudios de los urbanólogos modernos, Jane Jacobs (1969)³ planteó lo mismo para las primeras ciudades; Edward Soja (2000) fue influenciado por ella.

La perspectiva de la ciudad como el lugar de la conducta racional y la buena vida evoca las primeras obras sobre las ciudades en la tradición occidental de los filósofos e historiadores griegos tales como Aristóteles, Teofrasto, Pausanias, Estrabón, Vitruvio y otros. Para ellos la vida urbana fue idealmente acomodada para el discurso político, es decir, como un lugar para el autogobierno y de comportamiento “civilizado”, y consideraron la campiña como un retroceso, poblada por simples rústicos.⁴ Por supuesto, también se pueden encontrar relatos de la ciudad como la morada de los ladrones, los estafadores, los tiranos y los descontentos. La literatura mesopotámica, que precede a los pensamientos de los griegos y romanos por varios miles de años, tenía similitudes en los puntos de vista sobre las ciudades y la campiña con lo que redactaron los escritores chinos a principios del primer milenio a.C. En el siglo XIV d.C. Ibn Khaldun escribió cómo se corrompió la vida urbana, por lo que fue y necesitó ser limpiada periódicamente por los nobles bárbaros [nómadas] de la campiña. Al parecer, no existe mucho de nuevo en los relatos modernos de las

3 Jacobs argumentó que las primeras ciudades (como Çatal Höyük en la Anatolia neolítica) evolucionaron antes que la agricultura, y la domesticación de plantas y animales se produjo para proporcionar alimentos a las ciudades.

4 Finley (1977) presenta un resumen de las narraciones de autores clásicos.

ciudades, solo categorías de instituciones sociales conspicuas y formadoras de juicios morales.

No es necesario revisar la historia del pensamiento evolutivo de los siglos XVII y XVIII en donde libremente se proponían especulaciones de las leyes de la sociedad y las leyes de la naturaleza. Las ideas de progreso y de la gran cadena del ser, por supuesto, no se basaron en la evidencia arqueológica. Caín y su hijo Enoc fueron los primeros constructores de ciudades según el autor de Génesis, y las antigüedades de Grecia y Roma tuvieron poca prehistoria, excepto aquella en la literatura clásica. La evolución de las ciudades jugó poco o ningún papel en los debates que occidente centró en las distinciones entre “comunidad” (*Gemeinschaft*) y “sociedad” (*Gesellschaft*), planteados por Tönnies, o entre “status” y “contrato” debatidos por Main. La evidencia, tal como fue, provino de los viajeros y colonos que observaron las poblaciones “nativas”, a quienes se creía que estaban en un “estado natural” y sin historia, que implícitamente significaba ‘no urbano’. El examen de la evolución de las ciudades cambió a mediados del siglo XIX cuando se estableció la gran profundidad temporal geológica y evolutiva del mundo, y las antiguas ciudades de Mesopotamia, conocidas solo a partir de referencias confusas en fuentes clásicas y la Biblia, comenzaron a ser excavadas. Podría decirse que el primer intento moderno para comprender la historia antigua de las ciudades como comunidades vivas fue desarrollado por Fustel de Coulanges en 1864. Mientras que los investigadores de hoy citan su trabajo como el homenaje inevitable de un antiguo estudioso, es necesario realizar una consideración más cuidadosa que esa.

La ciudad antigua de Fustel

Es una cuestión comúnmente establecida, desde hace tiempo, que cuando se estudia las ciudades antiguas (sobre

todo en el contexto del Mediterráneo) se deba, al menos, mencionar a Numa-Denys Fustel de Coulanges (1964), o incluso utilizar su volumen como el punto de partida para una revisión cronológica de la literatura relevante. Sin embargo, los historiadores, antropólogos y arqueólogos del mundo antiguo suelen hablar superficialmente sobre su trabajo, que generalmente es visto como desactualizado, peculiar y un tanto en desacuerdo con el discurso actual de aquellas disciplinas que tratan el problema de las ciudades. Significativamente, su legado es en cambio mucho más influyente en la sociología histórica y en los estudios urbanos, donde su trabajo se considera fundamental, y su influencia en figuras como Émile Durkheim, Werner Sombart y Max Weber se vuelve a trazar y se analiza cuidadosamente. Teniendo en cuenta cómo en los últimos años los hilos dispares de la investigación sobre las ciudades premodernas parecen estar en proceso de ser atados nuevamente en un enfoque holístico, es discutible (y deseable) que las opiniones de Fustel sean tomadas en cuenta más seriamente por parte de todos los que estudian el urbanismo antiguo.

Numa-Denys Fustel de Coulanges se formó en las décadas de 1840-1850 como historiador greco-romano en la *École Normale* de París (Hartog, 1988). Su disertación, escrita en latín, se basó en la diosa romana del hogar Vesta como una fuerza poderosa en el surgimiento de las instituciones políticas. Ésta, fue ampliada y publicada como su primer gran libro en 1862, con el título *La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. Mientras tanto, había sido nombrado para una cátedra de historia general de la Universidad de Estrasburgo, y progresivamente se dedicó casi exclusivamente a la historia medieval y moderna de Francia, que más tarde enseñó en la Sorbona y en su *alma mater*, la *École Normale*, hasta su muerte en 1889. Este le pareció un compromiso más urgente y patriótico que el de la

historia antigua. Así, *La cité antique* queda situada en un espléndido aislamiento de la trayectoria intelectual personal de Fustel, así como en el contexto de la historiografía del mundo griego y romano de finales del siglo XIX.

La tesis principal de Fustel es que las estructuras familiares y las estructuras parentales de otra naturaleza son elementos y bloques fundamentales de la construcción de las ciudades antiguas, y que la religión en general, y el culto a los antepasados en particular, proveyeron el cemento inicial para la conglomeración de la población en las ciudades. Los grupos familiares extendidos desarrollaron la propiedad privada como consecuencia de la necesidad de colocar a sus muertos en la tierra que controlaban, para que su adoración como ancestros deificados pudiese ser oficiada por el anciano como un sumo sacerdote del grupo. Varios grupos familiares entonces se juntarían para formar un linaje más amplio, de nuevo bajo el dominio de un líder con prerrogativas sacerdotales. La ciudad era una transposición natural de esta estructura básica a escala mayor, con el rey como sumo sacerdote del sistema de linaje más amplio representado por la ciudadanía, y el territorio de la ciudad como la propiedad privada de la organización política. El Estado, en otras palabras, era un estrato superior de familias y linajes que continuó su existencia dentro de la nueva organización.

Un proceso de formación de este tipo podría explicar el surgimiento de las instituciones políticas en todos los Estados griegos e italianos a principios del primer milenio a.C. (y replica, con las debidas reservas, también para muchos otros Estados, como se indica a continuación). Aunque esto en sí mismo equivalía a una osada posición comparativa para los clasicistas de su tiempo, está claro que Fustel creyó que el modelo podría ser aplicado, al menos, a todas las culturas que compartieron lo que entonces se llamaba 'religión indoeuropea' (o indoaria) y posiblemente más allá.

En cartas y escritos inéditos, Fustel consideró a las ciudades indias e incluso fenicias, chinas y americanas nativas de manera explícita como potenciales para ser comparadas, aunque nunca lo expresó en forma impresa.

La cité antique se encuentra preciosamente escrita, y tuvo un considerable éxito dentro del público educado, muy diferente al de otros libros pioneros en los estudios sociales que surgieron en las mismas décadas y versaron sobre la cultura premoderna, tales como *La ley antigua* de Maine, *La sociedad primitiva* de Morgan, o, un poco más tarde, *La rama dorada* de Fraizer. Mientras Fustel gozaba de gran reconocimiento profesional —durante un tiempo fue el director de la prestigiosa *École Normale*, e incluso enseñó historia, de manera privada, a la emperatriz Eugenia—, en realidad su primer libro nunca formó parte del plan de estudios de historia antigua, ya que lo consideraba demasiado general y vago en su mirada, y también sucinto en el tratamiento de la literatura primaria y secundaria. Fustel no hizo ningún intento por determinar un marco cronológico así como tampoco detallar los aspectos específicos del proceso, un enfoque que estaba completamente en desacuerdo con la árida historiografía filológica que por entonces estaba siendo codificada bajo la escuela alemana encabezada por Theodor Mommsen (a quien Fustel detestaba abiertamente).

Fue solo en la segunda mitad del siglo XX que algunos clasicistas mejor instruidos, como Arnaldo Momigliano y Moses Finley, retomaron a Fustel en su búsqueda de una historia antigua más interpretativa, una más cercana a las ciencias sociales que a las humanidades. A pesar de que reconstruyeron correctamente el ambiente intelectual del cual había surgido la visión de Fustel, en general fracasaron en ver la relevancia contemporánea que tuvo. Mientras tanto, en París, la piedad filial académica había llevado a algunos *normaliens* a buscar inspiración en su obra, sobre todo a

Georges Glotz (1928), que explícitamente intentó reimplantar las ideas de Fustel en la historiografía sobre la antigua Grecia.

Al mismo tiempo que los historiadores de la antigüedad se replanteaban su disciplina, los antropólogos sociales estaban haciendo lo mismo; desarrollando modelos evolutivos para explicar el surgimiento de los Estados y las ciudades. Como todos los movimientos intelectuales revolucionarios, ansiosamente se remontaron más allá de la generación que les había precedido a buscar los primeros profetas de las nuevas ideas. Al hacer esto, se alegraron de reclutar a Morgan (quien conocía y citaba a Fustel), como uno de los primeros referentes de una sucesión gradual de los organismos sociales de creciente complejidad. Mientras que alguno, como Clyde Kluckhohn, reconoció la existencia de Fustel, su alcance de aplicación fue muy reducido (principalmente sobre la antigua Grecia y Roma) y su enfoque se ocupó muy poco de las condiciones materiales relacionadas con el surgimiento de la complejidad política. La insistencia de Fustel en la religión y en las visiones del mundo fue suficiente para relegarlo, en el mejor de los casos, a una nota al pie de página.

En agudo contraste con su recepción entre los historiadores y antropólogos, Fustel fue desde el comienzo aclamado por la nueva disciplina sociológica como uno de sus padres fundadores. Esto, sin duda, tuvo la ayuda de Emile Durkheim que era el estudiante estrella de Fustel en la *École Normale* —dedicó su tesis sobre Montesquieu a la memoria de Fustel—, pero también es probablemente un síntoma de una bifurcación intelectual que sucedió en aquel momento y cuyos efectos todavía perduran. Mientras que las reflexiones teóricas sobre la vida urbana en todos sus aspectos cognitivos se convirtieron en un elemento básico del pensamiento sociológico, los arqueólogos que estudian las ciudades (véase más adelante) tendieron a ignorar los sistemas de creencias o a considerarlos como correlatos epifenoménicos

de condiciones materiales. Solo de vez en cuando la fertilización cruzada se llevó a cabo, como en el caso de Max Weber (véase más adelante), que se formó originalmente como un historiador de la antigüedad, pero que defendió el nuevo campo de la sociología y también fue leído por economistas, antropólogos y otros científicos sociales. Weber sin duda conocía la obra de Fustel, hasta el punto de parafrasear extensas porciones de *La cité antique* en su *Wirtschaft und Gesellschaft* de 1922. Mientras explicaba los procesos urbanos en términos materialistas e institucionales, cosa que Fustel nunca hizo, es interesante notar que Weber tampoco ignoró las cuestiones ideológicas y su papel en la conformación de la experiencia urbana.

Otra disciplina que veneraba a Fustel como uno de sus antepasados fue la historia de las religiones. Esto no es sorprendente si se tiene en cuenta el papel fundamental que Fustel asignó a las creencias religiosas en la vida urbana. También está claro que el estudio de las religiones no monoteístas se convirtió en una de las pocas disciplinas cuyo enfoque comparativo incluyó al mundo clásico (que fue marginado en la arqueología antropológica). La religión romana fue y es estudiada en el contexto de otras religiones, y esto es exactamente lo que Fustel había estado defendiendo desde su tesis doctoral. De hecho, se ha sugerido que el compromiso de toda la vida de Georges Dumézil de explicar la religión romana en términos de creencias y cultura indoeuropea fue una extensión directa de la visión original de Fustel.

Ahora que, como se afirma en este volumen, ha llegado la hora de un enfoque comparativo de las ciudades premodernas, es importante juzgar el valor duradero que *La cité antique* puede tener. Lo que es llamativo en la lectura actual del libro es cómo se ubica a sí mismo en un peculiar espacio por encima de la historia, por así decirlo, pero por debajo de la ciencia política pura (o atemporalidad estructuralista).

En el estudio de Fustel no hay cronología ni eventos reales suficientes que pretendan ser algo parecido a una narrativa histórica, y, sin embargo, no es completamente atemporal o abstracto. La principal preocupación de Fustel es entender dónde se originó la idea misma de la ciudad y reconstruir por qué los que participaron en el proceso crearon ciudades en la forma que lo hicieron. La ciudad de Fustel está hecha de personas reales cuyas vidas fueron estructuradas por las tradiciones, pero que también tomaron decisiones que condujeron al cambio social.

Hay mucho en *La cité antique* que es un presagio de diversas ideas actuales. Su insistencia en la esfera ideológica, por ejemplo, ciertamente resuena en muchas teorías que se aplican a las ciudades en la actualidad. Nuevos descubrimientos sobre la importancia central de la religión en sitios antiguos e incluso preagrícolas (como Göbekli Tepe en Turquía y Poverty Point en Luisiana) proporcionan intrigantes apoyos a las tesis de Fustel sobre la importancia de la religión en la temprana vida sedentaria.

Además, el énfasis de Fustel en la religión como una manera de dar forma a las relaciones entre el mundo natural y el mundo social ayuda a enmarcar el surgimiento de la complejidad sociopolítica en términos del horizonte cognitivo real de los actores involucrados. Fustel también insiste en que los *anciennes* no tienen nada que ver con los *modernes* y que cualquier analogía con nuestro tiempo solo puede ser engañosa. Esta perspectiva hace que sea imposible pensar teleológicamente las instituciones políticas.

Se podría decir que Fustel sentó las bases para el concepto de *mentalité* que más tarde estaría en el centro del pensamiento histórico y social de la escuela braudeliana de *Annales* (irónicamente desarrollada en la *École des Hautes Études*, la archirrival de su institución). Obliga a sus lectores a imaginar lo que implicaría que se viesan limitados por las creencias y normas de

comportamiento que son muy diferentes a las nuestras pero que no obstante llevan a la existencia de la ciudad. Su más notable percepción es que esto se logra mediante la adopción de un elemento cultural existente, la familia, y la remodelación en una escala diferente para crear algo que es nuevo, pero todavía se siente familiar y comprensible para aquellos que se convierten en una parte de ella por primera vez. Además, ve a la familia como el único *vrai corps* de las sociedades antiguas, rechazando cualquier influencia del individualismo moderno (en su opinión, un producto del cristianismo).

La obra maestra de Fustel es, al igual que varios otros grandes ensayos de esa gloriosa segunda mitad del siglo XIX, una lectura sugerente y fascinante. Sin duda contiene algunas inexactitudes en relación a muchos detalles —por ejemplo, existe una amplia evidencia en contra de la idea de que los primeros romanos fueron enterrados en la tierra privada de su familia— pero esto no resta valor al fascinante paisaje cultural que retrata. *La cité antique* no solo moldeó el pensamiento moderno acerca de las ciudades, sino que resuena de manera relevante en muchos estudios modernos sobre las primeras ciudades.

Una historia de la investigación de las primeras ciudades y la historia comparada, segunda parte

Varias líneas del pensamiento europeo decimonónico cambiaron la forma en que la gente pensaba acerca de las ciudades del mundo moderno y antiguo. La primera fue en el nuevo campo de la geografía económica, que consideró la relación formal espacial de la ciudad (y ciudades) con la campiña. Como veremos más adelante, esto condujo, de manera indirecta, a una revolución en la investigación arqueológica. En un trabajo de 1826, Johann H. von Thünen postula que los

anillos de uso de la tierra (el primer anillo es la producción de frutas y verduras, luego los anillos de la madera y cultivo de cereales y, por último, la ganadería) rodeaban la ciudad. Este análisis dependía de un paisaje idealizado sin barreras naturales y sin caminos ni carreteras y otros medios de transporte, y del comportamiento racional de los agricultores que buscaban formas rentables para la comercialización de bienes y la minimización de los gastos. Von Thünen era él mismo un propietario, y su trabajo estaba destinado a implementarse en la práctica. Alfred Weber estudió de manera similar la ubicación de las plantas de procesamiento industrial en relación con los sitios de las materias primas y los mercados con el fin de reducir al mínimo los costes para los industriales. Estos y otros estudios llevaron a la posterior formulación de la “teoría de los lugares centrales” esbozada en 1933 por Walter Christaller y por August de Lösch en 1940. La traducción en 1966 del libro de Christaller por los geógrafos ingleses influyó en los arqueólogos estadounidenses a finales de los sesenta y principios de los setenta (que se examinan a continuación).

La segunda corriente de ideas sobre las ciudades que ha impactado en cómo los arqueólogos e historiadores de la antigüedad han orientado sus estudios acerca de las primeras ciudades es aquella de la filosofía y la sociología preocupada con la naturaleza de las ciudades como espacios para nuevos tipos de comportamiento. Esta se ejemplifica en la distinción tipológica que plantea en 1887 Ferdinand Tönnies entre “*Gemeinschaft*” (comunidad) y “*Gesellschaft*” (sociedad), señalada anteriormente. Al considerar la diferencia evolutiva entre los dos tipos se refirió específicamente a las diferencias entre el comercio realizado entre zonas urbanas y zonas rurales, y se basó en el análisis de Karl Marx y Friedrich Engels sobre la sociedad de clases en las ciudades. Esta preocupación por la vida en las ciudades y sus zonas asociadas del entorno

lo diferenció de la tipología de Maine acerca del contrato y el status, e influyó en las distinciones de Durkheim entre solidaridades orgánicas y mecánicas.

El propio Marx —aunque escribió sobre la división del trabajo en las ciudades, las diferencias de clase en éstas y los modos de producción e industrialización que claramente tenían bases urbanas, por así decirlo— no teorizó específicamente acerca de la ciudad. Las ciudades antiguas estuvieron basadas en la esclavitud y la propiedad de la tierra agrícola. Las ciudades feudales y el comercio europeo medieval hicieron hincapié en la división entre las ciudades y las áreas aldeanas y la distinción entre los modos de producción. En los tiempos modernos, sin embargo, tanto las ciudades como la campiña se caracterizaron por el modo de producción capitalista, y la ciudad como tal fue de menor interés. Engels excorió la naturaleza de las metrópolis capitalistas, pero esta es la naturaleza de la economía y no el urbanismo *per se*.

En 1902 Georg Simmel escribió específicamente sobre la naturaleza de la “vida mental” en las ciudades. Desde su puesto de observación en Berlín, Simmel divisó la aglomeración de personas en las ciudades, el ruido y el olor de las mismas, y cómo los individuos se encontraban entre sí como consumidores y productores, esencialmente extraños, no como personas que compartiesen intereses comunes.

Simmel no solo influyó a Walter Benjamin, quien estudió con él, sino también a Robert Park y por lo tanto a la escuela de sociología urbana de la Universidad de Chicago, a la que me referiré ahora brevemente debido al claro vínculo entre los habitantes de esta ciudad y la escuela de la geografía económica de los estudios urbanos fundada por von Thünen y Alfred Weber.

La Escuela de Sociología Urbana de Chicago influyó fuertemente en los académicos de la universidad de los departamentos de Antropología, tales como Robert Redfield

y Milton Singer quienes postularon una dicotomía folk-urbana, y Robert Adams en Antropología y el Instituto Oriental. Los estudiantes de Adams (especialmente Henry Wright) y los alumnos de estos influyeron grandemente los estudios urbanos en la arqueología. Paul Wheatley, quien se mudó de Londres a Chicago, fue una adición posterior a la tradición de la escuela de estudios urbanos de Chicago, y, como veremos, un heredero importante de la tradición de Fustel.

En la fascinante bibliografía de la colección de artículos sobre la ciudad (Park y Burgess, 1984 [1925]), Robert Park refiere a Simmel por haber contribuido con “el artículo más importante sobre la ciudad desde el punto de vista sociológico”. Los miembros del Departamento de Sociología de la universidad participaron en una serie de estudios sobre la propia ciudad de Chicago. Ernest Burgess, reanudando los estudios de los geógrafos alemanes, discutió el tema de los anillos concéntricos de la vida urbana con negocios en el centro y varias áreas residenciales que irradian hacia afuera. Varios grupos de personas residían con gente de su propia condición económica u origen étnico y el proceso dependía de un flujo continuo de migrantes en la ciudad.

Louis Wirth (1938) escribió posiblemente el artículo culmine de la escuela de Chicago, en el que definió a la ciudad como “como un asentamiento relativamente grande, denso y permanente de individuos socialmente heterogéneos”. En sus análisis de la anomia de los individuos y las desigualdades de la vida en la ciudad, la competencia por los escasos recursos entre los diversos grupos sociales, la diversidad de las relaciones étnicas y la ruptura de los grupos étnicos (entre muchas otras cuestiones), Wirth intentó producir “una teoría del urbanismo” y del “urbanismo como una forma de organización social”.

Para Wirth, el largo ensayo de Max Weber “La ciudad” sirvió de inspiración. Es bien sabido que la concepción de

Weber sobre la sociedad desafía los principios marxistas de la infraestructura económica y el análisis de las clases de la sociedad. Para Weber, las ciudades comprendían numerosas constelaciones de relaciones políticas, económicas y sociales. Estos grupos diversos —no solo formados por clases económicamente determinadas y estratificadas, sino por la etnicidad, raza, ocupación y religión— interactuaron, negociaron y lucharon por el dominio. Para Weber, las ciudades eran lugares geométricos de la lucha política y el conflicto social. A través de sus estudios sobre la antigua China, India, Israel, Grecia, y Roma, Weber les asigna valor a las constelaciones específicas de autoridad y conflicto y a la construcción de coalición que surgió en diferentes regiones. Aunque algunas de las comparaciones que Weber realiza a mayor escala, de ciudades antiguas como ciudades de consumo y de ciudades medievales y modernas como ciudades de productores, han sido superadas por la investigación histórica y arqueológica su enfoque acerca de la identificación de los diferentes modos de control institucional sobre los diferentes recursos, incluyendo la producción y distribución de la información, posee dimensiones importantes en los estudios de ciudades de este volumen y en la naturaleza del cambio sociopolítico en las ciudades antiguas.

Los inicios de la investigación arqueológica sobre la naturaleza de las ciudades antiguas

Aunque las excavaciones de las ciudades antiguas tienen una historia relativamente larga, por lo menos desde mediados del siglo XIX con los trabajos en las capitales neosirias (y por supuesto las exploraciones en las ciudades clásicas), el primer estudio significativo del desarrollo y naturaleza de las primeras ciudades realizado por un arqueólogo es el

reconocido trabajo del australiano V. Gordon Childe (1950), que apareció en una revista no arqueológica, pero que saltó a la fama en esta área.⁵ El trabajo de Childe contó con nuevos datos arqueológicos significativos de las ciudades del sur de Asia y mayas, y el trabajo en sitios de la Mesopotamia, especialmente en Uruk. Aunque señala vagamente ciudades egipcias, en realidad no cita ninguna de ellas.⁶ Childe argumentó de manera enérgica y convincente que se podía comparar y contrastar las primeras ciudades; tal comparación reveló que las primeras ciudades representaron “nuevos cambios económicos en la evolución de la sociedad”.

Childe denominó a la generalizada tendencia evolutiva como “revolución urbana”, lo cual pretendía decir que el mundo de las ciudades era radicalmente diferente a la precedente vida en aldeas sin ciudades. Las ciudades fueron mucho más grandes que las aldeas de mayor tamaño, y no existió una división heterogénea del trabajo como pudo haber existido en cualquier momento anterior. Childe no se refiere específicamente al ritmo de la evolución de las ciudades como un hecho revolucionario, pero las investigaciones recientes dan crédito a la rápida evolución de éstas a partir de una época de la vida aldeana modesta.

Childe, como es bien sabido, planteó los “diez criterios relativamente abstractos, deducibles de los datos arqueológicos” que “sirven para distinguir las primeras ciudades incluso de cualquier aldea más antigua o contemporánea”. Estos “criterios” o rasgos, como se los suele describir, se pueden organizar en grupos. La *población* de las ciudades fue muy grande, y los barrios de las ciudades no estaban simplemente compuestos por grupos de parentesco sino que también estaban formados sobre bases económicas o políticas.

5 Ver Smith (2009), con extensa bibliografía.

6 Gran parte de los egiptólogos de la época de Childe sostuvieron la inexistencia de ciudades en Egipto.

La *economía* de las ciudades dependió de los excedentes agrícolas para que algunos residentes de las mismas no estuviesen ocupados en actividades de subsistencia y fuesen mantenidos por los agricultores. El comercio exterior de objetos de lujo y “materiales vitales” tuvo un orden diferente al de las aldeas. La *nueva división del trabajo* fue la característica más importante de las primeras ciudades. La naturaleza de la división del trabajo podía diferir entre las primeras ciudades, pero la gran división entre el pequeño número de gobernantes y todos los demás se mantuvo en todas las culturas. En las ciudades, la *política* fue transformada por nuevos líderes, reyes, que instituyeron impuestos, administraron la economía y la estructura social a través de la escritura, las matemáticas y el calendario, y erigieron grandes edificios. Los reyes fueron parte de la clase dominante, que incluyó sacerdotes y “líderes civiles y militares”. De esta manera, parece razonable inferir que los templos formaron parte de la estructura política. Finalmente, en las primeras ciudades se inventaron nuevas *formas culturales*. Éstas incluyeron el arte, es decir, la escultura y la pintura, y la confección de sellos.⁷ Además, una nueva ideología fue creada para legitimar el control por parte de la nueva clase dominante de las ciudades.

La importancia de Childe fue reconocida por Robert Adams, de la Universidad de Chicago, pionero en el estudio arqueológico de la evolución de las ciudades. De hecho, fueron las citas de Adams sobre el artículo de Childe las que despertaron la atención de los arqueólogos. Influenciado por la tradición de los sociólogos urbanos y antropólogos sociales de su universidad, Adams realizó proyectos de sondeos de la superficie,⁸ y utilizó la fotografía aérea que le permitió

7 Al parecer Childe quedó muy impresionado por el trabajo en los sellos cilíndricos de Mesopotamia que aparecieron en los primeros niveles de Uruk y otras ciudades de Mesopotamia.

8 A Gordon Willey (1953) se le atribuye con razón la invención del sondeo de patrones de asentamiento regional en su trabajo sobre el Perú, que delinea la distribución espacial de las actividades culturales a través de un paisaje

rastrear los sistemas de asentamientos y canales, y la forma en que cambiaron con el tiempo, lo que le ayudó a especificar la relación entre las ciudades y la campiña, entre otras ciudades y el desarrollo de tales relaciones. En su libro *Evolution of urban society* (1966) Adams demostró la eficacia de la comparación controlada (entre las ciudades mesopotámicas y las mesoamericanas). La *magnum opus* de Adams, junto a Hans Nissen, *Heartland of Cities* (1981), demostró cómo los arqueólogos podían contribuir con ideas originales al estudio del desarrollo de las ciudades y los ha inspirado desde entonces.

La “teoría de los lugares centrales” de Walter Christaller influyó a los arqueólogos después de que su trabajo original de 1933 fuese traducido al inglés en 1966 y un grupo de geógrafos de la Universidad de Cambridge produjese un volumen de estudios sobre el problema en 1967 (Chorley y Haggett 1967).⁹ Christaller, un geógrafo alemán, construyó un paisaje idealizado de un sistema de ciudades en las que los consumidores podrían visitar los pueblos más cercanos a ellos para obtener el suministro de bienes y servicios básicos necesarios, y en el que las ciudades cada vez más grandes podrían ofrecer esas “funciones” y otras adicionales menos comunes. El sistema de ciudades en condiciones ideales (es decir, sin barreras para el transporte y una población distribuida uniformemente) sería de forma hexagonal, y múltiples sistemas hexagonales poblarían todo el paisaje.

Los arqueólogos, que utilizan métodos de sondeos de reconocimiento, podrían clasificar los sitios de acuerdo a sus áreas (como lo había hecho Adams), construir histogramas del tamaño de los mismos y así detectar las jerarquías de las aldeas, pueblos y ciudades de una región. Una jerarquía de cuatro niveles sobre el tamaño de un sitio (tres niveles

9 Menos influyente, aunque citada por algunos arqueólogos, fue la obra de August Lösch traducida al inglés en 1954.

de toma de decisiones, lo cual no incluye el nivel más bajo), en el que el flujo de bienes y servicios era controlado por el alcalde de la ciudad, era —en el influyente estudio de Henry Wright y Gregory Johnson de 1975— un Estado. Por lo tanto, los arqueólogos, basándose en las jerarquías de tamaño del sitio, trataron de identificar los primeros Estados en el registro arqueológico. Además, utilizando distribuciones de tamaño de rango, arqueólogos como Gregory Johnson (1977) pudieron representar gráficamente la naturaleza de un sistema de asentamiento económicamente “maduro”, dominado por la ciudad de primer rango en el sistema, o como un sistema no regulado.

En suma, hacia la década de 1980 los arqueólogos emplearon nuevos conocimientos sobre las ciudades en diferentes regiones y nuevas herramientas para comprender los patrones de asentamiento de las ciudades (debatidos por los geógrafos) para rastrear de manera sofisticada su desarrollo y los patrones de asentamiento urbano. Sin embargo, tendieron a ignorar el desafío propuesto por Finley, con el que empecé este capítulo: ¿Cómo pueden los arqueólogos “atrapar la sensación” de una ciudad (es decir, cómo se vivía en las ciudades) a partir de todos estos datos formales y cuantitativos? ¿Cómo se podrían entender las ciudades como miembros de Estados? ¿Cómo se diferenciaban las primeras ciudades entre sí, y si es así, por qué es este el caso?

Comparar ciudades antiguas: ¿por qué y cómo?

En las últimas décadas se ha llevado a cabo en todo el mundo una enorme cantidad de trabajo de campo arqueológico en y alrededor de las ciudades antiguas. Por un lado, ahora sabemos mucho acerca de las primeras ciudades en China, que fueron las más grandes de todas las ciudades antiguas

(en torno al 1200 a.C. el sitio de Anyang tuvo una extensión de más de 30 km², con quizás 200.000 habitantes),¹⁰ y las nuevas investigaciones indican que las primeras ciudades pudieron ser incluso más antiguas, remontándose a fines del III milenio a.C. En regiones donde las ciudades han sido conocidas por más tiempo se realizaron nuevos proyectos y evaluaciones reflexivas y síntesis de investigación. Sería imposible enumerar aquí todos estos estudios fructíferos.

Por otro lado, han habido pocos estudios comparativos sobre las primeras ciudades. Uno de los temas en la investigación comparativa, sin embargo, ha sido el de las nuevas perspectivas sobre un concepto venerable: el de ciudades-Estado. Deborah Nichols y Thomas Charlton publicaron en 1997 *The archaeology of city-states: cross-cultural approaches*. Los autores, que escribieron sobre Mesopotamia, Egipto, Asia del sur, China, mayas, México y la región Andina, exploraron cómo los primeros Estados fueron de hecho más bien pequeños, micro-Estados o ciudades-Estado.

Éstos autores señalaron que una ciudad-Estado no solo consistió en una ciudad, sino también en una cantidad considerable de tierra de campiña con recursos y personas que estuvieron vinculadas a la organización social y política de las ciudades. Muchas de estas ciudades-Estado fueron “entidades políticas inter pares”, en el sentido de que formaban parte de una configuración cultural más amplia, luchaban entre sí y ocasionalmente alguna de esas ciudades lograba la hegemonía sobre muchas otras. Sin embargo, tal control hegemónico tendió a ser efímero, y “se colapsó” en las ciudades-Estado autónomas que precedieron al Estado territorial más amplio. Por supuesto, el uso del término “ciudad-Estado” se reflejaba (para los clasicistas) en el antiguo concepto griego de la *polis*

10 A mediados del primer milenio a.C. Babilonia tuvo una población y extensión similar, y la Roma imperial fue incluso más grande.

y en las ciudades-Estado del renacimiento en Italia (para los historiadores de la Europa medieval). Esto ya había sido explorado en *The city-state in five cultures* (Griffeth y Thomas, 1981). En el 2000, Mogens Herman Hansen publicó *A comparative study of thirty city-state cultures: an investigation conducted by the Copenhagen Polis Center*, y en el 2002 *A comparative study of six city-state cultures*. Aunque existen algunos estudiosos que son reacios a comparar cualquier cosa con la *polis* griega, arqueólogos como Henry Wright (2005) se dedican ahora al concepto de la evolución “policéntrica” de las primeras ciudades y Estados, es decir, *mutatis mutandis*, de las “culturas de las ciudades-Estados” (en la terminología de Hansen).

Los arqueólogos modernos han dejado atrás la época en que las preguntas dominantes sobre las ciudades tenían que ver con la extracción del excedente del campo y el control incuestionable de los reyes y líderes políticos en las ciudades. Hoy en día uno lee acerca de los concejos, asambleas, oligarquías, facciones y las elites de nivel medio. Una dirección importante en la nueva investigación arqueológica es aquella de reconsiderar el papel de la religión como un principio organizador en las primeras ciudades y, de hecho, en sitios que preceden a las ciudades. En este volumen leeremos casos acerca de la centralidad que tuvieron los rituales en las ciudades, un argumento formulado enfáticamente por Paul Wheatley en 1971. La obra de Fustel, como ahora puede verse, no es una simple nota al pie de página en la historia de la investigación de las primeras ciudades, sino una guía para la investigación.

Ahora podemos hacer frente a los desafíos de Finley acerca de los modos de vida en las ciudades antiguas y explorar las preguntas de Weber (y Fustel) acerca de la constitución de las ciudades: ¿Cuántos parientes y qué tipos de grupos étnicos se recombinan en las ciudades? ¿Cuál es la relación entre la ciudad y el campo rural? ¿Cómo existe la lucha

económica y política en las ciudades? ¿Cómo se resuelve esa lucha (o no) mediante las nuevas formaciones ideológicas y los nuevos reclamos por la legitimidad de los soberanos? ¿Cómo se crean y se desafían las ideologías?

Los volúmenes más recientes dedicados al estudio de las primeras ciudades no son visiblemente comparativos (Smith, 2003; Storey, 2006; Marcus y Sabloff, 2008).¹¹ No solo carecen de estudios comparativos formales, sino que hacen poco uso de los estudios urbanos modernos por parte de aquellos que no son arqueólogos. No es necesario sostener que el urbanismo es una categoría que trasciende el tiempo y el espacio con el fin de reconocer que los estudios urbanos modernos ofrecen ideas y nuevos interrogantes sobre la antigua vida urbana. Las diferencias entre las ciudades modernas y antiguas —en términos de industrialización, globalización, medios de transporte y comunicación y tipos de gobierno, por nombrar solo unos pocos— son claras. Aún así, existen similitudes en aspectos tales como el número de personas y la heterogeneidad de los grupos sociales que viven en las ciudades y la dependencia de las ciudades en las zonas de campiña.

La estructura del volumen sobre ciudades antiguas

El propósito del nuevo volumen que publicamos en 2015 (Yoffee, 2015) es delinear algunos rasgos distintivos de las ciudades antiguas y luego comparar estas características. El libro está dividido en seis secciones (aparte de la introducción y la conclusión) y cada una consta de tres o cuatro capítulos.

11 Ver mi crítica (Yoffee, 2009). Michael Smith ofrece una perspectiva comparativa sobre las ciudades antiguas en una serie de ensayos que enumero en las "lecturas complementarias" de mi obra del año 2015.

En la presentación de nuevas investigaciones y debates breves de por qué existe la evidencia, quién la produjo y con qué propósito, cada autor discute la vida urbana en una o más ciudades antiguas en una región, y cómo interactuaron esas ciudades. Los autores de la sección coescriben luego un capítulo acerca de cómo las características de las ciudades se pueden comparar y por qué hay diferencias entre ellas. Ese capítulo de síntesis en cada sección es un experimento de comparación controlada. Es decir, mientras que las comparaciones de cada uno de los rasgos distintivos de las primeras ciudades no pueden limitarse artificialmente a los estudios de casos presentados (y ocasionalmente se mencionan referencias fuera de los estudios de casos), estas comparaciones restringidas son el comienzo de una investigación comparativa a mayor escala.

La primera sección concierne a los estudios de las “Primeras ciudades como centros de desarrollo”, e incluye el estudio de las ciudades egipcias, mayas y del sureste asiático. Los capítulos muestran que el paisaje de las ciudades contribuyó en los rituales a gran escala y en las celebraciones de los dioses. También hubo ceremonias de gobierno, con líderes que representaban sus conexiones esenciales y especiales con los dioses. En algunas ciudades se llevaban a cabo procesiones que convergían en plazas donde se realizaban ceremonias, y algunas otras, como pensaba Wheatley, estaban planeadas como cosmogramas, es decir, representaciones terrestres del cosmos. Los capítulos reflexionan acerca de quién actuaba en las ceremonias, cuál era la naturaleza de la audiencia y cómo el paisaje urbano en sí es un espacio de actuación.

La segunda sección analiza las “Primeras ciudades y tecnologías de la información”. Los capítulos de esta sección consideran la invención y el uso de la escritura en las primeras ciudades de Mesopotamia, particularmente en la ciudad de Uruk hacia finales del cuarto milenio a.C., en China

hacia el final del II milenio a.C., y en las ciudades mayas en el primer milenio d.C. (con precursores en períodos anteriores). Un capítulo se centra en el uso de los quipus (o *kipus*), un sofisticado sistema de cuerdas anudadas que codificaban la información en el imperio Inca durante los siglos XIV y XV d.C. El enfoque de estos capítulos está en cómo los líderes llevaban el registro de los bienes, servicios y personas de las primeras ciudades. Los medios de comunicación escritos incluían tablillas de arcilla, huesos oraculares y estelas de piedra, y vasijas. ¿Quién era el responsable del mantenimiento de los registros? ¿Cómo se hizo el Estado “legible” —como James Scott ha dicho— para que las ciudades y Estados pudiesen ser administrados? ¿Qué tipo de información no fue codificada en los sistemas de escritura o cuerdas anudadas?

La tercera sección se titula “Los procesos urbanos y los paisajes urbanos”. Como se señaló anteriormente, cuando las ciudades se desarrollaron se convirtieron en el rasgo distintivo principal, definitivamente en el sentido visual, de sus campiñas, que fueron reestructuradas como zonas de influencia de estas. Los capítulos de esta sección sobre la ciudad andina de Tiwanaku de fines del primer milenio d.C., las ciudades mesopotámicas de finales del IV milenio a mediados del II a.C. y la metrópolis mexicana de Teotihuacán de los primeros siglos de la era actual, discuten el proceso de “ruralización” (la reestructuración del campo como un *hinterland* urbano) y la estructuración de la ciudad-paisaje en sí. El último análisis presta especial atención a la construcción de los barrios y su relación con los distritos administrativos y ceremoniales. También se esboza la rutinización de la vida cotidiana en los paisajes urbanos, discutida por el arqueólogo Adam T. Smith y por geógrafos urbanos y críticos como Jane Jacobs y Edward Soja.

En la cuarta sección, “Primeras ciudades y distribución del poder”, los capítulos tratan acerca de las ciudades en la

tradición Harappa (*circa* 2700-1900 a.C.) y sus sucesores en el sur de Asia, las ciudades griegas en el primer milenio a.C., y Jenne-Jeno y otras ciudades tempranas de África (excluyendo Egipto) principalmente en el primer milenio d.C. Existe una suerte de argumento “orientalista” (señalado por Ian Morris y Alex Knodell) de que las ciudades y los Estados antes de los griegos fueron monarquías totalitarias, con palacios dueños de toda la tierra y con el control de todos los procesos económicos y políticos. Los arqueólogos y los historiadores antiguos han reconsiderado este punto de vista. En estos capítulos se analizan otras formas de poder y soberanía en las primeras ciudades.

En la quinta sección, “Las primeras ciudades como creaciones”, los capítulos consideran el auge y caída de Cahokia, *circa* 1000-1300 d.C., la gran ciudad prehistórica en el Mississippi, Jerusalén, que fue creada en numerosas ocasiones, entre ellas la de la Ciudad de David en torno al 1000 a.C. y Bagdad, creada como la capital abasí en el siglo VIII d.C. Los destinos de estas ciudades están relacionados con las circunstancias de su creación.

La sección seis concierne a “Las primeras ciudades imperiales”, Roma en los primeros siglos d.C., las capitales de la Asiria imperial a comienzos y mediados del primer milenio a.C. y Tenochtitlán, la capital azteca, durante el siglo XIV y principios del XVI d.C. Estas ciudades fueron centros de establecimiento militar, religión estatal, construcciones masivas, así como dependencia de un vasto imperio de recursos y mano de obra. Las ciudades atrajeron población, tanto de manera voluntaria como forzosa, y las nuevas poblaciones condujeron a nuevos problemas en éstas. El hacinamiento de personas ocasionó enfermedades, violencia, esclavitud, y escalas y tipos de sometimientos sin precedentes.

Estos capítulos ofrecen nueva información sobre la sociedad, economía y política en las primeras ciudades. No son

exámenes exhaustivos de las ciudades que discuten, por lo que se provee literatura adicional en “lecturas complementarias” (y que pueden llevar al lector a cantidades formidables de referencias). El objetivo de este libro es el de introducir a los lectores en la historia del mundo de las primeras ciudades, examinar las interacciones de estas en sus regiones y más allá para explorar las similitudes en la antigua vida urbana, a la vez que delinear las diferencias entre ciudades y proveer y abogar por nuevos tipos de estudios comparativos.

No se le habrá de escapar a los lectores que las comparaciones entre Roma y Tenochtitlán, Jerusalén y Cahokia y Atenas y Jenne-Jeno no son comunes en el estudio de las ciudades tempranas. Las discusiones en los capítulos sobre la nueva investigación y los métodos y resultados de nuestros métodos comparativos son examinados en la conclusión de ese volumen. Los arqueólogos e historiadores de la antigüedad están seguros de que se generarán nuevos datos constantemente y de que se construirán nuevos modelos para dar cuenta de ellos. En ese volumen se vuelven a evaluar datos antiguos en perspectiva comparada y se proporciona espacio para nuevas ideas que pueden y darán lugar a enmiendas, correcciones y perspectivas completamente nuevas del pasado viviente.

Bibliografía

- Adams, R. M. (1966). *The evolution of urban society*. Chicago, University of Chicago.
- . (1981). *Heartland of cities*. Chicago, University of Chicago.
- Bridge, G. y Watson, S. (eds) (2000). *A companion to the city*. Oxford, Oxford University.
- Childe, V. G. (1950). The urban revolution. En *Town Planning Review* núm. 20/1, pp. 3-17.
- Chorley, R. y Haggett, P. (eds.) (1967). *Models in geography*. Londres, Methuen.

- Christaller, W. (1966 [1933]). *Central places in southern Germany*. Nueva Jersey, Englewood Cliffs.
- Clark, P. (2013). *Cities in world history*. Oxford, Oxford University.
- de Coulanges, F. (1864 [1862]). *La cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. París.
- Finley, M. I. (1977). The ancient city' from Fustel de Coulanges to Max Weber and beyond. En *Comparative Studies in Society and History* núm. 19, pp. 305-327.
- . (1987-1989). The city. En *Opus* núm. 6-8, pp. 305-315.
- Gladwin, T. (2008). Doomsday alert: megachallenges confronting urban modernity. En *Journal of the International Institute, University of Michigan* núm. 16(1), pp. 14-16.
- Glaeser, E. (2011). *Triumph of the city: how our greatest invention makes us richer, smarter, greener, healthier, and happier*. Nueva York, Penguin Random House.
- Glötz, G. (1928). *La cité grecque, evolution de l'humanité collective*. París.
- Griffeth, R. y Thomas, C. G. (eds.) (1981). *The city-State in five cultures*. Santa Barbara, ABC-Clio.
- Hansen, M. H. (2000). *A comparative study of thirty city-State cultures: an investigation conducted by the Copenhagen Polis Center*. Copenhage.
- . (2002). *A comparative study of six city-State cultures*. Copenhage.
- Hartog, F. (1988). *Le XIX siècle et l'histoire: le cas de Fustel de Coulanges*. París.
- Hutchison, R. (2010). *The encyclopedia of urban studies*. Thousand Oaks, SAGE.
- Jacobs, J. (1969). *The economy of cities*. Nueva York, Random House.
- Johnson, G. (1977). Aspects of regional analysis in archaeology. En *Annual Review of Anthropology* núm. 6, pp. 479-508.
- Kurlansky, M. (2007). *The big oyster: history on the half shell*. Nueva York, Random House.
- Marcus, J. y Sabloff, J. (eds.) (2008). *The ancient city: new perspectives on ancient urbanism*. Santa Fe, School for Advanced Research.
- Mazower, M. (2004). *Salonika, city of ghosts*. Nueva York, Harper Collins.
- Nichols, D. y Thomas, C. (eds.) (1997). *The archaeology of city-States: cross-cultural approaches*. Washington, Smithsonian.

- Nietzsche, F. (2004). *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift. Zweite Abhandlung: "Schuld," "Schlechtes Gewissen," und Verwandtes*. Berlin.
- Park, R. y Burgess, E. W. (eds.) (1984 [1925]). *The city: suggestions for the investigation of human behavior in the urban environment*. Chicago, University of Chicago.
- Smith, M. (ed.) (2003). *The social construction of cities*. Washington, Smithsonian.
- . (2009). V. Gordon Childe and the urban revolution: a historical perspective on a revolution in urban studies. En *Town Planning Review* núm. 80/1, pp. 3-29.
- Soja, E. (2000). *Postmetropolis*. Oxford, Blackwell.
- Storey, G. (ed.) (2006). *Urbanism in the preindustrial world: cross-cultural approaches*. Tuscaloosa, University of Alabama.
- Weber, M. (1958 [1922]). *The city*. Nueva York, The Free Press.
- Wheatley, P. (1971). *Pivot of the four quarters*. Edinburgh, Edinburgh University.
- Willey, G. R. (1953). *Prehistoric settlement patterns in the Virú Valley, Peru*. Bureau of American Ethnology Bulletin núm. 155. Washington.
- Wills, G. (2001). *Venice: Lion city*. New York, Simon and Schuster.
- Wirth, L. (1938). Urbanism as a way of life. En *American Journal of Sociology* núm. 44, pp. 1-24.
- Wright, H. (2005). The polycentricity of the archaic civilizations. En Scarborough, (ed.), *A catalyst for ideas: anthropological archaeology and the legacy of Douglas W. Schwartz*, pp. 149-168. Santa Fe, School for Advanced Research.
- Wright, H. y Johnson, G. (1975). Population, exchange, and early state formation in southwestern Iran. En *American Anthropologist* núm. 77, pp. 267-289.
- Yoffee, N. (2005). *Myths of the archaic state: evolution of the earliest cities, states, and civilizations*. Cambridge, Cambridge University.
- . (2009). Making ancient cities plausible. En *Reviews in Anthropology* núm. 38/4, pp. 264-289.
- . (2015). *Early cities in comparative history*. En Wiesner-Hanks, M. (ed.), *Cambridge World History (Vol. 3)*. Cambridge, Cambridge University.

Parte IV

Historia y Arqueología Contemporáneas

Capítulo 3

Vere Gordon Childe y la Arqueología Social Latinoamericana*

Marcelo Vitores

Resumen

Este escrito trata sobre la vinculación entre la obra de Vere Gordon Childe y los planteos de la Arqueología Social Latinoamericana que tomó explícitamente al primero como referente y estímulo inicial de una arqueología marxista que ligara el pasado y el presente. Se revisan algunas continuidades, diferencias y convergencias entre este arqueólogo y esa corriente teórica para ilustrarnos sobre el modo en que se incorporó su legado. Sobre esta base se plantea el actual potencial de sus ideas para diferentes posiciones teóricas.

* Este texto se elaboró inicialmente para un seminario doctoral sobre V. G. Childe, dictado en el año 2010 por Ianir Milevski y Bernardo Gandulla, quienes dieron libertad para desarrollar el tema. Mi agradecimiento a Ianir Milevski por invitarme a participar del libro, y a Luis Abel Orquera por sus útiles comentarios de lectura. La posibilidad de concretar el artículo se apoyó en una beca doctoral de CONICET (Argentina) desarrollada en el marco de los proyectos UBACyT F066 (Universidad de Buenos Aires), PIP 1605 (CONICET) y PICT 2011-0776 (Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica).

Introducción

La figura del australiano Vere Gordon Childe es sin duda una de las más prominentes en la historia de la arqueología del siglo XX, lo que ha sido reconocido tempranamente (Daniel, 1958; 1981: p. 284; Ravetz, 1959). Una cuestión diferente la constituyen qué aspectos de su obra y su persona se rescatan o valorizan, y qué vigencia se le reconoce a éstos. La denominada Arqueología Social Latinoamericana se encuentra entre las filas de quienes hicieron tal reconocimiento y se apoyaron en su legado, por lo que nos interesará aquí revisar cómo fue esa relación.

Es de destacar que Childe no se ocupó del continente americano más allá la inclusión de algún ejemplo arqueológico aislado (Childe, 1950) o del empleo ocasional de referencias etnográficas (por ejemplo Childe, 1946; 1978: pp. 60, 119). ¿De qué modo, pues, su trabajo se tornó relevante para los americanistas? Lo hizo, en parte, a través de sus conceptos de aplicación más general: las revoluciones neolítica y urbana (Flannery, 1994; Smith, 2009; Trigger, 1980: pp. 173-176). Siendo una redefinición de esquemas clasificatorios y evolutivos previos, estas categorías enfatizaban la importancia del proceso de cambio y su explicación. Su reconocimiento como problemas arqueológicos válidos trascendió ampliamente a su autor y a la especificidad de sus modelos, permitiendo discutir variadas perspectivas y reformulaciones en diferentes áreas de aplicación (cfr. Manzanilla, 1988; Wailes, 1996), o incluso transponiendo el concepto a otras instancias históricas o evolutivas (por ejemplo Flannery, 1994).

Sin dudas, este énfasis en la explicación y en el análisis económico y social de las culturas o grupos humanos caracterizó a Childe como uno de los primeros arqueólogos “modernos”. Su producción fue muy amplia en miras y verdaderamente estimulante, tanto como para dar lugar a que

se lo reconozca como un antecedente de diferentes perspectivas, incluso encontradas (Fuentes y Tureuna, 2009: p. 47; Jiménez Villalba, 1995; Trigger, 1994). Así, calificándolo en el rol de empirista, difusionista o histórico-cultural, han destacado su importancia como sintetizador de la prehistoria europea y del Cercano Oriente (Daniel, 1981: p. 286). O, enfatizando su interés por la evolución social, los procesos de cambio y alguna atención —transitoria— al establecimiento de leyes de conducta humana, se lo consideró un antecesor de la *New Archaeology* y la subsiguiente corriente procesual (por ejemplo Champión *et al.*, 1991: p. 274; Renfrew, 1994; Sabloff, 1996). También adelantó temas que conciernen a las arqueologías posprocesuales (Fuentes y Tureuna, 2009: p. 47; Trigger, 1994). Pero, sin tanta lectura entre líneas, lo más destacado es su posicionamiento explícitamente marxista (Childe, 1958a; 1958b; 1979; Fuentes y Tureuna, 2009; Harris, 1994; McGuire, 1993; 2002; Patterson, 2003; Trigger, 1980; 1984; 1987; 1993). Es en este sentido que Childe influyó a un sector de los investigadores americanistas a partir de la aplicación de ideas del materialismo histórico y de la concepción de la arqueología como una ciencia social, en el doble sentido de su orientación disciplinar y de su relación con el contexto donde se desarrolla.

Antecedentes de una arqueología social en Latinoamérica

En el transcurso de la década del setenta los intereses y preocupaciones de algunos investigadores “al sur del Río Bravo” convergieron en lo que entonces pasó a denominarse como *Arqueología Social Latinoamericana* (de aquí en adelante, ASL).¹

1 La presente reseña es solo orientativa y resultará insuficiente para quien desee conocer la historia y variaciones de la ASL, por lo que el lector podrá remitirse a la bibliografía citada, entre la cual hay algunas síntesis concisas (por ejemplo Fuentes y Soto, 2009; McGuire, 2002: pp. 62-68). Asimismo, Tantaleán (2006) agrega algunas críticas relevantes, y existe un compendio actual-

Desde su inicio, esta corriente apeló a un análisis marxista, contextualizado y orientado a la práctica en las sociedades latinoamericanas (Lorenzo *et al.*, 1979). Entre las principales motivaciones de sus promotores cabe referir una creciente reacción ante la disociación que percibían entre la actividad académica y sus prácticas o preocupaciones políticas, y entre sus esquemas para explicar el pasado y aquellos con los que comprendían su presente (Bate, 1998; Lorenzo *et al.*, 1979; Lumbreras, 2005). Este movimiento, cuyo principal desarrollo se dio en México y Perú, tuvo distintos antecedentes y fuentes de inspiración. Uno de estos fue el *indigenismo*, un movimiento social y político que idealizaba el pasado indígena y se enunció contrario al colonialismo económico e ideológico. Su influencia en la arqueología de Perú se troncaría a mediados del siglo XX, mientras que en México mostraría cierta continuidad hasta nuestros días; pero en ambos casos inició la consideración del rol social de la arqueología (*cf.* Lumbreras, 1974: pp. 157-163; McGuire, 1993; 2002: p. 63; Tantaleán, 2004; 2006). El indigenismo tuvo una orientación socialista en algunos de sus exponentes, pero pronto adquirió tintes populistas, por lo que la primera tendencia no llegó a influir en nuestra disciplina. La influencia que se dejaría sentir sería principalmente la de la arqueología norteamericana. Es posteriormente que se comenzaron a introducir nociones de, por ejemplo, el materialismo histórico, en parte bajo el estímulo de la situación política de los sesenta tras el triunfo de la revolución cubana y con el establecimiento en algunos países de gobiernos afines, o al menos tolerantes, con los discursos de izquierda. Este contexto habría facilitado el involucramiento en encuadres marxistas y la promoción académica de sus representantes, del mismo

lizado sobre diversos aspectos de la ASL (Tantaleán y Aguilar, 2012). Sobre la obra de Childe, la referencia más completa la provee Trigger (1980).

modo que el posterior devenir político influiría en su declive o retracción (Bate, 1998; Fuentes y Soto 2009; McGuire, 1993; 2002; Tantaleán, 2004; 2006).

La ASL se nutrió de distintas elaboraciones del materialismo histórico, finalmente rechazando los planteos del marxismo estructuralista francés y los de algunas perspectivas dogmáticas. Al mismo tiempo volvieron los ojos a los trabajos originales de Marx y Engels para decantar un aparato conceptual propio que resultara operativo. Entre los antecedentes estrictamente arqueológicos, encontramos que tuvo gran impacto el libro *Prehistoria de Cuba*, una obra de estilo soviético que Tabío y Rey publicaran en 1966 (Bate, 1998; Fuentes y Soto 2009), pero cuya repercusión no se tradujo en un modelo de trabajo o interpretación según Lumbreras (2005), aunque sí para los venezolanos Sanoja y Vargas (McGuire, 2002: p. 66). En cambio, los trabajos de Vere Gordon Childe fueron, al menos en un principio, la fuente de inspiración arqueológica explícita y más reiterada.

Los caminos que conducen a América

Inicialmente, las ideas del arqueólogo australiano no eran muy conocidas fuera de Europa. En Estados Unidos comenzaron a serlo en la posguerra (Patterson, 2003: p. 53). Y para el caso de Latinoamérica fue recién mediando el siglo XX que algunos investigadores empezaron a divulgarlas.

En México, un medio para el conocimiento de las escuelas europeas lo constituyó la llegada de antropólogos víctimas de la persecución fascista, como Pedro Bosch Gimpera, quien estaba en contacto científico con Childe,² y el también español

2 Para el caso, y en relación a las redes académicas y su contexto político, es ilustrativo el trabajo de Díaz-Andreu (2009). Posteriormente México seguiría acogiendo investigadores forzados a migrar

Pedro Armillas, quien en sus cursos sobre Mesoamérica difundía las teorías childeanas y en particular lo relacionado a las revoluciones neolítica y urbana (Olivé Negrete, 1988). Por otro lado, el mexicano José Luis Lorenzo llevó a cabo estudios de posgrado en el Instituto de Arqueología de Londres en la época que lo dirigía Childe. Desde su regreso, se preocuparía por aplicar sus esquemas teóricos, acopiar sus publicaciones y estimular su estudio (Olivé Negrete, 1988; Pérez, 1981).

En Perú, en los cincuenta, John V. Murra —a través de sus disertaciones— habría hecho alguna aplicación de la revolución neolítica para el área andina (Lumbreras, 2005: p. 25). Contemporáneamente, Rafael Larco-Hoyle, dueño de una plantación y arqueólogo aficionado, incluía la concepción de ‘revolución neolítica’ en sus explicaciones históricas de la costa peruana, aunque con una perspectiva de evolución cultural en etapas, que lo derivaría a otros rumbos, como la ecología cultural³ (McGuire, 1993: p. 107; 2002: p. 65). Pero quien mayor difusión dio a una aplicación de las revoluciones neolítica y urbana para los Andes fue el historiador marxista, hijo de migrantes chinos, Emilio Choy. Pese a no ser un arqueólogo académico, tuvo gran influencia directa sobre la generación de arqueólogos peruanos de comienzos de los sesenta, con muchos de los cuales tenía contacto asiduo y era considerado un “maestro” —virtual— y antecedente de la arqueología social (Lumbreras, 1974; Tantaleán, 2006).

Asimismo, desde mediados de los cincuenta comenzaron a aparecer las traducciones al castellano de los libros de Childe (*cf.* Gathercole *et al.*, 2009; Pérez, 1981: pp. 76-78). Entre las

por cuestiones políticas, entre ellos los chilenos Luis Felipe Bate y Julio Montané, participantes activos en el desarrollo de la ASL (McGuire, 1993: p. 108), como así también el argentino José Pérez Gollán (Lumbreras, 2005: p. 33).

3 Es interesante observar que, según Patterson (2003: p. 53), aunque V. G. Childe fue ampliamente omitido en la producción antropológica norteamericana, Steward habría formulado su teoría a partir de los planteos de Larco Hoyle (!), quien tomaba el modelo de Childe.

primeras figuran⁴ *Man makes himself* [1954] (Childe, 1978), *What happened in history* [1956] (Childe, 2002), *Piecing together the past* [1956] (Childe, 1958d), *The prehistory of european society* [1958] y *Society and knowledge* (Childe, 1958c). Y desde los sesenta, *Progress and archaeology* [1960] (Childe, 1986a), *Social evolution* [1964] (Childe, 1973), *New light on the most ancient east* [1968] (Childe, 1986b), *A short introduction to archaeology* [1971], y *History* [1971] (Childe, 1995). Aunque solo mucho después sus artículos fueron objeto de traducción en una compilación (por ejemplo Pérez, 1981), la variedad de libros traducidos al castellano nos da una idea de la accesibilidad de su obra para dicho período, y también ofrece un criterio para juzgar la selección de los autores que lo retomaron.

En el nombre de Gordon Childe

A través de congresos y seminarios, en la década del setenta comenzaron a converger investigadores latinoamericanos con el deseo de incorporar a la disciplina sus inquietudes sociales y políticas, a la vez que acarreaban un conocimiento de los trabajos del arqueólogo australiano. En esos encuentros surgiría el impulso para el primer libro que enunciaría la postura propuesta: *La arqueología como ciencia social*, de Luis Lumbreras (1974). Inmediatamente (1975) se realizó la denominada Reunión de Teotihuacán, de carácter programático, y que tomaría forma en un manifiesto colectivo⁵ titulado

4 Refiero los títulos en inglés y remito a la bibliografía en castellano (la consultada, rara vez las primeras ediciones). El lector puede contrastar lo poco que se respetó el título en algunos casos, perdiéndose mucho del sentido original. Así es que, por ejemplo, *Man makes himself*, que sería una poética síntesis de la reflexión dialéctica sobre el hombre y sus tradiciones, pasó a llamarse *Los orígenes de la civilización*, lo cual no expresa nada. *Traduttore traditore* reza el refrán, pero tal sustracción de significado merecería un *traduttore truffatore*.

5 En la reunión y la elaboración del manifiesto participaron José Luis Lorenzo, Luis Lumbreras, Eduardo Matos Moctezuma, Mario Sanoja, Iraida Vargas, Antonio Pérez Elías, Joaquín García

Hacia una arqueología social (Lorenzo *et al.*, 1979). La corriente así iniciada invocó explícitamente como autoridad arqueológica la figura de Vere Gordon Childe, destacando su “rebelión” en contra de las teorías y prácticas arqueológicas tradicionales como una apertura hacia nuevos criterios teóricos y metodológicos (Lorenzo *et al.*, 1979: pp. 82-83). En palabras de Bate (1998: p. 18), sus obras incitaban “a la necesidad de abrir alternativas de interpretación teórica de los procesos precolombinos”. El primer paso fue emularlo al posicionar *la arqueología como una ciencia social*. La frase misma replicaba el título de un artículo de Childe (1981c) que se hizo circular ampliamente. Éste condensaba varios temas que luego retomaría la ASL. Principalmente postulaba que la arqueología tiene una contribución que hacer al estudio de las instituciones humanas, y que la “Ciencia del Hombre” es una necesidad admitida. En ese sentido, aunque en lo inmediato no pudiera ofrecer frutos prácticos, la arqueología debería tomar conciencia de ese contexto más amplio al que pertenece, para evitar degenerar en una simple diversión escapista (Childe 1981c: p. 199). Reflexionaba, además, sobre el concepto de *cultura* (en ese momento, aún equiparado al de *sociedad*), como así también sobre las nociones de *evolución* y *progreso*. A la vez apelaba a categorías marxistas (*fuerzas productivas, modo de producción...*) y revalidaba el esquema creado por Morgan y retomado por Engels (*salvajismo-barbarie-civilización*) como una clasificación útil a la arqueología. En la brevedad del escrito⁶ se redefinen varios de estos conceptos, tras

Bárcena, Julio Montané y José Antonio Pérez Gollán. Los dos últimos, chileno y argentino, se encontraban en México como refugiados políticos. El nombre del último, por ejemplo, se omitió deliberadamente en las primeras publicaciones a causa de la situación política del país de origen (cfr. Lorenzo *et al.*, 1979: p. 67; Lumbreras, 2005: p. 33).

6 Este breve artículo, publicado en 1947 en un “reporte” del Instituto de Arqueología de la Universidad de Londres, resume temas desarrollados en varios de sus libros (por ejemplo Childe 1978;

reseñarlos en la historia de la disciplina (señalando en alguno las influencias ideológicas) y recalcando que se deben adecuar las definiciones sociológicas a las condiciones observacionales de la arqueología.

Para la ASL en sus comienzos, la arqueología así definida colaboraría en hallar dentro de la historia la teoría científica que le permitiera a los pueblos “programar su futuro”, con el valor agregado de ocuparse de la mal llamada ‘prehistoria’, que para muchos pueblos colonizados es la parte más importante, o la única, de su historia nativa (Lumbreras, 1974: p. 30).

El referido libro de Lumbreras nos permite analizar la adopción de varias ideas de Childe en la primera época de la ASL. Por ejemplo, en su primera parte, al explicar el cambio en una perspectiva materialista histórica, lo introduce como el primer arqueólogo que incorporó la noción de *revolución social* (Lumbreras, 1974: p. 105); para ello hizo referencia al primer libro donde Childe presentó su esquema de evolución cultural en términos afines al marxismo (Childe, 1978), aunque éste había manifestado la idea de las revoluciones con anterioridad (Trigger, 1980). En la segunda parte, al ejemplificar la *revolución neolítica y urbana* en el caso andino, transpone casi idénticas algunas hipótesis y coyunturas históricas como estaban planteadas para Cercano Oriente (*cf.* Childe, 1978; 1986b). Describe entonces una secuencia semejante de cambios ambientales, económicos y sociales, incluyendo una contracción ecológica en el origen del Neolítico, y la búsqueda de materias primas como un móvil de la expansión de la civilización (lo que no sería tanto la propuesta teórica uni-

1986a) con la virtud de sugerir un programa muy sintético, lo que podría explicar su amplia difusión inicial entre los proponentes de la nueva corriente. Es de suponer que circulara a instancias de José Luis Lorenzo, dado que fue el responsable de su traducción (Pérez, 1981: p. 80) y pudo haber accedido al mismo durante su posgrado en Londres.

versal en Childe, sino una particularidad de los casos que trató). Las mismas nociones de *salvajismo*, *barbarie* y *civilización* son términos intencional y explícitamente seleccionados siguiendo a Childe y, por medio de este, a Engels y Morgan (Lumbreras, 1974: pp. 177, 213). Lumbreras incluso dedica un espacio a la contraposición (y conjunción) de *evolución* y *difusión* (Lumbreras, 1974: pp. 110-112) y en esto también remite a dos textos muy divulgados (Childe, 1978; 1986a). También acota que diversos autores apelan a las revoluciones, pero les objeta una perspectiva empirista que hace caso omiso del contenido teórico original. No obstante, las define como eventos radicalmente rápidos (Lumbreras, 1974: p. 182), una caracterización superficial con la que también argumentan los detractores del concepto (Olivé Negrete, 1988: pp. 19-21). Esto va contra el mismo Childe (1978: p. 120), quien afirmó que “[la] revolución neolítica no fue una catástrofe sino un proceso”, del mismo modo que la revolución urbana (Childe, 1950). Curiosamente, tal vez porque nadie escapa a su época y entorno, en el libro de Lumbreras las *contradicciones* son tácitamente desplazadas por el término *crisis*,⁷ expresión que persiste en autores posteriores (cfr. Bate, 1998: p. 86). En este y otros textos tampoco faltan el énfasis en la reconstrucción de la vida cotidiana, la orientación de los datos en los ejes de espacio, cronología y *corología*, y las ejemplificaciones arqueológicas de los términos analíticos del materialismo histórico (*modo de producción*, *fuerzas productivas*, *instrumentos de trabajo*, etcétera), de modo análogo a como lo hiciera Childe (por ejemplo 1946; 1958d).

7 Comentemos, al pasar, que se ha objetado incluso tempranamente que Childe no atendió al conflicto como correspondería a un análisis marxista (Faulkner, 2007; Ravetz, 1959). Pero esta opinión se debe mayormente a reducirlo a la lucha de clases, cuando en realidad Childe lo consideró en términos de contradicciones (Trigger, 1980: pp. 175-176). Por otro lado, también señaló que un orden dado de cosas en una sociedad podía mantenerse por medios ideológicos o de otro tipo, derrocando la inevitabilidad de la *crisis* y del subsecuente cambio social (Trigger, 1994).

En todo lo previo se reconoce, como posteriormente se admitió (Lumbreras, 2005), que la obra de Gordon Childe ofició inicialmente de paradigma. En efecto, ofreció no solo una perspectiva, sino también un conjunto de definiciones operativas e incluso hipótesis. Esta primera tendencia de la ASL —aquí ejemplificada con un texto de Lumbreras, pero representada también por trabajos de Montané, Sanoja, Vargas y otros— fue internamente criticada como mecánico-económico y, a partir de la década del ochenta, dio paso a una segunda tendencia con un mayor protagonismo de Luis Felipe Bate, Manuel Gándara y los *Grupos Oaxtepec* y *Evenflo* (Fuentes y Soto, 2009; McGuire, 2002: p. 67).

Continuidades, divergencias y paralelismos

En los años que dieron lugar a la segunda tendencia de la ASL, se percibía una insuficiencia del marxismo para analizar las sociedades no capitalistas. Las clasificaciones de Marx, Engels y Childe dejaban muchos vacíos, en especial para abordar las sociedades preclásicas (Bate, 1998: p. 54; Lumbreras, 2005: pp. 25-26). Las nuevas discusiones se orientaron entonces a clarificar el panorama teórico e integrarlo con una metodología arqueológica conveniente, para lo cual retornaron a las obras de Marx y Engels con el fin de construir teoría desde los fundamentos generales que éstos proveían (Bate, 1998; McGuire, 2002). En sí, este retorno tiene cierto paralelismo con el que realizó el mismo Childe (Childe, 1958a; Trigger, 1994), aunque la ASL no lo llevó a cabo por inspirarse en él. Como resultado de este trabajo se configuró una teoría de la “totalidad social” donde las nociones de *modo de vida y cultura* son el vínculo entre las realidades observables por el arqueólogo y las categorías analíticas

abstractas⁸ (Bate, 1998; Fuentes y Soto, 2009; McGuire, 1993; 2002; Rolland Calvo, 2005). Principalmente correspondió a Bate el coordinar estos conceptos recíprocamente entre sí: partiendo del concepto de *sociedad concreta*, las categorías de *modo de producción*, *formación social*, *modo de vida* y *cultura* convergen como distintos niveles de existencia de la sociedad y no como entes independientes. Esto es una “*relación tricategorial* entre formación social, modo de vida y cultura, en el marco *del análisis concreto de una sociedad concreta*” (Fuentes y Soto, 2009: 17).

Algunos autores continuaron refiriéndose ocasionalmente a las definiciones de Childe para desarrollar sus propias variantes (por ejemplo Lumbreras, 1988). Muchos temas fueron reformulados en otros términos, lo que —se reconoció— puede invalidar los intentos de contrastación o refutación (Gándara, 1988). Así, la revolución neolítica se transmutó en una “*revolución tribal*” enfatizando el cambio en las relaciones sociales antes que el desarrollo de la economía productiva; y el interés por la revolución urbana se disolvió en los problemas complementarios de la “*sociedad clasista inicial*” y el del surgimiento del Estado (*cfr.* Bate, 2007c). Al abordar este último, algunos (por ejemplo Gándara, 2008) aún evalúan con cierto detalle las hipótesis childeanas, aunque como un antecedente más a discutir, entre otros.

En este contexto, las referencias a Childe se limitaron, por lo general, a un reconocimiento histórico (como precursor de una arqueología marxista e inspirador de la ASL), y a la inclusión de algunas de sus observaciones críticas. Por ejemplo, sobre el rol del evolucionismo como herramienta contra la creación de mitologías históricas —cuidando que no se use en igual sentido como fuerza mágica del progreso— (Bate, 1998: p. 80), o las críticas al culturalismo empirista y descrip-

8 Por ejemplo, y a diferencia del marxismo estructuralista francés, la formación social es considerada una abstracción.

tivo, contraponiéndole la importancia de la explicación (Bate, 1998: p. 70; Gándara, 2008: pp. 87, 191; Lumbreras, 2005: p. 33). Pero estas observaciones se suelen citar aisladamente, a la par de las de otros investigadores de diversas corrientes.

La crítica al culturalismo conduce al problema de la *cultura* y su necesaria definición (o posible defunción). Expongámoslo como ejemplo. Éste es un debate que se considera vigente, que se ha repetido en distintas escuelas, como la *New Archaeology*, y que, antes de ésta, entusiasmó a Childe (Lumbreras, 2005: pp. 29-30). En efecto, uno de sus primeros aportes fue su definición de la noción de *cultura arqueológica* (Childe, 1958a). Se trata de un concepto operativo que, a través de la tipificación y asociación de artefactos, media entre los objetos que el arqueólogo encuentra y las sociedades del pasado (las unidades que considera significativas para la explicación histórica). En todos los casos reiteró la integración funcional y viva de los elementos de la cultura (su *concepto funcionalista de la cultura*) a causa de ser usados “por la misma gente” en un tiempo y lugar, siendo la cultura tanto una adaptación ambiental como una tradición social (Childe, 1978; 1981b; 1981c). Aquí era directa la correspondencia entre la cultura arqueológica, la cultura total y la sociedad poseedora de la misma. Posteriormente señalaría la incongruencia entre los aspectos de la cultura (material, inmaterial, definida abarcativamente según la antropología, o restrictivamente en la arqueología y el sentido común) y cómo el arqueólogo se ve *obligado* a igualar ‘cultura’ y ‘sociedad’, como así también el carácter parcialmente subjetivo de la delimitación de cada una y de lo que podríamos llamar ‘subculturas’ (Childe, 1973). Incluso reconocería que en la práctica cotidiana cada individuo pertenece a varias sociedades simultáneamente, pero para los fines arqueológicos tal detalle sería casi siempre imperceptible y usualmente irrelevante (Childe, 1958c).

En la ASL el concepto de ‘cultura’ tampoco transitó sin debate. Por ejemplo, Lumbreras (1974) había objetado el concepto por ser una “aplicación ideológica de la burguesía”, y apenas admitió recurrir a él con fines descriptivos (para caracterizar un conjunto de elementos materiales que diferenciarían, a la vez, cada etapa de desarrollo de las fuerzas productivas y una etnia de otras). La concesión —momentánea— solo intentaría conservar un lenguaje común, aunque compatible con el materialismo histórico, para lo cual se apoyó en la lectura de Childe (Lumbreras, 2005: p. 29). Unos años después, en el segundo momento o tendencia de la ASL, se reinstaura el concepto de ‘cultura’ como un aspecto *fenoménico* de la sociedad concreta, articulado con las categorías abstractas de la realidad social (ver más arriba). Esto no constituye una ratificación de la cultura como objeto de estudio (*cf.* Bate, 2007b), sino de su rol en la cadena inferencial. Bate (1998) refiere a los *contextos arqueológicos* como unidad de recuperación de los datos y conserva el concepto de *cultura arqueológica* en correspondencia a una *cultura viva*. Aunque se reconoce la definición de Childe y se invocan algunos de sus principios (los de *asociación*, *superposición* y *recurrencia*), se elabora una variación del término ‘cultura arqueológica’, englobando la totalidad de los contextos y los materiales aislados que son efecto de una sociedad determinada, en un rango temporal determinado (Bate, 1998: pp. 121, 233, notas 96 y 103).

Por su parte, Lumbreras permanecería reticente al empleo de la categoría, objetando que su uso otorga realidad ontológica a una escisión arbitraria de fenómenos que son unitarios; problema que comienza al separar la cultura material de todo el resto de la cultura (Lumbreras, 2005: pp. 71-72). Finalmente definiría una categoría intermedia, la *unidad arqueológica socialmente significativa*, “para dar cuenta del traslado de la información que proporcionan los restos materia-

riales que los arqueólogos encuentran en sus investigaciones [...] hacia la identificación de las actividades sociales concretas de las que deben ser testimonio dichos restos” (Lumbreras, 2005: p. 38). En este caso se considera a la teoría observacional en gran medida independiente de la teoría *sustantiva* (la que explica los fenómenos humanos). Curiosamente, y en forma semejante a Bate, su referencia empírica inmediata son los *contextos* arqueológicos, y para la construcción de la unidad arqueológica socialmente significativa también recurre explícitamente al principio de ‘asociación’ definido por Childe, como así también a los de ‘superposición’ y ‘recurrencia’.⁹

Es difícil contrastar cuánto se diferencian realmente las propuestas,¹⁰ al menos sin aplicaciones exhaustivas a casos, carencia que mucho se ha criticado a la ASL (Tantaleán, 2006). Pero se puede observar cierta continuidad en el problema de la construcción del dato arqueológico (en cuanto a la correspondencia entre las categorías de evidencia y las categorías explicativas) y en los criterios implicados, como los había anticipado Childe.

La imagen general es, sin embargo, de un abandono progresivo de las propuestas childeanas. De ninguna manera argumento que exista una necesidad trascendental para que continúe como el referente de la ASL, pero sí debemos destacar que, entre el estímulo inicial y el posterior olvido, no encontramos que a esto lo justifique una evaluación detallada y crítica como la que, por ejemplo, desarrollara Trigger (1980; 1994; 2003).

9 Vale aclarar que dichos principios fueron enunciados con anterioridad por Wheeler, pero es significativo que se haga referencia a los trabajos de Childe.

10 Más allá de los ejemplos que aquí se reseñan, cabe agregar que según Trigger (1993) el marxismo no desarrolló realmente una teoría de la cultura material, lo cual explicaría las variadas formas en que se ha afrontado la cuestión.

La tercera revolución

Los temas que mencioné no dan una cobertura representativa del pensamiento de Childe ni del de la ASL. Simplemente ejemplifican la recuperación selectiva de la obra del primero por parte de la segunda, sin elaborar una comparación global de sus perspectivas. No obstante, hagamos otra comparación —aunque sea somera— sobre el tratamiento de un tema particular: el conocimiento.

Siguiendo un temprano interés en la filosofía, Childe se encaminó en su última década hacia una perspectiva sociológica de la epistemología, conjugando los aportes de Durkheim y de Marx (Childe, 1958a). Entre otras cosas, destacó con claridad el problema del relativismo inherente a la investigación arqueológica —por ejemplo, emplear cultura para conocer cultura— (Childe, 1958c; 1958d; 1981d). Para él, la arqueología documentaba el enriquecimiento del pensamiento en la medida que éste se materializaba¹¹ en la acción colectiva, socialmente sancionada. Incluso planteó algo que hoy ya no suena extraño oír: que los artefactos son símbolos. Agregaría también que por medio de éstos “los hombres que murieron hace mucho tiempo siguen comunicándonos ideas que debemos encuadrar en nuestra reproducción de la realidad” (Childe, 1958c: p. 113). Pero el fin del conocimiento no sería reflejar el mundo que captan los sentidos sino actuar sobre él, y es en base a esta acción que se lo construye y prueba. De este modo, el conocimiento queda condicionado (pero no limitado) por los medios que una sociedad tiene para actuar sobre el mundo. Asimismo afirmó que las sociedades no se desenvuelven en un medioambiente *tal cual es*, sino en uno percibido; pero esa percepción debe mantener suficiente correspondencia con la realidad

11 El conocimiento es incorporado y transmitido por la sociedad, y materializado para ser comunicado.

para que la supervivencia sea factible (Childe, 1958c; 1981a; 1981d). Estos factores constituyen el anclaje que evita el relativismo extremo y la vía por la que el arqueólogo puede acceder a algunos aspectos de esos *mundos de conocimiento*. De esta exposición también deberíamos rescatar que abordó unitariamente ambos aspectos del problema: el del objeto y el del sujeto de conocimiento.

En cuanto a la ASL, en los ejemplos citados el conocimiento se aborda principalmente, y detenidamente, con respecto a la epistemología del investigador y sus consecuencias. En este campo algunos autores ahondaron en detalle en los aspectos filosóficos, y han hecho sus propuestas particulares (por ejemplo la conceptualización de “posición teórica”; Bate, 1998; 2007a).

También se ha considerado el conocimiento con respecto a las sociedades del pasado, por ejemplo su empleo como estrategia de dominación (por ejemplo Lumbreras, 1974; 1988; 2005). Pero, descontando esta aplicación, el conocimiento, sin estar definido como tal, quedaría subsumido en la *conciencia social* dentro de los esquemas clasificatorios propuestos (nuevamente, Bate, 1998). Es evidente que, cuando se lo atiende, queda subordinado al despliegue de las relaciones sociales¹² sin otorgarle jerarquía de problema de estudio. De este modo, aunque sea por omisión, se escinde el tratamiento del conocimiento científico del investigador y del conocimiento en las sociedades pasadas. Si tenemos en cuenta que uno de los conflictos que motivaron el surgimiento de la ASL fue la desconexión percibida entre los esquemas para explicar el pasado y aquellos con los que actuaban en su presente (ver apartado “Antecedentes de la Arqueología Social Latinoamericana”), la escisión constituiría un problema vacante en el programa de esta corriente.

12 Childe también lo subordinaba causalmente a las relaciones sociales. A lo que me refiero es que se subordina como tema: si se le da alguna atención es como elemento accesorio.

La omisión de dicho aspecto podría deberse a una reacción contra las posturas posprocesuales, afines a las consignas hermenéuticas y subjetivistas. No obstante, al menos para algunos exponentes de la ASL, la explicación y la interpretación serían objetivos cognitivos compatibles (Gándara, 2009). Por otro lado, la perspectiva de Childe no se hundía en el relativismo y permanecía apegada a un marco materialista. Tampoco puede aducirse la falta de acceso a los textos donde trató el tema, pues ya vimos que tempranamente se disponía de las traducciones al castellano.¹³

La selección podría corresponder a una diferencia en el interés de fondo de los investigadores. En efecto, la preocupación de los autores de la ASL orbitaría en torno a las relaciones sociales, en especial las de explotación, y su configuración histórica desde el pasado hasta al presente. En cambio, Childe se interesó por el conocimiento como un tema válido en sí, y este interés lo acompañó siempre, al punto que se refería a *la revolución en el conocimiento humano* a la par de las revoluciones neolítica y urbana (Childe, 1978). La cultura material, desde la temprana prehistoria, sería el ejemplo de la ciencia aplicada. Esto lo llevó a introducir la arqueología en la historia de la ciencia, un valioso aporte que, según Trigger (1980), no fue retomado por otros arqueólogos. En cada discusión que abordó podemos rastrear algo de esa motivación y la forma en que se resolvió: en su noción de progreso, en su reinterpretación de la difusión, en su reivindicación de la cultura como tradición, en su ataque al racismo y su afirmación de la mancomunidad de los aportes de todas las sociedades a la cultura humana. Muchas de estas cuestiones aparecen formuladas en términos que parecen anacrónicos, pero podrían revisarse con provecho a la luz de sus últimos escritos.

13 No estoy sugiriendo que el idioma fuese un obstáculo. Tomo la existencia de traducciones como un indicador de la disponibilidad física en el mercado editorial regional.

Considero probable que parte del paulatino abandono de los aportes de Childe se deba a estas diferencias en el campo de interés. No obstante, en sus trabajos aún hay recursos para abordar estos temas —actualmente de interés para muchos investigadores ajenos a la ASL— de un modo compatible con la posición teórica de esta corriente que en su momento se sirvió del legado childeano.

Conclusiones

La obra de Vere Gordon Childe tuvo un rol dinámico y fundamental en el desarrollo de la ASL. Constituyó un estímulo y punto de partida para el programa de una arqueología con una perspectiva social en general, y que recurrió a la teoría marxista en particular. En un inicio proveyó no solo un enfoque para el objeto de estudio, sino también un conjunto de herramientas operativas, hipótesis y modelos. De este conjunto, algunos tópicos pronto se abandonaron (el debate entre difusión y evolución, las denominaciones evolutivas de Morgan), se redefinieron o desplazaron contenidos (las revoluciones neolítica y urbana) o se continuaron discutiendo y especificando (la aplicación arqueológica de categorías marxistas y el concepto de ‘cultura’). Algunos de los cambios presentan continuidad o paralelismos con los del propio Childe. Por ejemplo, tanto él como la ASL muestran un continuo interés en la discusión crítica de las nociones de ‘cultura’ y su utilidad o límites de aplicación. Del mismo modo, en ambos hubo un punto de retorno a las fuentes del materialismo histórico para hacer una reelaboración original que fuese válida para la arqueología. También en ambos encontramos una preocupación por la realidad social en que se inserta la disciplina, y que la influye.¹⁴

14 Este tema no fue desarrollado aquí, pero ya se comentó en ambos casos, por ejemplo, la historización y contextualización de los conceptos criticados. En cuanto a la relación inversa (el rol social de

A partir de esos encuentros los rumbos divergen. Los motivos y circunstancias seguramente fueron variados, y no hay por qué suponer o desear que fuese de otro modo. Tampoco es la intención dilucidar un problema tan complejo y subjetivo (sobre todo en una comparación tan dispar de contextos y personalidades). Pero sí propongo que una de las causas pudo ser una diferencia en el interés de fondo de cada uno. La ASL habría orientado su interés mayormente hacia las relaciones y conflictos sociales, tanto en su objeto de estudio —las sociedades del pasado— como en el sujeto que investiga (como lo denota la reiterada expresión “*arqueología para quién*”). Childe se interesó fuertemente en la constitución de las sociedades, pero desde el marxismo se le criticó la falta de énfasis en dicho aspecto (por ejemplo, no enfatizar la lucha de clases como motor de cambio). En cambio, podemos rastrear en toda su obra la persistencia y crecimiento de un tema que influyó el tratamiento de los otros: el conocimiento. Trigger (1994; 1998; 2003) ha señalado que ese aspecto de su producción es uno de los menos atendidos y que merecería mayor interés. En acuerdo con esto creo que su evaluación crítica sería de provecho para eventuales nuevos desarrollos de la ASL, particularmente por los nexos intelectuales de esta corriente con la obra del arqueólogo australiano.

Más allá de la potencialidad que tenga para esta corriente, todos deberíamos reconocer a Childe su estilo didáctico y su impulso para la síntesis. Con su escritura amena y su

la arqueología) ambos reiteran la vigencia del pasado en el presente y los peligros de su distorsión, para lo cual es relevante el posicionamiento de Childe (1933) contra las ideologías racistas como el nazismo. En el caso de la ASL, el colonialismo (en sentido amplio), y la explotación humana que acarrea, es lo que influiría el posicionamiento a tomar. A la par, se critica *la ciencia por la ciencia* realizada sin saber *para qué ni para quién* (Lorenzo *et al.*, 1979). En esto Childe podría diferir, en cuanto que la utilidad de todo conocimiento es la acción, pero no en desmedro de la ciencia pura, que es la que muchas veces haría los descubrimientos más útiles a futuro, sin preverlos (Childe, 1958c).

preocupación por la divulgación, Childe hizo mucho sin apelar a un discurso políticamente correcto que podría estar muriendo en el estrecho círculo académico. La pregunta “arqueología ¿para quién?” se formuló muchas veces, pero por elevado que sea un ideal social, y por sofisticada que sea la argumentación filosófica tras una posición, un estilo cerrado y academicista seguirá dejando vigente la pregunta. Childe, por otro lado, no solo conjugó y resumió los datos arqueológicos disponibles para Europa y Cercano Oriente. Su impulso hacia la síntesis también se aplica en su perspectiva, con una preocupación por dar cuenta en forma coherente de los más variados aspectos de la actividad humana. Esto lo hizo integrándolos y coordinándolos, atendiendo a su escala: desde los supuestos sobre el individuo que piensa y actúa en sociedad, hasta las condiciones de la humanidad como especie que se desarrolló a lo largo de los milenios. Según algunos integrantes de la ASL (por ejemplo Gándara, 2009) en el marxismo todas las supuestas oposiciones (por ejemplo explicación-interpretación, etcétera) se incorporarían en diferentes niveles explicativos, pero estrechamente relacionadas, por lo que podemos suponer que ese interés integrador de Childe sería una provechosa guía. Sin embargo, esta observación también es relevante para los más variados posicionamientos teóricos.

En efecto, se suelen presentar en competencia —y a modo de bandera académica— aspectos que en la realidad humana no son excluyentes ni mutuamente reducibles, como ser lo material y lo ideacional (Trigger, 1998; 2003). Tal sectarismo, junto con la búsqueda frenética por presentar la nueva moda que desbanque todo lo anterior, no corresponde a una necesidad de nuestro eventual objeto de estudio, sino más bien al contexto en que cotidianamente se desenvuelve nuestra práctica (lo cual no es exclusivo de la arqueología, *cf.* Greenberg y Park, 1994). Se trata de un ámbito de

competencia, donde incluso el más posmoderno es completamente darwiniano.

Ante esta circunstancia —donde se nos impulsa a sesgar la realidad que debemos estudiar— Vere Gordon Childe no sólo retiene propuestas que vale la pena evaluar, sino también un conjunto de premisas válidas para investigar con provecho la historia humana de una forma más integradora.

Bibliografía

Bate, L. F. (1998). *El proceso de investigación*. Barcelona, Crítica.

———. (2007a). *Arqueología y marxismo. Luis Felipe Bate, contribuciones al pensamiento marxista en la reflexión arqueológica*. Santiago de Chile, Las Armas de la Crítica.

———. (2007b). ¿Es la cultura el objeto de la Antropología? En Monares, R. y Fuentes, M. (eds.), *Arqueología y Marxismo. Luis Felipe Bate, contribuciones al pensamiento marxista en la reflexión arqueológica*, pp. 477-482. Santiago de Chile, Las Armas de la Crítica.

———. (2007c). Teorías y métodos en Arqueología ¿Crítico o proponer? En Monares, R. y Fuentes, M. (eds.), *Arqueología y Marxismo. Luis Felipe Bate, contribuciones al pensamiento marxista en la reflexión arqueológica*, pp. 105-115. Santiago de Chile, Las Armas de la Crítica.

Champion, T., Gamble, C., Shennan, S., y Whittle, A. (1991). *Prehistoria de Europa*. Barcelona, Crítica.

Childe V. G. (1933). Is Prehistory Practical? En *Antiquity* núm. 7, pp. 410-418.

———. (1946). "Archaeology and Anthropology", *Southwestern Journal of Anthropology* núm. 2, pp. 243-251.

———. (1950). The urban revolution. En *Town Planning Review* núm. 20/1, pp. 3-17.

———. (1958a). *Reconstruyendo el pasado*. México, UNAM.

———. (1958b). Retrospect. En *Antiquity* núm. 32, pp. 69-74.

———. (1958c). *Sociedad y conocimiento*. Buenos Aires, Galatea.

- . (1958d). Valediction. En *Bullettin of the London Institute of Archaeology* núm. 1, pp. 1-8.
- . (1973). *La evolución social*. Madrid, Alianza.
- . (1978). *Los orígenes de la civilización*. México, Fondo de Cultura Económica.
- . (1979). Prehistory and marxism. En *Antiquity*, núm. 53, pp. 93-95. Durham, Durham University.
- . (1981a). La arqueología como ciencia social. En Pérez, J. A. (ed.), *Presencia de Vere Gordon Childe*, pp. 187-200. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- . (1981b). Los mundos sociales del conocimiento. En Pérez, J. A. (ed.), *Presencia de Vere Gordon Childe*, pp. 239-262. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- . (1981c). Nuevos métodos y objetivos en la Prehistoria. En Pérez, J. A. (ed.), *Presencia de Vere Gordon Childe*, pp. 95-120. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- . (1981d). Sociología del conocimiento. En Pérez, J. A. (ed.), *Presencia de Vere Gordon Childe*, pp. 227-237. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- . (1986a). *Nacimiento de las civilizaciones orientales*. Barcelona, Península.
- . (1986b). *Progreso y Arqueología*. Buenos Aires, Siglo Veinte.
- . (1995). *Teoría de la historia*. Buenos Aires.
- . (2002). *¿Qué sucedió en la historia?* Barcelona, Planeta.
- Daniel, G. (1958). Editorial. En *Antiquity* núm. 32, pp. 65-68.
- . (1981). *Historia de la arqueología. De los anticuarios a V. Gordon Childe*. Madrid, Alianza.
- Díaz-Andreu, M. (2009). Childe and the International Congresses of Archaeology. En *European Journal of Archaeology* núm. 12, pp. 91-122.
- Faulkner, N. (2007). Gordon Childe and marxist archaeology. En *International Socialist. A Quarterly of Socialist Theory* núm. 116.

- Flannery, K. V. (1994). Childe the evolucionist: a perspective from nuclear America. En Harris, D. R. (ed.), *The Archaeology of V. Gordon Childe. Contemporary Perspectives*, pp. 101-112. Chicago, University of Chicago.
- Fuentes, M. y Soto, M. (2009). *Un acercamiento a la Arqueología Social Latinoamericana. Cuadernos de Historia Marxista* núm. 4.
- Fuentes, M. y Tureuna, R. (2009). V. G. Childe, fundador de la arqueología marxista. En Fuentes, M. y Soto, M. (eds.), *Un acercamiento a la Arqueología Social Latinoamericana. Cuadernos de Historia Marxista* núm. 4.
- Gándara, M. (1988). Observaciones sobre el término teórico 'estado arcaico'. En Manzanilla, L. (ed.), *Coloquio V. Gordon Childe. Estudio sobre las revoluciones neolítica y urbana*, pp. 221-234. México, UNAM.
- . (2008). *El análisis teórico en ciencias sociales: aplicación a una teoría del origen del Estado en Mesoamérica*. Tesis doctoral. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia INAH-SEP.
- . (2009). El estudio del pasado: explicación, interpretación y divulgación del patrimonio. En *Cuadernos de Antropología* núm. 5, pp. 97-123.
- Gathercole, P., Irving, T. y Díaz-Andreu, M. (2009). A Childe bibliography: a hand-list of the works of Vere Gordon Childe. En *European Journal of Archaeology* núm. 12, pp. 203-245.
- Greenberg, J. B. y Park, T. K. (1994). Political ecology. En *Journal of Political Ecology* núm. 1, pp. 1-12.
- Harris, D. R. (1994). Introduction. En Harris, D. R. (ed.), *The archaeology of V. Gordon Childe. Contemporary perspectives*, pp. 1-8. Chicago, University of Chicago.
- Jiménez Villalba, F. (1995). La teoría de las revoluciones en Vere Gordon Childe. En *Anales del Museo de América* núm. 3, pp. 161-164.
- Lorenzo, J. L., Lumbreras, L. G., Matos, E., Montané, J., Pérez Elias, A. y García-Bárcena, J. (1979). Hacia una arqueología social. En *Nueva Antropología* núm. 3, pp. 65-92.
- Lumbreras, L. G. (1974). *La Arqueología como ciencia social*. Lima, Hístar.
- . (1988). Childe y la tesis de la revolución urbana: La experiencia central andina. En Manzanilla, L. (ed.), *Coloquio V. Gordon Childe. Estudio sobre las revoluciones neolítica y urbana*, pp. 349-366. México, UNAM.

- . (2005). *Arqueología y sociedad*. Lima, IEP.
- Manzanilla, L. (ed.) (1988). *Coloquio V. Gordon Childe. Estudio sobre las revoluciones neolítica y urbana*. México, UNAM.
- McGuire, R. H. (1993). Archaeology and marxism. En Schiffer, M. (ed.), *Archaeological method and theory, Volume 5*, pp. 101-157. Tucson, University of Arizona.
- . (2002). *A marxist archaeology*. Nueva York, Percheron.
- Olivé Negrete, J. C. (1988). Presencia de Vere Gordon Childe en la arqueología mexicana. En Manzanilla, L. (ed.), *Coloquio V. Gordon Childe. Estudio sobre las revoluciones neolítica y urbana*, pp. 15-23. México, UNAM.
- Patterson, T. C. (2003). *Marx's ghost: Conversations with archaeologists*. Oxford-Nueva York, Berg.
- Pérez, J. A. (ed.) (1981). *Presencia de Vere Gordon Childe*. México, INAH.
- Ravetz, A. (1959). Notes on the work of V. Gordon Childe. En *The New Reasoner* núm. 10, pp. 56-66.
- Renfrew, C. (1994). Concluding remarks. Childe and the study of culture process. En Harris, D. R. (ed.), *The archaeology of V. Gordon Childe. Contemporary perspectives*, pp. 121-133. Chicago, University of Chicago.
- Rolland Calvo, J. (2005). 'Yo [tampoco] soy marxista'. Reflexiones teóricas en torno a la relación entre marxismo y Arqueología. En *Complutum* núm. pp. 16, 7-32.
- Sabloff, J. (1996). The continuing interest in V. Gordon Childe. En Wailes, B. (ed.), *Craft specialization and social evolution in memory of V. Gordon Childe*, pp. 229-232. Filadelfia, University of Pennsylvania.
- Smith, M. E. (2009). V. Gordon Childe and the urban revolution: a historical perspective on a revolution in urban studies. En *Town Planning Review* núm. 80/1, pp. 3-29.
- Tabío, E. y Rey, E. (1966). *Prehistoria de Cuba*. La Habana, Academia de Ciencias de Cuba.
- Tantaleán, H. (2004). L'arqueologia Social Peruana: ¿Mite O Realitat? En *Cota Zero* núm. 19, pp. 90-100.
- . (2006). La arqueología marxista en el Perú: génesis, despliegue y futuro. En *Arqueología y Sociedad* núm. 17, pp. 33-47.

- Tantaleán, H. y Aguilar, M. (eds.) (2012). *La arqueología social latinoamericana. De la teoría a la praxis*. Bogotá, Universidad de Los Andes.
- Trigger, B. G. (1980). *Gordon Childe, revolutions in archaeology*. Nueva York, Columbia University.
- . (1984). Childe and soviet archaeology. En *Australian Archaeology* núm. 18, pp. 1-16.
- . (1987). Gordon Childe: a marxist archaeologist. En Manzanilla, L. (ed.), *Coloquio V. Gordon Childe. Estudio sobre las revoluciones neolítica y urbana*, pp. 1-8. México, UNAM.
- . (1993). Marxism in contemporary western archaeology. En Schiffer, M. (ed.), *Archaeological method and theory, Volume 5*, pp. 159-200. Tucson, University of Arizona.
- . (1994). Childe's relevance for the 1990s. En Harris, D. R. (ed.), *The archaeology of V. Gordon Childe. Contemporary perspectives*, pp. 9-34. Chicago, University of Chicago.
- . (1998). Archaeology and epistemology: dialoging across the darwinian chasm. En *American Journal of Archaeology* núm. 102, pp. 1-34.
- . (2003). Archaeological theory: the big picture. En *Grace Elizabeth Shallit Memorial Lecture Series*, pp. 1-43. Provo, Department of Anthropology, Brigham Young University.
- Wailles, B. (ed.) (1996). *Craft specialization and social evolution in memory of V. Gordon Childe*. Filadelfia, University of Pennsylvania.

Capítulo 4

Problemas etimológicos y conceptuales en torno a la palabra “Dios”

Saad Chedid

Resumen

El objetivo de este artículo es construir, sobre la base de un análisis filológico e histórico, una crítica sólida sobre el concepto de la palabra “Dios”, y ver cómo el imperialismo y el colonialismo europeo, a través de sus intelectuales, ha impuesto una única pero errática visión sobre los territorios conquistados. Un libro reciente publicado por Joseph Ratzinger, que refiere al dios de los cristianos, ha sido nuestro disparador para enfatizar esta estrategia ideológica y religiosa hacia la dominación cultural del mundo occidental, así como un análisis crítico del Antiguo Testamento y la forma en que fue utilizado, y continúa siéndolo, por las potencias colonialistas para justificar moralmente los actos criminales que han perpetrado, y continúan haciendo, contra diferentes poblaciones oprimidas.

Cuatro fuertes impresiones dominan mi espíritu.

Primera, que el movimiento de crítica histórica y filosófica de cuestiones aisladas, que en conjunto predominó durante los dos últimos siglos, ha cumplido su misión y requiere ser reemplazado por un más sostenido esfuerzo de pensamiento constructivo.

Segunda, que el verdadero método de la construcción filosófica es formar un esquema de ideas, el mejor que se pueda, y explorar inflexiblemente la experiencia ateniéndonos a los términos de este esquema.

Tercera, que todo pensamiento constructivo está dominado en los diversos temas especiales de interés científico por algún esquema de esta índole, no confesado, pero no por eso menos influyente en la guía de la imaginación. La importancia de la filosofía estriba en su esfuerzo perseverante para explicitar esos esquemas de suerte que se facilite su crítica y puedan mejorarse.

Queda la reflexión final: cuán superficiales y endebles son los esfuerzos para sondear las profundidades de la naturaleza de las cosas. En el examen filosófico, el más leve asomo de certidumbre dogmática relativo a la finalidad de la aserción, es prueba de necesidad.

Alfred N. Whitehead (1956: pp. 13-14)

Este artículo, que es una respuesta a la interpretación que hizo el entonces papa Benedicto XVI de la vida y el mensaje de Jesús de Nazaret (2005, 2007), podría titularse también “del erróneo o equivocado uso en las traducciones de las palabras en las narrativas religiosas”. En el mundo occidental, así como en las regiones y pueblos conquistados y colonizados culturalmente por los europeos, en África, América y Asia, en el que los idiomas castellano, portugués, francés e inglés imponen una presencia fuertemente colonizadora en la casi totalidad de los textos que se difunden sobre temas vinculados con las dos religiones monolátricas, judaísmo y cris-

tianismo, encontramos dos palabras como nombres genéricos, universales y, además, consideradas como sinónimos, olvidando el significado de su origen etimológico y también quiénes, cómo y por qué las impusieron: ‘Dios’ (y sus variaciones en las demás lenguas latinas) y ‘God’.

Me detendré en el cristianismo porque esta es la religión que los conquistadores europeos, españoles, portugueses y franceses, por un lado, e ingleses por el otro, llevando la Biblia y la espada como estandartes colonizadores, luego de eliminar las culturas, las religiones con los nombres de las deidades nativas, impusieron, cada uno en su lengua los nombres de su propia deidad, incluidos en su libro “sagrado”, la Biblia, esto es, ‘Dios’ y ‘God’ respectivamente.

Demostraremos, además, que ambas palabras se utilizan erróneamente como sinónimos de la deidad mayor del panteón cananeo y del cristianismo, *El*, así como de la deidad mayor del judaísmo, *Jhvh*,¹ la que en ese mismo panteón aparece como incluida entre deidades secundarias y asumida por sus adeptos como la única y más importante.

En verdad, como señala G. Sartori, se hace necesario buscar el origen de cada una de las palabras que utilizamos a los efectos de saber estrictamente de qué hablamos, o a qué o a quién nos referimos, cuando las pronunciamos o escribimos:

Las palabras no solo tienen una historia, sino, invariablemente, una historia muy efectiva. Ignorar la razón de

1 Como aclaración debo indicar que, como trato de explicarlo en el texto, la palabra ‘Dios’ es solo traducción de Zeus. En los demás casos utilicé la palabra más apropiada que es ‘deidad’. Cuando utilicé las traducciones en castellano existentes no modifiqué, particularmente en el caso de *Jhvh*, el texto que reproduzco sino que dejé la forma utilizada por los distintos traductores. Personalmente prefiero *Jhvh*, y así aparece en todas las frases de mi autoría exclusiva. En los demás casos dejé las variantes con que se traducen. En el caso de las escrituras judías prefiero utilizar las palabras que me parecen más correctas, como ‘Tanaj’, en lugar de Biblia hebrea, y ‘Torah’ como generalmente se usa. Entiendo que de esta manera se evitan confusiones y malentendidos.

su acuñación, variaciones y subsiguientes desviaciones de los significados originarios, equivale a renunciar a la brújula en una navegación peligrosa. Particularmente, el significado originario no es nunca una quimera o un capricho. Cuando acudimos a la raíz etimológica estamos seguros de empezar sobre fundamentos genuinos. Por otra parte, el preguntarse sobre el sentido original de un término es solo —en general— el primer paso de una investigación. (1988: p. 41).

En esta búsqueda de su significación correcta, verdadera, también debemos atender a otro aspecto importante, a saber, que a través “del lenguaje el hombre se apodera del mundo”. Como indica acertadamente A. Kaufmann:

A través del medio del lenguaje el hombre se apodera del mundo y se apodera de su prójimo, a través del lenguaje ejerce poder, y cuando esto sucede en “forma que contradice a la naturaleza”, con el fin de “encubrir los pensamientos” en lugar de compartirlos, cuando debe comunicar solo una sugestión calculada de antemano, cuando a través de la regulación del lenguaje o de la censura de las noticias se “manipula la opinión”, entonces el lenguaje se torna en un vulgar “proxeneta del poder.

Pero, por sobre todo, el hombre a través del lenguaje se apodera también de sí mismo, se construye “su mundo”, y de la misma manera que ningún hombre habla y piensa el mismo lenguaje, ninguno tiene exactamente el mismo mundo que otro” (1999: pp. 227-228).

Por ello es que el camino del análisis etimológico se hace imprescindible para desenmarañar la tejida malla de fantásticas confusiones creadas por un lenguaje ideologizante,

supuestamente teológico, e intencionalmente tergiversador de la realidad, que pretendieron expresar antiguos escribas y redactores anónimos y desconocidos del Antiguo Testamento (AT) (Friedman, 1989), una parte importante de ellos siendo parte de las cortes reales, posteriormente, sacerdotes y teólogos con pretensión de ser transmisores de la palabra de esas deidades a las que decían y dicen representar y/o expresar, y con las mismas ambiciones de aquellos reyes.

A lo que debemos agregar que las reflexiones de Kripke, con respecto a las definiciones de los nombres, son las que tomo en consideración para las críticas que realizaré a quienes traducen *designadores rígidos* como si fueran conceptos generalizadores, y olvidan que estos *designadores rígidos* no pueden ser cambiados por otros nombres, pues ello tergiversaría su verdadera significación:

[...] un nombre no es, en absoluto, una descripción abreviada, sino un *designador rígido* —un término que designa al mismo individuo en todos los mundos posibles—. En otras palabras, un nombre se refiere a un individuo en todas las circunstancias concebibles en las que podamos hablar con tino sobre él, sean cuales fueren los hechos biográficos.

[...] Cuando conocemos un nombre, implícitamente estamos apuntando a alguien con independencia de lo que nosotros o cualquier otra persona, sepamos acerca de ese individuo. (Pinker, 2007: p. 378).

Hechas estas aclaraciones, comenzaremos diciendo que cuando se tradujeron los textos del AT y de los *Evangelios* (conocido como Nuevo Testamento) al griego, los traductores griegos utilizaron la palabra ‘Zeus’ (*Theos*), como

equivalente del cananeo *El*, lo mismo que para el *tetragrama* hebreo *Jhvh* (Fernández Marcos, 1998) y también como sinónimo de *Jesús* (Harris, 1992).

2

En las citas rabínicas, el calificativo "galileo" es sinónimo de chusma maldita y sin ley.

Fragmentos de literatura rabínica, por otra parte, indican una esporádica presencia farisea en Galilea y una ausencia de influencia durante el siglo primero d.C.

Yohanan ben Zakkai, adalid de la restauración judía tras la destrucción de Jerusalén, pasó algún tiempo en la ciudad de Arab, posiblemente antes del año 50 d.C; allí se pusieron en ejecución dos de sus normas legales relacionadas con la observancia del sábado.

Sin embargo, según una tradición del siglo III d.C., al comprender que pese a dieciocho años de esfuerzos no había logrado dejar huella, exclamó:
¡Galilea, Galilea, tú odias la Torah!

Geza Vermes (1994: pp. 61-62)²

En un trabajo publicado por Eissfeldt (1956),³ refiere que en un ensayo de F. Lokkegaard (1952), destacaba que: "*El* es la contribución especial de Canaán al mundo". A su vez, en un libro editado por B. Porter (2000), en la primera página se encuentra colocado un dibujo (fig. 4.1) que representa a *Zeus*, con sus rayos en las manos, acompañado por dos deidades menores del panteón griego, con un texto que indica estrictamente lo que pretendo destacar en este escrito, en el

2 "[...] *posiblemente antes del año 50 d.C.*", significa que predicó en vida de Jesús, si lo hizo durante 18 años, y se fue antes del año 50 d.C., quiere decir que comenzó a predicar en el año 32 d.C.

3 Ver también Arnaud *et al.* (1995), du Mesnil du Buisson (1973), Jobling (1975), Oldenburg (1969), Pope (1955), van Henten y Houtepen (2001), Wyatt *et al.* (1996). Extensa bibliografía en los mismos libros.



"It's called monotheism, but it looks like downsizing to me."

Figura 4.1
Zeus y la visión reduccionista del monoteísmo

que *Zeus* dice: "Lo llaman monoteísmo, pero pareciera que lo están reduciendo a mí".

Ese dibujo y ese texto reflejan exactamente lo que ocurre en la realidad. Todos los que dicen 'Dios', o escriben 'Dios', lo sepan o no, no dicen o no escriben sino la traducción de 'Zeus' o, en su posterior traducción al latín, 'Deus' (*Theos*), idioma utilizado oficialmente por la iglesia cristiana desde sus inicios, cuando se incorporan al imperio romano como religión oficial (Hopkins, 1966). Podrán o querrán decir algo distinto, pero, en definitiva no dicen sino la traducción al castellano de la palabra 'Zeus'; y este es un nombre propio no intercambiable, que no resulta sinónimo de ningún otro nombre propio.

Por ello mismo considero también que ni judíos ni cristianos estarían de acuerdo en que el nombre de su deidad fuera utilizado por los pueblos de otras religiones, intercambiándolo por el de la deidad de esos otros pueblos, esto es, por ejemplo, *Jhvh* o Jesús por Wiracocha o Vishnú, o Quetzalcoatl, o Marduk, o Assur, y podría seguir *ad infinitum*, ya que difícilmente podríamos conocer el número total de deidades que ha generado la humanidad.

También por este intercambio se produce el gran error, la gran falacia, la gran mistificación involucrada en hacer creer que ‘Dios’ es sinónimo de *El* o de *Jhvh* o de *Jesús*.

Este uso incorrecto de ese sinónimo también se trasvasó a diversas deidades de numerosos pueblos de varios continentes a medida que Occidente se fue expandiendo en función de su ambición imperialista. Y así tenemos que deidades como ‘Wiracocha’, o ‘Brahma’, o ‘Quetzalcoatl’, o ‘Shiva’, o cualquier otra deidad de cualquier otra religión de cualquier lugar del planeta, también son denominadas ‘Dios’ o ‘God’, con mayúscula o con minúscula.

Queda claro con ello que la intención de los colonizadores fue la de imponer sus culturas a los pueblos conquistados y así eliminar las originarias y borrar de sus cultos a sus seres sagrados y sus nombres, imponiéndoles el genérico ‘dios’ (‘god’), obligándolos a venerar al ‘dios-god’ del conquistador.

Porque los pueblos no lo saben, y es aquí donde teólogos, sacerdotes, rabinos, dirigentes confesionales, intencional y voluntariamente engañan a estos, porque ellos sí saben que no es lo mismo, saben que producen esta tergiversación del lenguaje, este intercambio de nombres como sinónimos, esta engañosa sinonimia, por su voluntad de poder, el que les otorga misteriosamente la palabra ‘Dios’ o ‘God’, importada por los colonizadores a nuestro continente americano.

Pero, con gran sagacidad, los europeos, supieron cómo liberarse de esta crítica agregando otra gran falacia: autode-

signaron a sus “religiones” como “monoteístas”, con lo que habiendo un solo “dios”, un “único” dios, este no podría ser sino el de ellos.

Y así lograron durante siglos mantener esta gran falacia, y agregaron que las otras religiones no eran tales sino y meramente mitologías o, concediéndoles una gracia, son “religiones menores” o “religiones politeístas”.⁴

3

Lo peor que se puede hacer con las palabras es rendirse ante ellas.

George Orwell (1953: pp. 169-170)

Debemos ayudar a salir de esta falacia, con la que se engaña a todos los pueblos, y obligar a una ética y exigencial búsqueda de la verdad que, por otra parte, es una paradigmática norma ética de casi todas las religiones: “Solo la verdad os hará libres”.

Las consecuencias que surgen de este intento desmitificador,⁵ son de una gran importancia para la comprensión de esas dos religiones y las consecuencias sociales y políticas, de sumisión a la cultura de los conquistadores que de ellas se derivan y que llegan hasta nuestro tiempo.

Además, estamos seguros que este es el último paso a la descolonización total del mundo del colonizador. Solo terminando con la forma más sutil de la colonización, que es la

4 El especialista bíblico J. Kirsch ha publicado recientemente un trabajo que se titula *Dios contra los dioses, historia de la guerra entre monoteísmo y politeísmo*. En la tapa del mismo aparecen los símbolos de las supuestas religiones monoteístas, el judaísmo, el cristianismo y el islamismo.

5 Este artículo pretende realizar este gran esfuerzo ya que el hombre común no es consciente de ese uso genérico, esto es, la utilización indistinta, de la palabra ‘Zeus’ en su traducción castellana, ‘Dios’, y la inglesa ‘God’ como sinónimos tanto de *El* como de *Jhvh*.

cultural, podremos avanzar libremente hacia la construcción de nuestros propios valores culturales, de nuestra propia identidad cultural, y recuperar también nuestra identidad más profunda, la que seamos capaces de construir por nosotros mismos.

Y en esa búsqueda de la propia identidad la palabra ‘dios’ juega un rol fundamental de obstrucción y dispersión. Para nosotros, pueblos conquistados y dominados culturalmente por el lenguaje del colonizador, la última frontera a derribar es la de descolonizar el lenguaje del imperio y asumir el propio.

Para ello debemos recorrer el camino de la conquista y colonización, y adentrarnos en el mundo del conquistador y en su propio terreno descolonizar su lenguaje dominador. Buscar en el mundo del conquistador y en su propia cultura los valores que nos impusieron y determinar cómo ellos mismos construyeron esa estructura cultural, y los valores que afirmaron y transmitieron durante la conquista y que aún siguen imponiéndonos.

Veamos cómo es posible lograrlo. No nos será fácil por el tiempo transcurrido y la inclusión en los pliegos más profundos de la conciencia de nuestros pueblos de ese lenguaje y, además, porque estamos invadidos constantemente por nuevos lenguajes que el colonizador no deja de introducir obligándonos a un esfuerzo descomunal para la supervivencia y la comprensión de las diferentes epistemologías con que nos invaden.

R. Warrior, nativo de la nación Osage, de la hoy América del Norte, nos señala un camino que, quizá, debiéramos transitar:

¿Con qué voz diremos nosotros, los cananeos del mundo: “Dejad a mi pueblo ir y déjadlo en paz”? ¿Y con qué oídos, los seguidores de dioses extranjeros que nos han cortejado (cristianos, judíos, marxistas, capitalistas) nos escucharán a nosotros? Los pueblos nativos de este he-

misferio han soportado un sojuzgamiento cien años más extenso que la estadía de Israel en Egipto.

¿Hay un dios, un espíritu, que nos escuche y que esté con nosotros en el Amazonas, en la tierra de los Osage y en Wounded Knee?

¿Hay un dios, un espíritu, capaz de moverse entre el dolor y la ira de Nablus, de Gaza y de Soweto de 1989?

Tal vez. Pero nosotros, los condenados de la tierra, tal vez mejor asesorados esta vez haríamos bien en no escuchar a los extranjeros con sus promesas de liberación y redención.

Tal vez nos convenga buscar en otra parte nuestra visión de justicia, de paz y de cordura política, una visión con la cual escapemos no solo de nuestros opresores sino también de nuestra opresión.

Quizá, por una vez, debamos escucharnos a nosotros mismos, dejando que los dioses verdaderamente extranjeros de este continente luchen entre sí.”

(Chedid y Masalha, 2011: pp. 45-56)

4

Si los términos no son correctos, el lenguaje no podrá estar en consonancia con la verdad de las cosas.

Confucio

En el caso específico de los textos del *Tanaj* se cometieron errores mucho más graves aún, y ello desde el inicio mismo. Y no solo los traductores griegos de los LXX, quienes, como lo señala M. Dahood,⁶ fueron tan ignorantes del verdadero sentido de las palabras como lo habían sido los masoretas cuando vocalizaron esos textos en los siglos VIII-IX de la era común:

Ya que el dialecto ugarítico del cananeo difiere menos de su contemporáneo cananeo del sur, y del más arcaico hebreo bíblico, que el bajo alemán del alto alemán, o el provenzal del francés, no debiera sorprendernos que los estudios bíblicos estén siendo revolucionados por aquel.

En vista de nuestra ignorancia del vocabulario del hebreo poético, que ha llevado en las recientes décadas a enmendar innumerables errores, el repentino aflujo de 1.500 palabras, prácticamente todas bien certificadas en forma, incluso cuando el significado no es conocido, tiene asegurado una gran significación. Debe recordarse que el vocabulario hebreo conocido no representa más de un quinto del total de palabras del semítico del noroeste, entre los años 1400 y 400 a.C. [...] En registros de pasajes cuya fecha helenística fuera tomada como segura, se han aclarado dificultades por la identificación de palabras oscuras con su homónimos ugaríticos.

En virtualmente todos los casos en que los traductores de la LXX fueron justamente tan ignorantes del verdadero sentido tanto como los masoretas que vocalizaron la Biblia en los siglos VIII y IX d. de C.

6 Citado en Albright (1962: pp. p. 62 y ss). Ver también Dahood (1963).

Y agrega Dahood una acotación que debemos tomar en consideración ya que hace a nuestra crítica a aquellos que toman como sinónimos los nombres de *El*, *Jhvh* y *Dios*:

Metodológicamente, esto significa enmendar pocas consonantes de los textos pero un gran número de revo-calizaciones, ya que los masoretas en general no com-prendieron el sentido de las palabras, y el testimonio de las versiones debe ser usado con gran precaución.

Si los masoretas, por ignorancia, al vocalizar los textos del *Tanaj* incluyeron vocales erróneas las cuales, seguramen-te, modificaron el sentido y el significado de las palabras, y si, además, los traductores griegos de la LXX, siendo tan ignorantes como aquellos, cambiaron las palabras y utilizaron otras como sinónimos cuyas significaciones seguramente nada tenían que ver con lo que decía el tex-to original ¿qué certeza tenemos de estar leyendo y com-prendiendo lo que originalmente se dijo o se escribió en los textos del *Tanaj*?

Estamos ante un complejo problema, y ello porque no se utilizan las palabras correctas, esto es, las que corresponden y que no son ni sinónimos de, ni intercambiables por, otras. Aunque convencionalmente, desde un Occidente imperial y colonialista, se pretenda y se logre, en gran medida, im-ponerlas, para lograr el sometimiento cultural de los pue-blos conquistados.

Porque no es lo mismo decir que Dios (genérico y uni-versal) le prometió la tierra de Canaán a Abraham, Jacob, Moisés y su pueblo, que decir que *Jhvh* (una de las tantas deidades veneradas por los israelitas) fue el que les hizo tal promesa (Salibi, 1988).⁷

7 Especialmente capítulos 4 y 5.

Porque *Zeus = Deus = Dios* no es ni *El ni Jhvh*; cada uno de ellos es concebido, comprendido, definido, representado y descrito por sus seguidores en formas muy distintas, y sus “personalidades” difieren sustancialmente, como veremos más adelante. Y porque, además ninguno de los tres es el único verdadero sino en la mente y en la imaginación de quienes lo consideran así: sus adeptos (Haight, 2007).⁸

5

Un error no se convierte en verdad por el hecho de que todo el mundo crea en el.

Mahatma Gandhi

El ejemplo que analizaremos para una mejor comprensión de lo que intentamos aclarar lo encontramos en un trabajo de Ratzinger (2005)⁹ que constituye una confirmación de lo que señalo más arriba en cuanto a que el término ‘Dios’ es un vocablo de uso genérico o universal y, por lo mismo, desprovisto de contenido como se lo utiliza en Occidente. Sin embargo, como hemos visto, en realidad es un nombre propio porque es solamente la traducción del griego *Zeus*, devenido *Deus (Theos)* en latín, ‘Dios’ en castellano, y por eso el título del libro de quien fuera el máximo regente de la iglesia católica de Roma.

Se trata de confusiones y tergiversaciones intencionales de los nombres para ajustarlos a un proyecto ideológico y político, de ambición imperial hegemónica, cuyas influencias, efectos y graves consecuencias son, como veremos, de una magnitud insospechada. Reitero, confirmando la veracidad

8 Especialmente el capítulo 14: “Jesús y las religiones del mundo”.

9 Además de lo que afirma en ese pequeño ensayo, el papa del catolicismo, en su nuevo libro *Jesús de Nazaret*, vuelve a ratificar lo mismo, ampliando sus argumentaciones y repitiéndolas una y otra vez.

de mi interpretación al primer capítulo, al tema inicial, Ratzinger lo titula: *Dios tiene nombre*. Y, por lo que iremos viendo, estamos frente a una sorprendente revelación del doctrinario del catolicismo, ya que nos dice que el nombre de la deidad de los cristianos es la de la deidad de los judíos, esto es, *Jhvh*.

Sin embargo, a pesar de la autoridad de la cual emana semejante afirmación, es nuestro deber considerarla un gravísimo error (¿voluntario o involuntario?) ya que es dable recordar que en dos de los Evangelios, el de Mateo y el de Marcos, se señala que las últimas palabras de Jesús, antes de expirar, fueron: *Eli, Eli lama sabajtani*, comúnmente traducidas como: *Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado*.¹⁰

Esta es una traducción parcialmente incorrecta en la que se confunde a *El* con *Zeus*, seguramente derivada de la edición de la traducción griega de los Evangelios, ya que los textos originales no fueron hallados.

Y aún así en ese texto se ha mantenido la versión original, lo que nos permite señalar el incomprensible error de Ratzinger, porque atribuye solo a *Jhvh* haber sido traducido como *Zeus*, pero hemos visto que no es así, y ahora nos dice, sin aclarar que antes se había traducido *Jhvh* como *Zeus* (Dios), que el nombre de *Zeus* es *Jhvh* y, además, que ese es el nombre del *Zeus* (Dios) de los cristianos; agregando que es el único y verdadero *Zeus* (Dios), y que es el *Zeus* (Dios) de Israel, esto es, *Jhvh*. De esta manera comete una grave doble falta dada su investidura religiosa. La primera, porque no advierte al lector de que él se está basando, correctamente, en la antigua traducción de *Jhvh* al griego *Zeus*, devenido en *Deus* (latín) y luego 'Dios' en castellano. Lo que ha hecho es tan solo un regreso a la palabra original del texto bíblico.

10 Mateo, p. 1467 y Marcos, p. 1492.

Y, segundo, asume parcialmente la escritura e intencionalmente deja de lado la divinidad mayor del panteón cananeo, que en los textos ahora conocidos y traducidos a los idiomas occidentales, es denominada *El*. Tal como aparece en el Deuteronomio (32: pp. 8-9), en el que *Jhvh* es una deidad secundaria, quien recibe de *El* la autorización para hacerse cargo de Jacob y su tribu.

Todo esto Benedicto XVI lo sabe perfectamente, pero: ¿por qué no hizo la aclaración? Este solo hecho le habría salvado de la acusación que cualquier historiador podría llegar a hacerle, esto es, de haber, de algún modo, engañado a su lector, como pontífice, y como historiador a sabiendas, porque no se le puede aceptar ignorancia de este hecho.

Lamentablemente la traducción que se hace “olvida” que *El* es el nombre propio de la deidad a la que apela Jesús, y que *Eli* es el caso vocativo o el pronombre posesivo de lera singular de *El*, y no lo es del griego *Zeus* ni del hebreo *Jhvh*.

Entonces, la pregunta que nos formulamos es: ¿por qué esta tergiversación de un hecho de tanta trascendencia en la vida de Jesús?, ya que en el momento de su muerte nadie apela sino a aquello que tiene más profundo en su corazón, y en este caso particular es a *El* a quien clama Jesús, y no a ninguna otra deidad, y mucho menos a *Zeus = Deus = Theos*, la deidad de los conquistadores griegos y romanos o a *Jhvh*, una deidad secundaria del panteón cananeo, adoptada y solo reconocida y adorada como única y más alta deidad por sus adeptos (Finkelstein y Silberman, 2005: p. 133). Quienes, como sus textos lo demuestran, sostenían ambiciones hegemónicas, y por ello pretendieron siempre que la única deidad que debía ser adorada fuese *Jhvh* (Finet, 1978); monolatría convertida en monoteísmo por un afán de primacía al que, además, agregaban que ellos eran el pueblo elegido por *Jhvh*, para dominar el mundo. Actitud que mantienen hasta el presente sus seguidores y que trasvasaron al catolicismo, como veremos por las aseveraciones de Ratzinger.

Esta obsesión se manifestó abiertamente durante el reinado de Josías cuando este rey, una vez afirmado en el trono, mandó destruir todos los altares en los que se rendían culto, en las cimas de las montañas, a las otras deidades de Canaán, y circunscribió la adoración a *Jhvh* al templo de Jerusalén, capital de su reino (Finkelstein y Silberman, 2005: pp. 303-324).

J. Campbell, en sus estudios sobre los mitos, analiza y explica estas variaciones de los cultos y en relación a *Jhvh*, encuentra su fundamentación:

Moyers: Tú has contado una historia sobre un nativo de la jungla que una vez le dijo a un misionero: ‘Tu dios vive encerrado en una casa como si fuera viejo y enfermo. El nuestro vive en la selva y en los campos y en la montaña cuando cae la lluvia.’

Y creo que tenía razón.

Campbell. Sí. Es el problema que se presenta en el Libro de los Reyes y en Samuel. Los reyes hebreos efectuaban sus sacrificios en la cima de las montañas. Y herían la vista de Yahvé. El culto de Yahvé fue un movimiento específico en la comunidad hebrea, que finalmente se impuso. Se impuso un dios limitado al recinto de un templo frente a un culto a la naturaleza, que se celebraba en todas partes.

Y este movimiento imperialista de un determinado grupo cultural se prolonga en Occidente. (1991: p. 52)

Ratzinger, como sacerdote, estudió, sin duda, hebreo, griego y latín y conoce de filología. La pregunta que surge es: ¿habrá leído los dos Evangelios, esto es, el de Mateo y el de Marcos? Difícilmente no habría de conocerlos; y, entonces ¿por qué

le hace decir a Jesús lo que no dijo? ¿Qué otra intención lo lleva a tergiversar un momento tan importante en la vida de Jesús? A su vez surge la pregunta: ¿Ha leído Ratzinger el Deuteronomio (32: pp. 8-9) donde se dice explícitamente quién es *Jhvh*, la deidad que los judíos adoptan como propia (el 'dios' de los judíos, para escribirlo en los mismos términos que Ratzinger).

El Deuteronomio (32: pp. 8-9) dice explícitamente quién es *Jhvh*:

Quando el Altísimo repartió las naciones, cuando distribuyó los hijos de Adán, fijó las fronteras de los pueblos, según el número de los hijos de Dios, mas la porción de Yahvé fue su pueblo, Jacob su parte de heredad.¹¹

Y por qué extraño azar le adjudica Ratzinger a Jesús haber dicho lo que no dijo y, en consecuencia, escribe que “Yhvh es el padre de Jesús”, como veremos más adelante.

Su libro, lleno de citas de diversos y numerosos autores griegos, romanos, alemanes y europeos en general, judíos y cristianos, desde la antigüedad hasta el presente, no responde de ninguna manera a estas simples cuestiones. Por el

11 *Biblia de Jerusalén*, p. 234. Aquí es necesario aclarar que esta traducción es una entre muchas, que difieren entre sí. Y más aún cuando acudimos a traducciones a otros idiomas. Y surgen mayores inconvenientes en la interpretación si acudimos a traducciones realizadas por rabinos, sacerdotes, pastores o evangelistas. Y también cuando el traductor es laico, como el caso de René Dussaud, quien sostiene en un artículo publicado en *Syria*, París, 1957, y titulado “*Yahwé, fils de El*”, que como su título lo indica Yahvé, en la tradición cananea, es hijo de *El*, esto es una deidad menor del panteón cananeo. Otro ejemplo: en la traducción que aparece en la *Sagrada Biblia*, de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 1955, p. 250, en traducción de Eloino Nacar Fuster y Alberto Colunga, dice así: “Cuando distribuyó el Altísimo su heredad entre las gentes, cuando dividió a los hijos de los hombres. Estableció los términos de los pueblos, según el número de los hijos de Dios, pues la porción propia de Yavé es su pueblo, su lote hereditario es Jacob.”

contrario, se nos ocurre que con este libro y otros suyos que cita, aspirará a que todos aceptemos que la deidad de los cristianos —a pesar de las palabras con que Jesús implora en voz alta “*Eli, Eli, lama sabajtani*”—, es la deidad de los judíos, esto es, *Jhvh*, y no *El*, nombre propio con el que Jesús invoca a su propia deidad.

Sin embargo, y a pesar de que su obra se centra en la lucha de clases en la Grecia antigua, G. de Ste. Croix toca tangencialmente los hechos históricos de los relatos del Tanaj, que los señala como de la Biblia cristiana, colocando una nota de sorprendente contradicción y antagonismo con la tradición de teólogos judíos y cristianos, ergo con Ratzinger, con respecto a esta temática. Su descripción de *Jhvh*, basada en la propia literatura judía, es exactamente la contraria de la que se ha pretendido imponer durante siglos, pero que ha sido condenada al silencio.

Y no puedo dejar de señalar que la mayor responsabilidad recae sobre los teólogos católicos, y particularmente sobre quienes asumen la autoridad que les otorga el Vaticano, ya que tienen sus vidas dedicadas a predicar la doctrina de quien dicen representar, Jesús de Nazaret, que resultan absolutamente antagónicas a las hazañas que el AT le adjudica a *Jhvh* y a sus seguidores.

He aquí el texto de Ste. Croix (1988: p. 388):¹²

No tengo la intención de dar a entender que los romanos fueron habitualmente la potencia imperial más cruel y despiadada de todas. No sé decir qué nación de la antigüedad aspiraría al título con más justicia, pues no conozco toda la documentación.

12 Nota 9 en la página 716: “El brutal salvajismo de *Yhwh*, según nos lo pintan sus adoradores, se extendía no solo a los pueblos extranjeros, sino a los israelitas desobedientes.”

Sin embargo, basándome en la que conozco, puedo afirmar que solo sé de un único pueblo que se creyera con derecho a decir que realmente tenía orden divina de exterminar a poblaciones enteras que pudiera conquistar, a saber, Israel.

Hoy día, los cristianos, al igual que los judíos apenas suelen fijarse en la despiadada ferocidad de *Yahvé*, tal como nos la revelan no las fuentes hostiles, sino la propia literatura que ellos consideran sagrada.

De hecho, por regla general, suelen arreglárselas para olvidar incluso la existencia de ese material incriminatorio.

Tomando la última oración como referencia podríamos claramente incluir a Ratzinger entre los católicos que “[...] suelen arreglárselas para olvidar incluso la existencia de ese material incriminatorio”.

6

El gran enemigo de la verdad muchas veces no es la mentira —deliberada y deshonestá— sino el mito, persistente, persuasivo e irreal.

John F. Kennedy

Y también Carlos Escudé, defensor acérrimo de la “despiadada ferocidad de *Jhvh*”, en su trabajo (2007), ha transcritto los textos de la *Torah* y editado todos aquellos versículos en los que tanto *Jhvh*, como Moisés, como Josué, “pasan al filo de la espada” a todos los grupos étnicos que habitaron Canaán.

En el Acápite I dice que: “[...] *Yahvé* se nos presenta como el mayor genocida de todos los tiempos.” (2007: p. 29)

A su vez, escoge unos pocos de los muchos textos de la *Torah* en los que *Jhvh* habla a Moisés y luego a Josué y les exige el exterminio de los habitantes de las regiones que habrán de invadir (Beguin, 1951),¹³ por lo que solo tomaré tres ejemplos, transcribiendo sin modificación los textos que incluye el autor:

Deuteronomio 2:31 a 2:35.

2:31. Yahvé me dijo: “Mira, voy a comenzar a entregarte a Sijón y su territorio. Empieza la conquista. Apodérate de su territorio.”

2:32. Sijón nos salió al paso con toda su gente, dispuestos a librarnos batalla en Yahas.

2:33. Yahvé nuestro Dios nos lo entregó y lo derrotamos a él con sus hijos y toda su gente.

2:34. Nos apoderamos de todas sus ciudades y las consagramos al anatema, sacrificando a hombres, mujeres y niños, sin dejar superviviente.

2:35. Nos reservamos como botín solamente el ganado y los despojos de las ciudades conquistadas.

Deuteronomio 3:1 a 3:7.

3:1. Luego torcimos y seguimos camino de Basán. Og, rey de Basán, salió a nuestro encuentro con toda su gente y nos presentó batalla en Edreí.

13 Ver también Masalha (2008) y Pappé (2008).

3:2: Yahvé me dijo: “No le tengas miedo, porque yo lo pondré en tus manos con todo su ejército y sus dominios. Trátalo de la misma manera que trataste a Sijón, el rey de los amorreos que habitaba en Jesbón.”

3:3. Efectivamente, Yahvé nuestro Dios entregó en nuestras manos también a Og, rey de Basán, con todo su pueblo, y lo derrotamos hasta no dejarle ni un superviviente.

3:4. Nos apoderamos entonces de todas sus ciudades. Las conquistamos todas, sin exceptuar ninguna: las sesenta ciudades del distrito de Argot, que pertenecía al reino de Og, en Basán.

3:5. Todas ellas eran ciudades defendidas por altas murallas, puertas y cerrojos, sin gran número de ciudades de los perizitas.

3:6. Y las consagramos al anatema, como habíamos hecho con Sijón, rey de Jesbón, matando en cada ciudad a hombres, mujeres y niños.

3:7. Pero nos reservamos como botín el ganado y los despojos de las ciudades.

Deuteronomio 20:13 a 20:17.

20:13. Yahvé tu Dios, la entregará en tus manos, y pasarás al filo de la espada a todos sus varones.

20:14. En cuanto a las mujeres, los niños, el ganado y cualquier otra cosa que haya en la ciudad, podrás re-

tenerlos como botín, y disfrutar de los despojos de los enemigos que Yahvé, tu Dios, te entrega.

20:15. Así tratarás a todas las ciudades que estén muy alejadas de ti y que no pertenezcan a las naciones vecinas.

20:16. Pero en las ciudades de esos pueblos que Yahvé, tu Dios, te da como herencia, no dejarás nada con vida.

20:17. Consagrarás al exterminio total a los hititas, a los amorreos, a los cananeos, a los perizitas, a los jivitas y a los jebuseos, como te ha mandado Yahvé tu Dios. (Escudé, 2007: pp. 33-34).

Y lo sorprendente es que Escudé se congratula y festeja con ilimitado fervor no solo aquellas masacres, asesinatos masivos, crímenes de guerra y de lesa humanidad diríamos hoy, cometidos por *Jhvh*, Moisés y Josué, sino que sostiene que:

Queda claro que el pecado no radica en la comisión de genocidio sino en abstenerse del mismo cuando la normativa lo ordena. Es falta gravísima incluso no aniquilar a mujeres y niños cuando las circunstancias indican que tal masacre es voluntad de Adonai. [Aquí Escudé utiliza otro nombre para *Yhvh*].

Hasta muy recientemente Occidente fue obediente a estas pautas. El mejor testimonio no es tanto el muy trillado de Hiroshima y Nagasaki, como los menos conocidos bombardeos de las ciudades alemanas de Hamburgo y Dresden, durante la segunda guerra mundial.

Lo de Dresden fue entre el 13 y el 15 de febrero de 1945, después de la Conferencia de Yalta, cuando la guerra

estaba en la práctica ganada. Posteriormente, en marzo y abril, fue bombardeada otras dos veces. La ciudad fue arrasada con bombas incendiarias contra la población civil, con el objetivo de ganar la posguerra enviando un mensaje tan elocuente que posteriormente ningún alemán osara atacar a las fuerzas de ocupación.

Primero se lanzaron grandes cantidades de bombas de alta capacidad explosiva que arrancaron los techos de las casas, poniendo al descubierto las maderas, fácilmente inflamables. Luego vinieron las bombas incendiarias, junto con otras bombas altamente explosivas que frustraban todo intento de apagar los incendios. Cuando el fuego hubo cubierto una gran superficie urbana, se desató una tormenta de fuego autosustentada, con picos de temperatura superiores a los 1.500 grados. El aire caliente de la superficie, más liviano, se disparaba hacia arriba, siendo reemplazado abajo por vendavales de aire menos caliente. Así se generó un infernal ventarrón huracanado que chupaba a la gente y la lanzaba al fuego.

Fue un portento digno de Yahvé.
(Escudé, 2007: pp. 34-35).

Sigue Escudé exaltando esta actitud exterminadora, y sostiene que hoy tanto Estados Unidos de América como el Estado de Israel debieran hacer lo mismo con todos aquellos pueblos que no obedezcan el mandato de *Jhvh*, al que en esa típica tergiversación semántica, en la que al igual que Ratzinger, también él denomina con el sinónimo 'Dios'. Y, lo que es más grave aún, sostiene igual que Ratzinger, que *Jvhv* es el 'dios' de los cristianos.

Y, aunque haciendo uso de sinonimia entre *Jhvh* y ‘Dios’, H. Bloom, en uno de sus trabajos (2006: pp. 170-171),¹⁴ coincide con la imagen de una deidad terrible y distinta, abismalmente diferente de la cristiana, al menos la que surge del relato de las enseñanzas de los Evangelios, y dice:

El abismo entre Yahvé y el Dios trinitario es otra demostración de que el judaísmo no es el padre del cristianismo. Más bien diría que el judaísmo y el cristianismo son hermanos enemigos, y que ambos surgen de los judaísmos del segundo templo, una verdad que casi todas las personas de buena voluntad intentan eludir.

Como hay mil quinientos millones de cristianos, y solo unos catorce millones de judíos supervivientes que se identifiquen como tales, resulta que hay más de cien cristianos por cada judío. El mandato de Yahvé a su Pueblo Elegido: “Creced y multiplicaos” constituye una horrible ironía en un planeta en el que los judíos constituyen menos de un 0,1 por ciento de la población mundial.

Es más o menos la proporción de mormones que hay en el universo, aunque los mormones tienen un crecimiento más dinámico, mientras que los judíos siguen menguando. En la práctica, el cristianismo y el Islam, y las religiones de Asia, heredarán la tierra que la

14 En el original, me parece que por error, Harold Bloom, y así lo he transcrito, dice que “constituyen menos del 0,1 por ciento”, cuando en realidad 14 millones de judíos serían un 0,2 por ciento. La población mundial actual es de, aproximadamente, 7.000 millones de habitantes.

plutocracia republicana de los Estados Unidos permita sobrevivir cuando la hayan despojado de toda ecología.

Me veo obligado a concluir que Yahvé se ha exiliado de la Alianza Original, y está en el espacio exterior pendiente de su falta de amor.

[...]

Tiene poco sentido decir “Yahvé es amor”, o que debemos amar a Yahvé. Él no es, ni nunca será amor.

[...]

No podemos saber cuándo escribió las “Crónicas” el gran Redactor de “La Academia de Esdras”, de Babilonia, pero desde luego ordenó la Tanak para que “Crónicas” lo concluyeran. Al entretener a Yahvé con el palimpsesto que creó con los primeros tres libros del Pentateuco, el Redactor (al igual que Homero tan autor como redactor), intentó una revisión que suavizara la figura de Yahvé, pero eso es como intentar calmar un torbellino. A Yahvé no se le puede domar.

8

Es por ello que producen mayor asombro algunos párrafos del citado trabajo de Ratzinger, ya papa emérito del catolicismo, aún instalado en el Vaticano. Causa una gran pesadumbre leer lo que este sumo pontífice escribe:

Ahora bien, si leemos la *Torá* junto con todo el canon del Antiguo Testamento, los Profetas, los Salmos y los

Libros Sapienciales, resulta muy claro algo que objetivamente ya se anuncia en la *Torá*: Israel no existe simplemente para sí mismo, para vivir en las disposiciones “eternas” de la Ley, existe para ser luz de los pueblos: tanto en los Salmos como en los Libros proféticos oímos cada vez con mayor claridad la promesa de que la salvación de Dios llegará a todos los pueblos. Oímos cada vez más claramente que el Dios de Israel, que es el mismo y único Dios, el verdadero Dios, el creador del cielo y de la tierra, el Dios de todos los pueblos y de todos los hombres, en cuyas manos está su destino, en definitiva que ese Dios no quiere abandonar a los pueblos a su suerte. Oímos que todos lo reconocerán, que Egipto y Babilonia —las dos potencias mundiales opuestas a Israel— tenderán la mano a Israel y con él adorarán a un solo Dios. Oímos que caerán las fronteras y que el Dios de Israel será reconocido y adorado por todos los pueblos como su Dios, como el único Dios. (2007: pp. 147-148).

A lo que posteriormente agrega otra confusión en la que involucra el “descubrimiento” de la “nueva misión de Jesús”, y la describe así:

Entonces, ¿qué ha traído Jesús? Nos hemos encontrado ya antes con esta pregunta y conocemos la respuesta: ha llevado el Dios de Israel a los pueblos, de forma que ahora todos los pueblos lo invocan a *El* y reconocen en las Escrituras de Israel su palabra, la palabra del Dios vivo. Ha traído la universalidad que es la grande y característica promesa para Israel y para el mundo. La universalidad, la fe en el único Dios de Abraham, de Isaac y Jacob, acogida en la nueva familia de Jesús que se expande por todos los pueblos superando los lazos

carnales de la descendencia: este es el fruto de la obra de Jesús. Esto es lo que le acredita como el “Mesías” y da a la promesa mesiánica una explicación, que se fundamenta en Moisés y los profetas, pero que da también a éstos una apertura completamente nueva. (2007: p. 148).

A partir de estos lacónicos párrafos, que no son sino una síntesis de todo el libro, ya no quedan dudas de que es un hombre que parecería padecer de lo que los psicólogos junguianos han identificado como la arrogancia y soberbia de un ego inflamado, y han denominado “el complejo de *Yhvh*”, porque “el ego crea su propio mundo, un mundo que es necesariamente defectuoso” (Hoeller, 2005: p. 179).¹⁵

No puede Ratzinger no saber que la totalidad de cristianos en el mundo es apenas el 15%, y el de judíos el 0,2%, por lo que decir “[...] de forma que ahora todos los pueblos lo invocan a *El* y reconocen en las Escrituras de Israel su palabra, la palabra del Dios vivo” forma parte de “el complejo de *Yhwh*”, y lo lleva, en su megalomanía, a tergiversar aún más la realidad.

Y porque, además, tergiversa también el sentido mesiánico de la misión de Jesús, según las propias escrituras evangélicas, esto es, salvar a la humanidad con su sacrificio personal, para Ratzinger esa misión se ha convertido en la mera tarea de difundir la palabra de *Jhvh*, y hacer que toda la humanidad crea solamente en esta deidad, como el único y verdadero *Zeus = Deus = Dios*.

Cuánta confusión la de un teólogo que ostentó la potestad de ser papa del catolicismo y aspiró a que su palabra fuera la que posibilitara el esclarecimiento de los misterios del universo, de la vida humana y del sentido de la “creación”. Porque, además, se hace casi imposible aceptar semejante

15 Ver también Ehrman (2004), capítulo 6.

ignorancia de los mismos textos que cita, la *Torah*, sobre los que Escudé, con correcta interpretación, señala: “*Yhvh* se nos presenta como el mayor genocida de todos los tiempos”. Basta nada más que leer esos libros.

La pregunta que resta formular es ¿qué ha leído Ratzinger para decirnos ahora que ese mismo *Jhvh* quiere que todos los seres humanos lo adoremos? ¿Para qué? ¿Para hacernos pasar al filo de la espada si no cumplimos sus mandatos? Porque esos han sido sus preceptos en toda la *Torah*. No sabemos si fue el mismo *Jhvh* el que los dijo o los escribió, así lo enseñen quienes se autotitulan sus intérpretes, o el ahistórico personaje de Moisés o Josué u otros, o los escribas a sueldo que bajo la dirección del rey Josías rescribieron esos libros, reorganizando el *Tanaqj*, en el siglo VI a.C. (Finkelstein y Silberman, 2005: pp. 303-324). Y, además, atribuirle a Jesús lo que piensa o desea Ratzinger, inventándole una nueva misión, contradiciendo dos mil años de la teología cristiana y haciendo a Jesús vocero y promotor de *Jhvh*.

Hay otro hecho significativo que no toma en consideración, y es que saca del contexto histórico original minúsculas historias del pasado a las que les atribuye valor universal y las aplica a cualquier tiempo y lugar, y a una deidad secundaria como *Jhvh* la convierte en el origen y fin de la historia.

Porque, como plantean correctamente los autores de *El legado mesiánico* (Baigent *et al.*, 1987: p. 206):

[...] por lo menos merece la pena recordar algo del contexto histórico que los fundamentalistas desdeñan tan alegremente. La antigua Israel, después de todo, era una entidad política deslavazada, mal definida y frecuentemente ingobernable, más pequeña que el condado de Yorkshire o el Estado de Nueva Jersey, y con una fracción escasa de la población de los dos lugares. Ocupaba un fragmento insignificante de lo que inclu-

so entonces era el mundo conocido. Y, a pesar de ello, las crónicas de las rencillas internas se toman como guía infalible para las postrimerías del siglo XX, virtualmente en todas las esferas, desde la conducta personal hasta las relaciones exteriores. Viene a ser como si la visión del futuro expuesta por un miembro de un ayuntamiento de Yorkshire o de la legislatura de Nueva Jersey en 1986 tuviera que utilizarse, literalmente, como medio de explicar la fricción entre, pongamos por caso, Canadá y China, o incluso entre colonias terráneas en el espacio, en el siglo L o LX.

Ahora bien, después de la lectura de este segundo libro de Ratzinger, se tiene la impresión de que sus alabanzas a Jesús no son sino la excusa, una pantalla para hacer apología de *Jhvh*, sobre la cual sus reiteradas exaltaciones, como se evidenció en los textos transcritos, parecieran implicar que algún otro motivo lo mueve a hacerlo, y, en tal caso, podemos pensar que lo guía la misma finalidad de los primeros colonizadores: eliminar, borrar las culturas de los otros pueblos y con ellas a sus seres sagrados. Esto es, seguir con la colonización cultural, ahora y otra vez, aliándose al imperio de turno, así como lo hicieron sus antecesores, cuando desde el inicio se aliaron, primero al imperio romano y con posterioridad a cada uno de los sucesivos imperios que continuaron en una Europa imperialista y colonialista.

9

El científico inglés J. Needham, quien estuviera en China y escribiera una monumental obra, (*Science and Civilization in China*), dejó testimonios insoslayables y criticó con gran fundamento esa actitud de los occidentales. En uno de sus trabajos encontramos señalado con claridad meridiana ese hecho:

Sobre las actitudes mentales de vital importancia para esta cuestión, merece la pena leer la polémica entre Humberto Campagnolo y Alioune Diop, publicada recientemente en *Comprendre*, 19, pp. 7 y ss., 9 y ss., y 157 y ss. 1958. Campagnolo expresa una opinión muy difundida cuando señala el dilema de que, o bien las grandes civilizaciones históricas están compuestas de individuos heterogéneos e irreductibles, en cuyo caso jamás podrán unirse, o bien están destinadas a trascenderse en una cultura mundial, en cuyo caso nadie sabe lo que sucederá. Campagnolo sale del aprieto manteniendo que solo una de las grandes civilizaciones posee, gracias a su intuición y principios originales, los medios que le permiten comprender y apreciar a las demás y llevarlas a apreciarse a sí mismas según su propia escala de valores. Esta es la “civilización de lo universal” que se ha desarrollado solo en Europa (y por extensión, en América) y sobre la que recae la misión histórica de consumir la unificación étnica del mundo. A lo que Diop replica que esta doctrina no es sino racismo en su forma más rebuscada, insidiosa y retorcida. La civilización de lo universal no puede confundirse ni por un momento, dice, con la civilización de Occidente, sino que debe necesariamente surgir de las contribuciones de todos los pueblos; y el hecho de que no conozcamos aún sus rasgos no es un argumento para negar su advenimiento.

Ni que decir tiene que estoy plenamente de acuerdo con Diop. La calificación de “pueblo elegido”, el escogido de Dios, que europeos y americanos se han otorgado a sí mismos considerándose herederos del antiguo Israel, a través del vínculo entre puritanismo y capitalismo en las primeras fases del desarrollo tecnológico occidental, causa aún muchos estragos en el mundo. (1975: pp. 104-105, 110-111).

Y Needham, criticando a sus propios compatriotas, destaca otro de los aspectos negativos del imperialismo, que no es nada más que la proyección perversa del nacionalismo, y señala la ignorancia de los ingleses “de los hechos más elementales de la historia china, india o árabe”:

Portavoces ingleses han mantenido que puesto que solo nosotros entendemos la verdadera democracia, es nuestro deber imponer nuestras concepciones, incluso por la fuerza, a los no europeos, por lo menos en los territorios coloniales, aún cuando admitieran, al ser interrogados, que nunca habían oído hablar del *panchayat*,¹⁶ o del ‘*asabiya* de Ibn Jaldún, de los escritos de Mencio sobre el tiranicidio, de los exámenes de ingreso en la administración de la dinastía T’ang, o del Yü-shih-pu (la “Censura”).

Ignorantes de los hechos más elementales de la historia china, india o árabe, europeos y americanos, dentro del marco de las Naciones Unidas (tan lamentablemente enclavadas), se creen con derecho a tratar de imponer sus propios conceptos, fruto de unas trayectorias históricas absolutamente diferentes, a los representantes de países que parecen (al espectador poco perspicaz)

16 El *panchayat* era el consejo de los cinco ancianos libremente elegidos en los poblados antiguos y medievales de la India. El *‘asabiya* era el sentido místico de hermandad y vocación que, según Ibn Jaldún (siglo XIV), padre de la historia social, inspiraba a los primitivos Estados islámicos. Meng-tzu (Mencio), en el siglo IV a.C., distinguió entre el asesinato de un tirano, que podía ser una acción justa, y el regicidio, el ruin asesinato de un buen príncipe. Actualmente se suele admitir que los exámenes de ingreso en la administración, que en China datan del siglo I a.C., sirvieron de hecho como modelo para los exámenes introducidos en Europa y América tras la Revolución Francesa. El Yü-shih-pu fue una organización gubernamental china que enviaba a todo el país “censores” con autoridad independiente como representantes imperiales para informar de la justicia y la rectitud de los administradores provinciales. El hecho de que a menudo lo hicieran a riesgo de sus vidas fue tema de una amplia literatura.

despreciables e inferiores porque carecen aún de toda la fuerza de la moderna potencia industrial.

10

A. Toynbee, en uno de sus tantos trabajos, reflexiona sobre la idea de “pueblo elegido”, y su crítica a tan ambiciosa pretensión esclarece y reubica la situación en sus justos términos:

El punto de vista del historiador no es incompatible con la creencia de que Dios se reveló al hombre con el fin de ayudarlo a conquistar la salvación espiritual que el ser humano no podría obtener librado a sus solos esfuerzos; pero *a priori* al historiador le parecerá sospechosa toda exposición de esta tesis que afirma luego que Dios dio una revelación *única y definitiva a mi* pueblo en *mi* época, en *mi* satélite de *mi* sol, perteneciente a *mi* galaxia.

En tal explicación egocéntrica de la tesis de que Dios se revela a sus criaturas, el historiador presentará la presencia de la pata hendida del diablo.

Pues lógicamente no hay conexión necesaria alguna entre la creencia de que Dios se revela a sus criaturas y la creencia de que Dios eligió como recipiente de su revelación a una criatura que resulta ser precisamente *yo mismo*, y que esa revelación dada exclusivamente a *mí*, es única y definitiva. (1958: p. 136).

El Vaticano cuenta con un cuerpo de los científicos más destacados del mundo, con el que Ratzinger podría haberse asesorado, y así evitar cometer los errores que incurre en

sus dos libros, ya que en el ámbito de la biología numerosos autores nos advierten del peligro de la “arrogancia ecológica” que, además, se sustenta en un ambicioso monoteísmo, que no es otra cosa que la proyección perversa del monolatrisimo, en el que todos los pueblos natural y normalmente están, aunque por esa “arrogancia ecológica” algunos presentan a su deidad como la única y verdadera y desechan desvalorizándolas a las otras.

L. Margulis y D. Sagan, desde el campo de la biología, aspiran a enfrentarse y eliminar los fundamentos de esa “arrogancia ecológica”:

La perspectiva religiosa tradicional —que se ha mantenido, como hemos visto, incluso en el darwinismo, que no tiene nada de religioso—, sostiene que el ser humano es algo distinto, único y superior.

Esa es la actitud de la arrogancia ecológica.

[...]

La ilusión de considerar al ser humano independiente de la naturaleza es un caso peligroso de ignorancia.

Una línea continua de la vida, sin fragmentación, existe ahora y ha existido desde el inicio de la vida misma a través de los cuatro mil millones de años del tiempo darwiniano y de los aproximadamente veinticinco kilómetros de espesor del anillo que se extiende desde diez kilómetros por debajo de la superficie marina hasta diez kilómetros por encima, en lo más alto de la troposfera, constituyendo lo que se conoce como el espacio Venadsky.

Todos los organismos estamos comprendidos en este sistema vivo; escapar a él equivale a morir.

(2001: pp. 25-27).

Y aquí, en apoyo a esta posición, recurrimos nuevamente a Toynbee, quien en sus diálogos con Daisaku Ikeda tiene coincidencias con esta posición que permiten comprender mejor todo lo que queremos expresar:

Ikeda. La explicación que da usted del ser vivo y del ambiente entendido como una unidad indivisible corresponde a la doctrina budista llamada *Esho Funi*. La palabra *Esho* significa el ambiente total (*e*) y la fuerza total y mayor de la vida (*sho*). En términos sencillos, la teoría del *Esho Funi* sostiene que, aunque en el mundo fenoménico haya dos entidades separadas, vida y ambiente son esencialmente una sola cosa.

[...] lo cierto es que en el corazón de la moderna civilización científica domina la concepción de que hombre y naturaleza son dos entidades opuestas y que en beneficio del hombre es necesario conquistar la naturaleza. El método científico fue el principal instrumento que permitió esta conquista.

Toynbee. El revolucionario concepto del monoteísmo judaico abrió el camino por el cual se llegó a la violación deliberada y total del *Esho Funi*. La creencia de que lo que yo llamé presencia espiritual, que alienta en el universo y más allá de él, estaba concentrada en un solo dios (*Yahvé*) trascendente de semejanza humana entrañaba, además, la creencia de que ninguna otra cosa del universo es divina salvo ese dios (*Yahvé*).

El hombre y la naturaleza no humana eran concebidos como creaciones de este hipotético dios sobre la analogía de la creación de herramientas, obras de arte e instituciones hechas por el hombre. Se atribuía al creador el poder y el derecho a disponer de lo que había creado. Según el capítulo I, versículos 26-30, del Libro del Génesis, ese dios (*Yahvé*) puso toda su creación no humana a disposición de las criaturas humanas para que éstas la explotaran de la manera que quisieran.

El efecto de esta revolucionaria doctrina fue el romper el *Funi* entre *shoho* y *eho*. El hombre quedó divorciado de su ambiente natural, que a su vez quedó despojado de su anterior aureola de divinidad. Al hombre le fue lícito explotar un medio ambiente que ya no era sacrosanto. De esta manera el monoteísmo judaico, en la versión de sus creadores israelitas, dispuso el saludable respeto y el pavor reverente con que el hombre había mirado al principio a su medio circundante.

La ideología judaica fue formulada por primera vez en Palestina en fecha tan temprana como el siglo IX a.C.; sin embargo, no se la puso en práctica sin reservas hasta el siglo XVII de la era cristiana. La aplicación práctica de la ideología judaica fue excepcional entre los pueblos que aceptaron esta ideología teórica. Los musulmanes, por ejemplo, mostraron mayor resistencia que ningún otro de los pueblos civilizados a adoptar la técnica moderna y el ideal y los objetivos a los que sirve la técnica moderna. Jesús, según lo que sabemos de sus doctrinas, enseñó que la codicia por los bienes materiales era incompatible con el servicio a Dios. Por eso Jesús condenó las empresas económicas, la acumulación de capitales,

la técnica y, en general, la glorificación del trabajo económicamente remunerativo.

Esa sensibilidad de Jesús al mal de la codicia es significativa [...]

[...]

Creo que para salvar a la humanidad de las consecuencias de la técnica inspirada por la codicia, necesitamos la cooperación mundial de los adeptos de todas las religiones y filosofías. Espero que los hindúes, los budistas y los shintoístas tomen la iniciativa en esta empresa. Los adeptos de las religiones judaicas están en desventaja, porque los paraliza su tradición de exclusividad e intolerancia, que es parte de la némesis de su monoteísmo. (1980: pp. 41-44).

Con relación al “revolucionario concepto del monoteísmo judaico” quizá una de las respuestas, entre otras muchas, coincidente con la ciencia y con la interpretación del historiador, que responde adecuadamente a la explicación que nos plantean ambas posiciones, y le otorga un fundamento metafísico, es la que nos señala Daniélou:

El monoteísmo es un error metafísico, ya que el principio del mundo, que está fuera del mundo, se halla más allá del número, es impersonal, indescriptible, incognoscible.

Sobre todo, el monoteísmo es peligroso por sus consecuencias, dado que se trata de una proyección del “yo” humano a la esfera divina, que reemplaza el amor, el respeto de la obra divina en su conjunto por el de un

personaje ficticio, una especie de rey celestial que rige los asuntos humanos y al cual se le atribuyen los edictos más absurdos. Intolerante, el dios supuestamente único no es, al fin y al cabo, más que el de una tribu.

Las religiones monoteístas son las que sirven de excusa a las persecuciones, a las masacres, a los genocidios y las que combaten entre ellas con el fin de imponer a los otros el dominio de su tirano celeste.

El monoteísmo no es, en realidad, más que una ficción política. En el plano religioso no existe. Veneramos a la diosa-madre, la madre-tierra que aparece en las cavernas. Veneramos diversos símbolos, profetas, héroes, santos, lugares sagrados. En nuestro acercamiento a lo divino, la cuestión no es la imagen, el rostro que le atribuimos. Podemos perfectamente decirnos: “Yo veo a Dios en Jesús. Para mí representa la forma visible en la que mejor concibo el rostro de Dios”.

Pero cuando decimos: “Baal no es dios, destruyamos esos ídolos, o bien, Apolo no es dios, Dios no reside en el árbol sagrado, el falo no es símbolo del Creador”, estamos negando la presencia de lo divino en la obra manifestada. Dios es todo. Está en todas partes, o no está en ninguna y no es nada.

Nosotros confundimos lo que los hindúes llaman el *Ishta Devatâ*, “el dios elegido”, el aspecto bajo el cual cada uno de nosotros elige representarse lo divino y venerarlo, con la realidad cosmogónica del Ser Universal. Nuestra devoción hacia nuestro dios favorito no debe convertirse en negación de los otros rostros de lo divino.

Podemos perfectamente decir “La mujer que amo es para mí la mujer favorita”. Pero no decimos a otras

personas: “Mi mujer es la única mujer. Es con ella con quien debéis hacer el amor”.

En un razonamiento similar se basa el error del mono-teísmo, que opone un dios favorito a los mil rostros a través de los cuales se transparenta la realidad divina.

¿Quién puede saber a través de qué aspecto del mundo se nos manifestará un día la experiencia de lo divino? Para muchos, la sensación fulgurante de esta realidad aparece de golpe en el acto amoroso. La unión de los cuerpos en el acto de amor, reflejo de la unión de los principios cósmicos, es quizá la experiencia más elevada, más directa, que podamos tener de la beatitud, del gozo sin límites que es la naturaleza del estado divino. (2006: pp. 43-44).¹⁷

11

Pero volvamos a las incógnitas que nos plantea Ratzinger. Entonces, ¿estamos frente a un misterio que alguna vez habrá de develarse? Porque por un lado le atribuye una nueva misión a Jesús pero, por otro, mucho antes que él, San Ambrosio escribió:

Escucha lo que te digo: los misterios de los cristianos son anteriores a los de los judíos. Si los judíos se remontan a Abraham, la figura de nuestros sacramentos se remonta al tiempo en que el sumo sacerdote Melquisedec vino ante Abraham vencedor y le ofreció el pan y el vino.

17 Ver también Dawkins (2008).

¿Quién tuvo el pan y el vino? No Abraham sino Melquisedec. Por eso, él es el autor de los sacramentos.
(De Sac. IV, 10, Botte, 80). (Daniélou, 1962: p. 210).

Y ¿quién es Melquisedec? Según la tradición cristiana, Melquisedec es rey de Salem, sacerdote de *El*, rey de justicia, “rey de paz, sin padre, sin madre, sin genealogía, sin principio ni fin de vida”,¹⁸ surgido de las profundidades de la ahora histórica Canaán, y al cual se invoca en el ordenamiento de los sacerdotes cristianos, diciéndoles: “Tu eres sacerdote en el orden eterno de Melquisedec”. Y que, siglos después desaparece tan misteriosamente como hiciera su aparición en aquella epístola, no se sabe si escrita por Pablo de Tarso, o por algún también misterioso y anónimo discípulo de Jesús (Horton, 1976).

Y existen otras voces, otros pensadores, además de Bloom, entre ellos J. Neusner (1991), que plantean la cuestión de que estamos frente a dos concepciones distintas y antagónicas, una la judía y otra la cristiana, y así lo señala: “Diferentes pueblos hablando acerca de diferentes cosas a diferentes pueblos”.

Todo ello fundado en el mito de una tradición común, señala Neusner, y a la que quizá, haya llegado la hora de revisar, como lo hicieran muchos seguidores de Jesús en los primeros siglos, luego de su muerte, enriqueciendo enormemente el pensamiento y la historia de los orígenes de lo que luego dio en llamarse el cristianismo (Antonio Orbe, 1958-1966, 1976; Piñero *et al.*, 2006-2009).

Porque, concilio tras concilio, un minoritario sector amparado en el imperio de turno fue cuidadosamente eliminando hasta hacer olvidar la riqueza infinita de pensadores que trataron de comprender, así como nosotros lo intentamos hoy, la vida y el pensamiento de Jesús, rescatándolo de las farragosas e interminables aventuras y desventuras que le fueron adjudicando para acomodarlo a los intereses

18 San Pablo, Epístola a los hebreos, en *Biblia de Jerusalén*, p. 1768, y en *Sagrada Biblia*, p. 1476.

imperiales que, al fin, lograron desnaturalizar su vida y su pensamiento, incorporándolo a una tradición, como diría hoy Neusner, que no era la suya.

Basta recordar el cambio que, en nuestro tiempo, produjeron en el *Padrenuestro* al modificar la palabra “deuda”, que no convenía en ese momento en que había un clamor de los países empobrecidos del mundo que crecía exponencialmente, para que se condonara la muy famosa, fraudulenta y perversa “deuda externa”, y la jerarquía de la Iglesia aceptó cambiarla, por exigencia de los centros financieros beneficiarios de la misma, por la palabra “ofensa”.

Este acontecer, este deslizamiento hacia la concepción imperial, que intentó conformarse incluyendo los tres momentos que se entremezclaban en aquella época, la imagen del soberano imperial romano, la de la personificación de la energía moral y la de un principio filosófico último, fue magistralmente descrito por A. Whitehead, quien al criticarlo, señalaba:

Sin embargo, en el origen galileano del cristianismo hay todavía otra sugestión que no se adapta muy bien a ninguna de las tres principales corrientes de pensamiento.

No hace hincapié en el César gobernante, en el moralista inflexible ni en el movedor inmóvil.

Se detiene en los elementos delicados del mundo, que lenta y quietamente actúan por el amor, y encuentra su finalidad en la inmediatez presente de un reino que no es de este mundo.

El amor no gobierna ni es inmóvil; es también un tanto olvidadizo en materia de moral.

No mira hacia el futuro, pues encuentra su propia recompensa en el presente inmediato. (1956: p. 460).

12

Como nos hemos animado a plantearnos estos misteriosos y antiquísimos sucesos, con temor y temblor kierkegaardianos, queremos dejar abierto un interrogante sobre el tema que, como decía Dostoievski, antes que Gandhi en sus *Experimentos con la Verdad*, nos ha atormentado toda la vida a muchos de los que, como ellos, buscando la verdad, más allá de las interpretaciones ideológicas y pretendidamente teológicas, hemos caminado aldeas y ciudades de muy diferentes, lejanos y cercanos países, y dialogado y preguntado a mujeres y hombres sabios y generosamente solidarios con esta búsqueda, a veces angustiante y otras maravillosamente cautivante y arrebatadora, que solamente atinaron a señalarnos, con la misma humildad y con las mismas palabras con las que contestan los más humildes aldeanos de la India, ese país en cuyos caminos se encuentran los más extraños y asombrosos “buscadores de la Verdad”, unos vestidos de aire, los *digambaras*, y otros con túnicas níveas o anaranjadas, los *svetambaras*: “El pico de la montaña está muy alto y allí se llega por infinitos caminos. Así ocurre con la verdad.”

Y así ocurre para los buscadores de la verdad. En la India se les dice a los buscadores, tanto a los *digambaras* como a los *svetambaras*: “Escucha, si ves a Buda en tu camino, córtale la cabeza y sigue adelante.”

Por ello, y en defensa del derecho a la búsqueda de la verdad y la libertad absoluta para esa búsqueda, es que nos permitimos decir con toda nuestra fuerza y voluntad puestas al servicio de esa búsqueda, que es inadmisibles que en nombre de una deidad de “la despiadada ferocidad de Yhvh”,

se pretenda imponer o se exija que todos los seres humanos deban adorarle por ser el único “dios”, y que esa ambiciosa pretensión provenga de quien fuera la máxima autoridad del catolicismo. Y que ello lo diga en un libro en el que pretende imponer que es Jesús quien tiene esa misión, y no él mismo el que ambiciona tamaño desatino.

Moisés y Josué son los personajes que aparecen en las narraciones (y en este punto no interesa el grado de ahistoricidad que padecen) de la *Torah* como aquellos que se dedican a aniquilar a poblaciones enteras de la tierra de Canaán, por un supuesto mandato de su deidad *Jhvh*. Mandato de imposible verificación.

En cambio, Jesús propone el amor y el perdón como normas éticas para la conducta humana; actitud que asume él mismo cuando colgado del madero en cruz, momentos antes de su muerte dice: “*Eli, Eli*, perdónalos porque no saben lo que hacen”.¹⁹

Entonces ¿cuál es el parecido que encuentra Ratzinger? Disminuye a Jesús al nivel de un dirigente, Moisés, quien lo que intentó y logró, según las narraciones de la *Torah* —reitero, históricas o ficcionales—, y que cuentan porque sus seguidores las consideran históricas, fue exterminar a las poblaciones cananeas para que sus seguidores tomaran posesión única y exclusiva de esa tierra, después que *Jhvh*, Moisés, Josué y sus seguidores la hubieran vaciado con el exterminio de sus habitantes autóctonos.

13

Hoy en el Estado de Israel los partidos políticos más reaccionarios y conservadores (como Likud, Israel Beytenu, Habayit

19 Evangelio según san Lucas (23-34), en *Biblia de Jerusalén*, p. 1533.

Hayehudi, Yahadut Hatora, Yahad, entre otros) así como amplios sectores religiosos (por ejemplo el sionismo religioso y su expresión más ortodoxa el *haredi-leumi*) aluden a la validez histórica del Tanaj para llevar adelante lo que se denomina “limpieza étnica”, una de las fases establecidas originariamente por los dirigentes sionistas en la Europa colonialista, antes de la invasión a Palestina. La primera fase consistía en la transferencia, la segunda en expulsión y la tercera, la más cruel para quienes no obedecieran la orden de exiliarse, en exterminio (Masalha, 2008, 2012; Pappé, 2008).

Edward Said (2001: p. 97) lo señala en sus libros en diversas oportunidades, y lo destaca como una constante del pensamiento sionista:

Me parece importante observar que la idea de deshacerse de los palestinos ha sido una constante del pensamiento sionista desde principios del siglo XX, ya sea de gente de izquierda, derecha o centro. Los principales filósofos sionistas han hablado de transferir a los palestinos, de expulsarlos, de deshacerse de ellos, de desaparecerlos. Por lo tanto, es un continuo que ha estado presente desde los inicios, no es una aberración de Rabin.

A su vez, dando continuidad a este pensamiento, existen académicos que lo enseñan, tal como el profesor de geografía de la Universidad de Haifa, Arnon Soffer:²⁰

Por tanto, si queremos seguir con vida, tenemos que matar y matar y matar. Todo el día, todos los días...

20 Citado en Pappé (2008: p. 325). Estas declaraciones del profesor Arnon Soffer las toma el autor del artículo publicado en *The Jerusalem Post* el 21 de mayo de 2004, titulado “It’s the demography, stupid”.

Si no matamos, dejaremos de existir... La separación unilateral no garantiza la “paz”, garantiza un Estado judío-sionista con una mayoría judía abrumadora.

Estamos en presencia de otra gran farsa, esta vez acompañada por quien fuera el máximo dirigente del Catolicismo quien, creyéndose instalado en la Roma imperial, y sabiendo de la ingenuidad de los pueblos, con su voz y sus escritos no hace sino ayudar, con sus tergiversadores pronunciamientos, a confirmar, ratificar y respaldar el intento de genocidio del pueblo palestino por parte de los seguidores de *Jhvh*.

Además, por este apoyo que le brinda al Estado de Israel, el mundo de la catolicidad permanece silenciosamente cómplice de tamaña hipocresía, y permite sin cuestionamiento alguno las masacres de seres humanos inocentes, en particular de niños.

Se consuma así nuevamente una traición a la vida y al pensamiento de quien diera su vida en defensa de los principios de la verdad, el amor, el perdón, la redención, la solidaridad y la fraternidad humanas, el galileo cananeo conocido como Jesús, cuya apelación fue a *El* y no a *Zeus* ni a *Jhvh*, como le quiere adjudicar errónea, caprichosa, y arbitrariamente quien fuera papa del catolicismo.

Y, por ello mismo, estamos seguros de que, atravesando los siglos, aún se escucha desde su tierra cananea, desde el Gólgota, donde fuera clavado en una cruz por sentencia del tribunal romano y petición del sanedrín, y desde ella expandiéndose por el mundo entero, asumiendo su destino y su mensaje de amor y perdón, su voz serenamente triste: “*Eli, Eli*, perdónalos porque no saben lo que hacen”.

Bibliografía

- Albright, W. F. (1962). The archaeology of the ancient Near East. En Black, M. y Rowley, H. H. (eds.), *Peake's Commentary on the Bible*, pp. 58-65. London, Nelson.
- Antonio Orbe, S. J. (1958-1966). *Estudios Valentinianos (Vols. I a IV)*. Roma, Universitates Gregorianae.
- . (1976). *Cristología gnóstica (Vols. I y II)*. Madrid, BAC.
- Arnaud, D., Bron, F., del Olmo Lete, G. y Teixidor, J. (1995). *Mitología y religión del oriente antiguo (II/2)*. Barcelona, Sabadell.
- Baigent, M., Leigh, R. y Lincoln, H. (1987). *El legado mesiánico*. Barcelona, Martínez Roca.
- Beguín, M. (1951). *La rebelión en tierra santa*. Buenos Aires, Santiago Rueda.
- Biblia de Jerusalén*. (1988). Bilbao, Desclée De Brouwer.
- Bloom, H. (2006). *Jesús y Yahvé. Los nombres divinos*. Buenos Aires, Taurus.
- Campbell, J. (1991). *El poder del mito*. Barcelona, Emecé.
- Chedid, S. y Masalha, N. (2011). *La Biblia leída con los ojos de los cananeos. Recordando a Edward W. Said*. Buenos Aires, Canaán.
- Dahood, M. (1963). Hebrew-Ugaritic Lexicography I. En *Biblica* núm. 44 (3).
- Daniélou, A. (1962). *Sacramentos y culto según los SS. Padres*. Madrid, Rialp.
- . (2006). *El Shivaísmo y la tradición primordial*. Barcelona, Kairós.
- Dawkins, R. (2008). *El espejismo de Dios (5ta. ed. revisada)*. Madrid, Espasa Calpe.
- Du Mesnil Du Buisson, R. (1973). *Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan*. Leiden, Brill.
- Dussaud, R. (1957). *Yahwé, fils de El*. En *Syria*, núm. 34/3-4. París.
- Ehrman, B. D. (2004). *Cristianismos perdidos*. Barcelona, Crítica.
- Eissfeldt, O. (1956). El and Yahweh. En *Journal of Semitic Literature* núm. 1(1), pp. 25-37.

- Escudé, C. (2007). *La guerra de los dioses. Los mandatos bíblicos frente a la política mundial*. Buenos Aires, Lumiere.
- Fernández Marcos, N. (1998). *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*. Madrid, Instituto de Filología del CSIC.
- Finet, A. (1978). Réflexions sur l'onomastique de Mari et le Dieu des Hébreux. En Destrée, A. (ed.), *Mélanges Armand Abel*, pp. 64-78. Leiden, Brill.
- Finkelstein, I. y Silberman, N. A. (2005). *La Biblia desenterrada*. Madrid, Siglo XXI.
- Friedman, R. E. (1989). *¿Quién escribió la Biblia?* Barcelona, Martínez Roca.
- Haight, R. (2007). *Jesús. Símbolo de Dios*. Madrid, Trotta.
- Harris, M. J. (1992). *Jesus as God. The New Testament Use of Theos in reference to Jesus*. Grand Rapids, Baker.
- Hoeller, S. A. (2005). *Jung y los Evangelios perdidos*. Barcelona, Obelisco.
- Hopkins, G. S. (1966). *Indo-European Deiwos and Related Words*. Nueva York, University of Pennsylvania.
- Horton Jr., F. L. (1976). *The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*. Londres, Cambridge University.
- Jobling, W. J. (1975). *Canaan, Ugarit and the Old Testament. A Study of Relationships*. Michigan, University Microfilms.
- Kaufmann, A. (1999). *Filosofía del derecho*. Bogotá, Temis.
- Kirsch, J. (2006). *Dios contra los dioses, historia de la guerra entre monoteísmo y politeísmo*. Buenos Aires, Ediciones B.
- Lokkegaard, F. (1952). A Plea for El, the Bull, and other Ugaritic Miscellanies. En *Contribución en homenaje al profesor John Pedersen, Studia Orientalia Ioanni Pedersen Septuagenario a Collegis Discipulis Amicis Dicata*. Copenhage.
- Margulis, L. y Sagan, D. (2001). *Microcosmos. Cuatro mil millones de años de evolución, desde nuestros ancestros microbianos*. Barcelona, Tusquets.
- Masalha, N. (2008). *Expulsión de los palestinos. El concepto de "transferencia" en el pensamiento político sionista 1882-1948*. Buenos Aires, Canaán.

- . (2012). *Nakba. Limpieza étnica, lucha por la historia*. Barcelona, Bellaterra.
- Needham, J. (1975). *Dentro de los cuatro mares. Diálogo entre Oriente y Occidente*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Neusner, J. (1991). *Jews and Christians. The myth of a common tradition*. Londres, SCM.
- Oldenburg, U. (1969). *The conflict between El and Ba'al in canaanite religion*. Leiden, Brill.
- Orwell, G. (1953). *A collection of essays*. Nueva York, Doubleday and Co.
- Pappé, I. (2008). *La limpieza étnica de Palestina*. Barcelona, Planeta.
- Pinker, S. (2007). *El mundo de las palabras. Una introducción a la naturaleza humana*. Buenos Aires, Planeta.
- Piñero, A., Montserrat Torrents, J. y García Bazán, F. (2006-2009). *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi (Vols. I, II y III)*. Madrid, Trotta.
- Pope, M. H. (1955). *El in the Ugaritic Texts*. Leiden, Brill.
- Porter, B. N. (2000). *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World (Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute, Volume 1)*. Chebeague, Casco Bay Assyriological Institute.
- Ratzinger, J. (2005 [1976]). *El Dios de los cristianos*. Salamanca, Sígueme.
- . (2007). *Jesús de Nazaret*. Buenos Aires, La esfera de los libros.
- Sagrada Biblia* (1955). Madrid, BAC.
- Said, E. W. (2001). *La pluma y la espada*. México, Siglo XXI.
- Salibi, K. (1988). *Secrets of the Bible People*. Londres, Interlink.
- Sartori, G. (1988). *Teoría de la democracia (Tomo I)*. Buenos Aires, Alianza.
- Ste. Croix, G. E. M. (1988). *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Barcelona, Crítica.
- Toynbee, A. J. (1958). *El historiador y la religión*. Buenos Aires, Emecé.
- Toynbee, A. J. e Ikeda, D. (1980). *Escoge la vida*. Buenos Aires, Emecé.

van Henten, J. W. y Houtepen, A. (eds.) (2001). *Religious identity and the invention of tradition*. Leiden, Brill.

Vermes, G. (1994). *Jesús el judío*. Barcelona, El Aleph.

Whitehead, A. N. (1956). *Proceso y realidad*. Buenos Aires, Losada.

Wyatt, N., Watson, W. B. E. y Lloyd, J. B. (1996). *Ugarit, religion and culture*. Münster, Ugarit.

Los autores

Marcelo Campagno

Doctor en Historia (Universidad de Buenos Aires); Investigador Independiente (CONICET); director del Departamento de Historia (FFyL-UBA); profesor adjunto de las cátedras de Historia Antigua I (Oriente) y Elementos de Prehistoria (FFyL-UBA); y docente del Máster en Egiptología de la Universidad Autónoma de Barcelona. Ha realizado estadias doctorales y postdoctorales en la Universidad Autónoma de Barcelona, la Universidad de Basilea, la Universidad de Oxford, la Universidad de Londres (Warburg Institute), la Universidad de Michigan y la Universidad de Harvard (Dumbarton Oaks). Entre sus obras se destacan "De los jefes-parientes a los reyes-dioses" (2002), "Una lectura de «La Contienda entre Horus y Seth»" (2004), "El origen de los primeros Estados" (2007), "Pierre Clastres y las sociedades antiguas" (2014), así como un centenar de capítulos de libro y artículos en publicaciones especializadas.

Saad Chedid

Doctor en Filosofía (FFyL-UBA). Estudió en la India con el secretario privado de Mahatma Gandhi, el doctor Pyarelal Nayar. Cursó un año en la Universidad de Poona, y asistió a clases de Historia de Cultura y Religiones de la India. Actualmente es profesor en la Cátedra libre de Estudios Palestinos "Edward W. Said" que se dicta en la Universidad de Buenos Aires (FFyL), la Universidad de Tandil y la Universidad de Jujuy. Chedid fue amigo

personal del gran pensador palestino. Ha escrito y publicado diversos libros sobre la temática palestina. Entre otros autores ha publicado, a través de la Editorial Canaán de la cual es su director, a Ilan Pappé, Shlomo Sand, Gilad Atzmon, Miko Peled, Nurit Peled-Elhanan, Israel Shahak, Rashid Khalidi, Elias Sanbar y Maxime Rodinson.

Marcelo Vitores

Arqueólogo, profesor de Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas (FFyL-UBA). Desde el año 2006 participa de los proyectos de investigación de la cuenca del río Limay (provincias del Neuquén y Río Negro) abocándose principalmente al estudio de la arqueología y etnohistoria de los cazadores recolectores de Patagonia, la cerámica indígena y la aplicación de herramientas digitales para el relevamiento y análisis de información en campo y gabinete. En este contexto fue becario de la UBA y el CONICET. Se desempeñó como miembro editor de publicaciones científicas periódicas, colaboró en tareas de apoyo a la docencia universitaria y ejerció como docente de educación media técnica en la ciudad de Buenos Aires. Ha participado en diversas labores de campo en las provincias de Buenos Aires, Santa Cruz, Jujuy y Corrientes, y ha colaborado con la publicación de viñetas cómicas para reflexionar sobre la arqueología.

Norman Yoffee

Profesor emérito en el Departamento de Estudios del Cercano Oriente y Antropología de la Universidad de Michigan, Estados Unidos. Es también senior fellow en el Instituto para el Estudio del Mundo Antiguo (ISAW) de la Universidad de Nueva York. Actualmente es el editor en jefe de la serie Cambridge World Archaeology que publica una síntesis para la Cambridge University Press. Es el editor del tercer volumen de la nueva Cambridge World History, titulada Early Cities in Comparative Perspective (2015). Otras de sus numerosas publicaciones pueden ser encontradas en internet en el sitio <sites.google.com/a/umich.edu/norman-yoffee/>. Entre 2016 y 2017 ha participado en diversos proyectos, dando clases y charlas en la Universidad de Tübingen y el Graduiertenkolleg, en las Universidades de Bonn y Colonia.

La presente publicación se terminó de imprimir
en los talleres gráficos de la
Facultad de Filosofía y Letras
en el mes de diciembre de 2017

