

Masada, un mito fundacional de la memoria colectiva israelí. Un ejemplo de usos políticos del pasado

MARINA DÍAZ BOURGEAL

Universidad Autónoma de Madrid

marina.diazb@estudiante.uam.es

Fecha de recepción: 8 de octubre de 2015

Fecha de aceptación: 29 de febrero de 2016

Fecha de publicación: 30 de marzo de 2016

Revista Historia Autónoma, 8 (2016), pp. 53-67

e-ISSN: 2254-8726, DOI: 10.15366/rha2016.8



Resumen: Masada, hoy en día uno de los lugares más visitados de Israel, constituye un elemento fundamental en el imaginario colectivo de la sociedad israelí. La memoria de lo sucedido allí en el siglo I lo ha convertido en un símbolo de resistencia al invasor y de sacrificio con el que se han sentido identificadas generaciones de israelíes. El interés de los paralelismos que se podían establecer entre la situación de Judea en el siglo I y la realidad del Israel del siglo XX llevó a Masada (y a otros lugares de la historia antigua de los judíos) al primer plano del discurso sionista sobre el derecho de los judíos a la tierra de Israel. La narración que hace del episodio Flavio Josefo, en una de sus obras, fue reelaborada para otorgarle a Masada ese nuevo simbolismo. Esto generó una nueva historia, cuya veracidad se apoyaba, entre otros elementos, en los descubrimientos arqueológicos realizados en Masada durante los años sesenta.

Palabras clave: Masada, construcción de identidades, arqueología, usos políticos del pasado.

Abstract: Masada, today one of the most visited places in Israel, is an essential element in the collective imaginary of the Israeli society. The memory of what happened there in the first century AD has turned it into a symbol of resistance against the invader and of sacrifice with which generations of Israelis have been identified. The interest of the parallelisms that could be established between Judea in the first century AD and Israel in the twentieth century brought Masada –and other places of the ancient history of the Jews– to the forefront in the Zionist discourse about the right of the Jews to the land of Israel. In order to give Masada this new symbolism a rework of what Flavius Josephus tells us about the story of Masada was carried out through different ways, thus generating a new story the veracity of which was supported, among other elements, in the archaeological discoveries made in Masada during the sixties.

Keywords: Masada, identity construction, archaeology, political uses of the past.

Introducción

“¡Masada no volverá a caer!”. En Masada, una imponente fortaleza herodiana situada sobre la cima de una colina en las cercanías del Mar Muerto, los nuevos reclutas del ejército israelí juraban lealtad, hasta la década de 1970, alzando este grito extraído del poema *Masada*, de Yizhak Lamdan, escrito en 1927¹. Olvidada durante siglos, solo en la primera mitad del siglo XIX se identificó como el lugar donde, según el historiador Flavio Josefo, los últimos rebeldes de la Gran Revuelta judía del siglo I d. C. resistieron el asedio de las tropas del prefecto Flavio Silva para luego suicidarse heroicamente. Desde entonces, Masada y su historia han ido adquiriendo un puesto fundamental entre los mitos nacionales del Estado de Israel.

Sin embargo, no es este el primer ejemplo del uso de la Antigüedad en la retórica nacionalista que acompañó a la creación de los Estados-nación y a la construcción de diversos regímenes. La frase “ΜΟΛΩΝ ΛΑΒΕ” (*ven y cógelas*), atribuida al rey espartano Leónidas, muerto en las Termópilas, luce hoy en el emblema del primer cuerpo del ejército griego. La imaginería de los murales católicos en Belfast está llena de referencias al pasado celta de la isla y el fascismo italiano tenía en el antiguo Imperio romano uno de sus principales referentes. Estos son solo algunos ejemplos de cómo la historia, y en este caso en particular la historia antigua, se convierte en un instrumento del nacionalismo para crear la conciencia de un pasado común y de una memoria colectiva que cohesionen a la comunidad².

El caso de Israel es especialmente representativo, ya que el pasado de la región de Palestina es muy rico. Durante años la arqueología bíblica ha ido sacando a la luz muchos lugares mencionados en las Escrituras. La labor de los arqueólogos de la Universidad Hebrea de Jerusalén, de la Universidad de Tel Aviv y de otras, ha dado cohesión a la sociedad israelí, dando a conocer los restos de un pasado que a la luz de la ciencia parece hacerse menos mítico. Sus hallazgos han ido confirmando (con matices) en muchos casos, y desmintiendo en otros, los relatos de la historia sagrada de los judíos (y también de los cristianos). En una sociedad con un fuerte sentido de comunidad (recordemos que muchos de los primeros judíos llegados a Palestina, muy influidos por diferentes formas de socialismo, se instalaron en los llamados *kibutz*), la conservación y la difusión del pasado nacional es también un asunto de Estado.

Para un Estado basado en la inmigración como Israel, el vínculo con el pasado es fundamental. Cuando los primeros colonos llegaron a Palestina, en las primeras décadas del siglo XX, la comunidad judía era muy pequeña en comparación con la comunidad árabe palestina. El discurso sionista ha usado desde el principio, como defensa del establecimiento

¹ Ben-Yehuda, Nachman, *The Masada Myth. Collective Memory and Mythmaking in Israel*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1995, pp. 159-160.

² Kohl, Phillip, “Nationalism and Archaeology: On the Constructions of Nations and the Reconstructions of the Remote Past”, en *Annual Review of Anthropology*, 27 (1998), pp. 223-246. DOI: <http://dx.doi.org/10.1146/annurev.anthro.27.1.223>.

de colonias, el argumento de un legítimo derecho del pueblo judío a volver a una tierra en la que había vivido miles de años y de la que fue expulsado por un poder externo³. Así, Israel y el sionismo necesitan del pasado de los judíos para justificar la ocupación de Palestina y la instauración de un Estado judío en la región⁴. Y en ese discurso, Masada ha jugado un papel muy importante, en un primer momento como símbolo del heroísmo judío en los primeros tiempos de la ocupación de Palestina; y a partir de la guerra del Yom Kippur (1973), como recordatorio de lo que no debía repetirse en Israel. Existen, por tanto, dos realidades distintas en torno a Masada: los hechos sucedidos allí en torno al 73-74 d. C., conocidos por una única fuente, la *Guerra de los judíos* de Flavio Josefo, y la narrativa que desde los inicios del Estado de Israel se convirtió en la historia que las sucesivas generaciones conocían sobre Masada y que arraigó en la memoria colectiva la idea de una continuidad en la historia judía, simbolizada por la defensa ante la persecución⁵. Nos encontramos ante un claro ejemplo de lo que se denomina “usos públicos o políticos del pasado”, uno más de los numerosos que demuestran el importante papel de los historiadores en la construcción de identidades colectivas y en la legitimación de los más diversos regímenes.

El objetivo de este trabajo es estudiar cómo se construyó esa memoria colectiva en torno a Masada, a partir de la interpretación de los textos de Josefo y de las excavaciones dirigidas por Yigael Yadin entre 1963 y 1965, pero también de otros vehículos que sirvieron para la difusión de su narrativa: las asociaciones juveniles, la literatura y el arte, el ejército e incluso los estudios que, desde principios de los años ochenta, comenzaron a cuestionar la veracidad de las historias sobre Masada que forman parte de la memoria de la mayoría de los israelíes. El trabajo pretende, por lo tanto, ofrecer un estado de la cuestión sobre la construcción de la memoria colectiva sobre Masada en el Israel actual.

³ En 1895 Theodor Herzl afirmaba en *Der Judenstaat* que “Palästina ist unsere unvergessliche historische Heimat. Dieser Name allein wäre ein gewaltig ergreifender Sammelruf für unser Volk”: cit. en « <http://www.gutenberg.org/files/28865/28865-h/28865-h.htm> » [consultado el 5 de junio de 2015]. Ese mismo espíritu se recoge también en la declaración de independencia del Estado de Israel en 1948, que se puede consultar en la web del Ministerio de Asuntos Exteriores de Israel, « <http://www.mfa.gov.il/mfa/foreignpolicy/peace/guide/pages/declaration%20of%20establishment%20of%20state%20of%20israel.aspx> » [consultado el 5 de junio de 2015].

⁴ Junto al argumento de los derechos históricos, una parte importante del discurso acerca del derecho de los judíos a ocupar la zona la constituye el mito de Palestina como una tierra desierta antes de la llegada de los primeros judíos. Este mito sitúa a esos primeros inmigrantes como los responsables de la recuperación de la tierra y la economía de la región, supuestamente descuidadas por los palestinos: Masalha, Nur, *The Bible and Zionism. Invented traditions, archaeology and postcolonialism in Israel-Palestine*, Londres-Nueva York, Zed Books, 2007, pp. 39-45.

⁵ Para la recuperación de la figura de Josefo (considerado durante mucho tiempo un traidor a la patria) en el mundo investigador israelí, y acerca de la importancia que tuvieron en ese proceso personajes como Abraham Schalit y hechos como el Holocausto, véase Schwartz, Daniel, “From Masada to Jotapata. On Josephus in Twentieth-Century Hebrew Scholarship”, en Howell Chapman, Honora y Zuleika Rodgers, *A companion to Josephus*, Malden-Oxford-Chichester, Wiley Blackwell, 2016, pp. 419-439.

1. La fuente. Judea en el siglo I d. C. y la *Guerra de los judíos* de Flavio Josefo

Para comprender mejor las razones por las que el asedio de Masada llegó a tener tanta relevancia en el nacionalismo y la memoria colectiva israelí, es importante observar los hechos en su contexto. Buena parte de lo que sabemos sobre la provincia de Judea en el siglo I se conoce gracias a las obras del historiador judeorromano Flavio Josefo, autor, entre otras obras, de *La guerra de los judíos*, y en torno a cuya figura se han originado muchas discusiones y polémicas, pero que, sin embargo, aporta informaciones muy valiosas sobre la historia de Judea y sobre la forma de vida de los judíos de la época (además de sobre su propia vida)⁶. No obstante, Flavio Josefo no es la única fuente de información sobre esta época; el Nuevo Testamento, los diferentes Talmudes y los escritos del filósofo Filón de Alejandría, entre otros, también se usan para su estudio⁷.

Josefo nació en una Judea ya controlada por los romanos, que no era una provincia independiente, sino que estaba bajo el poder de un representante del gobernador de Siria, un prefecto o procurador al mando de las tropas (como Gesio Floro, del que hablaremos más adelante). Junto a este representante, dos instituciones tradicionales judías, el Sanedrín y el gran sacerdote, cumplían funciones religiosas y administrativas.

La costumbre de respetar los derechos locales de los territorios que conquistaba obligaba a Roma a acatar la Torá, reconocida como la ley de los judíos y referida a la vida civil y religiosa sin diferenciarlas. La facilidad con la que la Torá entraba en contradicción con las costumbres romanas, sumada a una serie de problemas sociales derivados de la desigual distribución de la tierra⁸ y la existencia de una gran cantidad de grupos que aspiraban a retomar la independencia de Judea, envueltos en un cierto mesianismo que desde el exilio en Babilonia en el siglo VI a. C. hacía a los judíos esperar el “Día de Yahvé”, precedido por el establecimiento de un reino terrenal, generaban un ánimo de revueltas y problemas. Entre estos últimos grupos encontramos a los zelotes, o zelotas, que comparten el punto de vista religioso de los fariseos, pero que abogan por la acción violenta para luchar contra los romanos y sus colaboradores; y también a los *sicarii*, futuros ocupantes de la fortaleza de Masada, un grupo extremista que desde comienzos de los años 50 del siglo I d. C. dirigió sus acciones contra romanos y judíos moderados, llamando a una revuelta popular para demostrar que los romanos y sus aliados no eran invencibles (aunque hay autores que ven en los *sicarii* a un grupo que atacaba a los ricos más que a unos defensores de la independencia)⁹. Por otro lado, la ruptura de la colaboración entre Roma y las aristocracias indígenas provocó que estas últimas se pusieran del lado de los

⁶ Mason, Steve, “Josephus’s *Judean War*”, en Howell Chapman, Honora y Zuleika Rodgers, *A companion... op. cit.*, pp. 14-35.

⁷ Sartre, Maurice, *El Oriente romano*, Madrid, Akal, 1994, p. 383.

⁸ *Ibidem*, p. 394.

⁹ *Ibidem*, p. 402; Goodman, Martin, *The Ruling Class of Judaea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 168-169. DOI: <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511552656>.

rebeldes, esperando que la revuelta significara una nueva oportunidad para recuperar el poder¹⁰. Dentro de un contexto de rebeliones continuas y represión por parte de los romanos desde principios del siglo I, la rebelión del 66 solo representa un motín más, pero que, sin embargo, desataría la Gran Revuelta de los años 66-70.

La revuelta empezó con un episodio casi anecdótico: en el año 66, Gesio Floro, procurador de Judea, toma diecisiete talentos del tesoro del Templo, recibiendo la burla y organización de una colecta por parte de los judíos, quienes se burlan de él llamándole “pobre Floro”. Con esta burla, duramente reprimida, comienza un motín en el que el gran sacerdote Ananías es asesinado, lo que extiende la rebelión por todo el país. Si nos atenemos al relato de Josefo, los grupos dirigentes y más activos de la revuelta fueron los zelotes y, en menor medida, los *sicarii*. Una parte de estos *sicarii* arrebató la fortaleza de Masada, junto al Mar Muerto, a la guarnición que la ocupaba. El gobernador de Siria, Cestio Galo, moviliza a la legión XII Fulminata para apoyar a las insuficientes fuerzas situadas en Judea. En el año 68, Nerón es asesinado y en el 69 Vespasiano, que dirigía a las tropas que sofocaban la revuelta en Judea, es proclamado emperador en Egipto, por lo que deja al mando a su hijo Tito. A principios del otoño del 70, Jerusalén ha sido tomada y el Templo destruido. Comienzan lo que en la memoria colectiva del judaísmo ha quedado como la diáspora y el largo exilio, aunque hay autores que defienden que no hubo deportación alguna del pueblo judío de su tierra, entre otras cosas, por una razón meramente práctica: los romanos no tenían la costumbre ni los medios necesarios para hacerlo¹¹.

En este contexto escribe su obra, la única que nos aporta algo de información sobre lo sucedido en Masada, José hijo de Matías, Titus Flavius Iosephus, desde que en el año 70 se trasladó a Roma. Lo más conocido de esta polémica figura se debe a otra de sus obras, una *Autobiografía* que aparece como anexo en sus *Antigüedades judías*. Josefo nació en torno al año 37 d. C. en una familia perteneciente a la tribu de Leví (a la que Dios encomendó la custodia de su alianza con el pueblo elegido¹²) y emparentada con la dinastía de los asmoneos, la última que gobernó la Judea independiente antes de la conquista romana. De inteligencia precoz, fue educado para ser sacerdote, y se integró como tal entre los fariseos¹³. Su lengua madre era el arameo, pero por su educación sacerdotal aprendió hebreo y su conocimiento del griego le valió ser elegido para ir, en el año 64, a Roma para interceder ante la emperatriz Popea Sabina por unos sacerdotes judíos arrestados por error. De vuelta en su tierra, estalla la rebelión contra los romanos y es puesto al mando de las tropas en Galilea. Al caer Jotapata, la fortaleza que defendía en manos de los romanos, Josefo le hace a Vespasiano la famosa profecía: pronto sería elegido emperador¹⁴. Esta profecía, que en el año 70 se cumpliría en Alejandría, le permitió ser liberado y cumplir, en el asedio de Jerusalén, las funciones de intérprete de Tito, el hijo de

¹⁰ Goodman, *The Ruling Class... op. cit.*, pp. 169-170.

¹¹ Sand, Shlomo, *La invención del pueblo judío*, Madrid, Akal, 2011, pp. 145-166.

¹² Hadas-Lebel, Mireille, *Flavio Josefo*, Barcelona, Herder, 2009, p. 17.

¹³ Grant, Michael, *Historiadores de Grecia y Roma*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 27.

¹⁴ Se tratase o no de una profecía sincera, el discurso es de lo más convincente y elogioso para el interlocutor: Josefo, *BelJ.*, III, 400-403.

Vespasiano. Ante los muros de Jerusalén, Josefo intentó convencer sin éxito a sus compatriotas de que se rindieran¹⁵. Tito tomó la ciudad y la arrasó, tras lo cual volvió a Roma con Josefo, que adoptó los *tria nomina* latinos (concretamente tomó el nombre de la familia Flavia) y se instaló en la vieja residencia de Vespasiano en Roma. Una serie de incógnitas siguen rodeando la figura del historiador judeorromano, referidas a la posición que ocupó en la sociedad romana una vez se estableció en la capital imperial, pero sobre todo, en cuanto a la razón de que un miembro de la aristocracia sacerdotal judía tomara parte en una revuelta donde casi la totalidad de la clase dirigente se puso del lado romano¹⁶.

Ya en Roma, Josefo escribió una primera versión de la *Guerra de los judíos* en arameo, lengua que permitiría que su relato fuera leído por todos los pueblos del Oriente Próximo, en un intento de convencerles de que no valía la pena levantarse contra Roma mediante la exposición de su aplastante victoria sobre los judíos. Esta versión, sin embargo, se ha perdido. Ante la proliferación de historias de la guerra contra los judíos en Roma, Josefo decide hacer la traducción de su obra al griego, lo que significaba un público mucho más amplio que para el arameo, ya que el griego era la lengua mayoritaria en todo el Oriente y también la lengua culta de la clase alta romana. La versión griega se publica durante el reinado de Tito.

En la obra de Josefo se puede rastrear la influencia de otros historiadores, sobre todo griegos. La más clara es la de Tucídides, pero también es importante la de Polibio, cuya obra pretende, de hecho, advertir a sus compatriotas griegos de la inutilidad de enfrentarse a Roma¹⁷. Igual que en el caso de la oración fúnebre de Pericles en la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides, en la *Guerra de los judíos* los discursos de los personajes permiten al autor comentar personalmente algunos eventos; el discurso se convierte así en un vehículo de los pensamientos del autor. En boca de algunos de los enemigos derrotados Josefo pone palabras antirromanas, quizás para enfatizar el sinsentido de enfrentarse al poder romano. Y es curioso que, mientras que durante toda la obra Josefo presenta a los rebeldes como responsables últimos de la destrucción de Jerusalén y la ruina de su tierra, en el clímax de Masada el tono para referirse a ellos cambia significativamente, tornándose más bien admirativo, sobre todo a través de los discursos y de la impresión que los cadáveres producen en los romanos¹⁸. Otro rasgo evidente de la influencia que ejerció sobre él la cultura grecorromana lo encontramos precisamente en la segunda arenga de Eleazar ben Yair, quien anima a sus correligionarios al suicidio valiéndose de argumentos que tienen que ver más con la filosofía platónica que con las leyes de la fe¹⁹.

Para algunos estudiosos, la obra de Josefo es poco objetiva, incluso la acusan de ser propaganda de los Flavios, la familia que le había perdonado la vida. Desde luego, lo que se desprende de su lectura es la intención de crear en Oriente la conciencia de que no merecía la

¹⁵ Hadas-Lebel, Mireille, *Flavio... op. cit.*, pp. 156-162.

¹⁶ Cohen, Shaye, *Josephus in Galilee and Rome*, Leiden, Brill, 1979, p. 100.

¹⁷ *Ibidem*, p. 90; Roth, Joseph, "Josephus as a Military Historian", en Howell Chapman, Honora y Zuleika Rodgers, *A companion... op. cit.*, pp. 199-209.

¹⁸ Rajak, Tessa, *Josephus. The Historian and His Society*, Londres, Duckworth, 1983, p. 81.

¹⁹ Josefo, *BelJ.*, VII, 343-347.

pena levantarse contra Roma porque era imposible vencer. A pesar de su evidente defensa del judaísmo, Josefo exculpa a los romanos de la responsabilidad de la guerra (de hecho en muchos casos los exalta), que hace recaer en una minoría extremista, formada fundamentalmente por los zelotes y los sicarios, sin mencionar el descontento generalizado de la población en relación a los romanos. De los discursos de Eleazar ben Yair y de otros pasajes se desprende lo que para Josefo sería la explicación de lo sucedido: la derrota de los judíos forma parte de un plan divino; Dios ha abandonado a su pueblo, y si Dios no está de parte de los judíos, no merece la pena luchar. La importancia de la tradición bíblica también es grande en la obra del historiador judeorromano, que trata de enlazar su relato con la historia del pueblo judío presente en la Torá y con las profecías de Jeremías, Ezequiel y Daniel.

Las fuentes de Josefo, aparte de su propia experiencia en la guerra, probablemente fueron fundamentalmente los *Comentarii*, ese género en el que los militares romanos dejaban constancia de lo sucedido en sus campañas militares, y que pudieron recoger el testimonio de las dos mujeres supervivientes de las que nos habla Josefo²⁰. Estos debieron ser fundamentales para la redacción del episodio de Masada, en el que él no estuvo presente, sin que los historiadores se hayan puesto todavía de acuerdo sobre la fecha del asedio. Lo que sí que parece más o menos claro es que, contra lo que se afirmó más adelante, el asedio no habría durado más allá de dos o tres meses. Sin embargo, incluso después de las excavaciones no tenemos ninguna información sobre la naturaleza de la resistencia que los *sicarii* presentaron en Masada. En líneas generales, lo que cuenta Flavio Josefo sobre el episodio de Masada es lo siguiente: al inicio de la revuelta, un grupo de *sicarii*, dirigidos por un tal Menahem, tomó la fortaleza de Masada haciéndose con el depósito de armas que Herodes habría dejado allí después de fortificar la posición²¹. Después de que los *sicarii* fueran expulsados de Jerusalén por sus propios compatriotas debido a su comportamiento, un pequeño grupo con Eleazar ben Yair a la cabeza consiguió huir a Masada²². Terminada la revuelta, Flavio Silva, nuevo procurador de Judea tras la muerte de Baso, se dirigió con sus tropas hacia Masada, levantó un muro alrededor de la meseta donde se encuentra la fortaleza, al igual que había hecho Tito en Jerusalén, y acampó en las cercanías. Tras hacer una descripción de la inexpugnable fortaleza y del lugar en el que se emplaza, cuenta Josefo que el general romano encontró un lugar vulnerable en el lado oeste de la elevación, por lo que mandó construir un terraplén y una torre forrada de hierro que le permitió acceder a la muralla, destruyéndola y encontrando una segunda a la que prendió fuego. Mientras tanto, dentro de la fortaleza, al ver que no quedaba esperanza de salvarse, Eleazar ben Yair lanza dos arengas a sus hombres, convenciéndoles por fin de suicidarse. Después de matar a sus mujeres e hijos, proceden a sucesivos sorteos para decidir quién mata a los demás, hasta que queda uno solo que se da muerte a sí mismo. Cuando, a la mañana siguiente, los romanos se disponen a entrar en la fortaleza, les sorprende el silencio, hasta que una mujer anciana y otra joven, que junto a sus cinco hijos se había escondido, les relatan lo sucedido. Los romanos entran en el

²⁰ Rajak, Tessa, *Josephus. The Historian... op. cit.*, p. 219.

²¹ Josefo, *BelJ.*, II, 433.

²² Josefo, *BelJ.*, II, 446-448.

recinto y, ante los más de novecientos cadáveres, no pueden menos que sentirse admirados por su valentía²³.

Según Tessa Rajak, buena parte de lo relatado en esta “narrativa dramática” podría aceptarse como cierto, por la dificultad que implica la creación de una ficción tan perfecta²⁴. Josefo no se habría inventado la historia del suicidio, solo la habría adornado un poco, por ejemplo con la bella arenga de Ben Yair a sus compañeros, que parece estar escrita para despertar admiración y simpatía en el lector. Esta presentación heroica del episodio de Masada puede considerarse como un contrapeso final frente al absoluto triunfo de los romanos sobre los judíos en el 71, algo así como una compensación para sus compatriotas ante la humillación y la derrota infligidas por los romanos. La obra necesitaba un final que no fuera el de la destrucción de Jerusalén, y ese es el papel que cumple Masada. De hecho, el libro ni siquiera termina así, sino con la persecución de un gobernador romano que huye hacia Libia tras haber condenado a 3000 judíos ricos por su presunta participación en la revuelta²⁵.

Considerado un traidor entre sus correligionarios, los que conservaron las obras de Josefo (en su versión griega y en la traducción latina) a través del tiempo fueron los cristianos. Sin embargo, con el surgimiento del sionismo, en el contexto de la creación de los Estados-nación, a finales del siglo XIX, y más adelante con el asentamiento de colonos judíos en Palestina y con la creación del Estado de Israel, en 1948, las obras de Flavio Josefo, y especialmente la *Guerra de los judíos*, volvieron a leerse con interés por los judíos israelíes, máxime por la cantidad de información que aportaban sobre el único momento, aparte del presente, en que había existido una “nación” judía asentada en un Estado judío, en la Tierra Prometida. Especialmente, lo sucedido en Masada se convirtió en un símbolo de la resistencia y el heroísmo judíos, en un elemento central de la memoria colectiva israelí.

2. Masada y el Estado de Israel. Memoria e historia

Desde los años ochenta, muchos historiadores y sociólogos, en el marco de los debates sobre historia y memoria colectiva, se han preguntado sobre el papel que la historia de Masada jugó en la construcción de la memoria y del nacionalismo israelíes, y sobre cuánto tuvo que ver el sionismo en la forma de construir dicho relato. Estos autores hablan de la “narrativa mítica de Masada”, un relato de los hechos que, basado en última instancia en Flavio Josefo, se fue construyendo lentamente desde los inicios del movimiento sionista, pero que adquirió

²³ Josefo, *BelJ.*, VII, 252-406. Esta resistencia hasta el suicidio constituye un *topos* en la literatura histórica: por ejemplo, los casos de Sagunto y Numancia narrados por Apiano, Polibio, etc.

²⁴ Rajak, Tessa, *Josephus. The Historian... op. cit.*, p. 220.

²⁵ *Ibidem*, p. 221.

verdadera relevancia a partir del asentamiento de los primeros colonos judíos en Palestina a comienzos del siglo xx.

Si hubiera que resumir esta “narrativa de Masada” en unas pocas líneas, podríamos decir lo siguiente: un grupo de zelotes supervivientes del asedio de Jerusalén del año 70 (que no *sicarii*; en este punto reside una de las principales diferencias entre lo que cuenta Josefo y la información que sucesivas generaciones de israelíes han recibido) huyen a la fortaleza de Masada, donde se refugian hasta que, en el año 73, el prefecto Flavio Silva acude con una legión y pone sitio a la plaza. Tras un largo asedio (uno o dos años), los romanos consiguen destruir las murallas. La noche anterior al último ataque romano, el líder de los zelotes, Eleazar ben Yair, convence a sus compañeros de “luchar hasta el final” (el suicidio generalmente se ignora o solo se sugiere); mejor morir que vivir como esclavos (o que ser arrojados a las fieras). A la mañana siguiente, cuando los soldados romanos se disponen a atacar la fortaleza, se quedan anonadados ante la imagen de los novecientos sesenta cadáveres.

Como dice Yael Zerubavel, se trata de la historia sobre una lucha hasta el amargo final (“fighting until the bitter end”)²⁶, una historia que para los israelíes es un símbolo de la lucha por la libertad de Israel con el significado que esto tiene para la historia pasada y presente del país. En sus trabajos sobre el tema, Zerubavel diferencia entre una “narrativa activista” y una “narrativa trágica”²⁷. La primera, predominante en Israel hasta los años setenta, exalta el valor militar de los zelotes, que presenta como la culminación del espíritu judío, ignorando el suicidio por los problemas que se presentan al enfrentarlo con la religión judía, que no lo acepta, salvo en casos de martirio²⁸. Esta narrativa se construyó en un ambiente de vigente antisemitismo durante los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial, presentando también un profundo rechazo por la etapa del exilio tras la Gran Revuelta del siglo i. Tras la incuestionable victoria de 1967 en la Guerra de los Seis Días y la ocupación de territorios pertenecientes a Estados vecinos (fundamentalmente Jerusalén oriental, Gaza y los Altos del Golán), la derrota que Egipto y Siria infringieron a Israel en la llamada guerra del Yom Kippur en 1973 produjo en la sociedad israelí una sensación de debilidad que también afectó la forma de contar la historia de Masada. Se generó una nueva narrativa trágica, que enfatiza la continuidad de la persecución del pueblo judío a lo largo de la historia, establece analogías con el Holocausto (al contrario que la anterior), y que más que condenar el suicidio, condena la situación de los judíos de la época (la ocupación romana de Judea). En cualquier caso, ambas narrativas refuerzan la determinación que el sionismo quería instaurar en los “nuevos hebreos”: estar preparados para sacrificarse por la nación para que nunca volviera a haber una Masada o un Holocausto²⁹. El

²⁶ Zerubavel, Yael, “The Death of Memory and the Memory of Death: Masada and the Holocaust as Historical Metaphors”, en *Representations*, 45 (1994), pp. 72-100. DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/2928603>.

²⁷ Zerubavel, Yael, *Recovered Roots. Collective Memory and the Making of the Israeli National Tradition*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1995.

²⁸ Zerubavel, Yael, “The Death of Memory”... *op. cit.*, p. 77.

²⁹ Recordemos que el servicio militar es obligatorio en Israel, tanto para hombres como para mujeres, y que la objeción de conciencia está penada con la cárcel en el caso de los varones. El ejército es, además, una de las instituciones más valoradas por la sociedad israelí.

verso que citábamos en la introducción expresa bien esta determinación: *Sheynit Masada lo tipul!* (¡Masada no volverá a caer!).

En 1948, el recién nacido Estado de Israel comienza un proceso de apropiación de la historia no ya de Masada, sino de la toda la región que ocupa, desempeñando un papel fundamental en dicho proceso la hebraización del paisaje de Palestina a través, entre otras cosas, de la arqueología³⁰. El Estado adquiere el papel de custodio de la memoria nacional, y por ello promueve, entre 1963 y 1965, la excavación del lugar, dirigida por el arqueólogo Yigael Yadin. Esta campaña de excavaciones es un ejemplo muy elocuente del alcance de la narrativa sobre Masada y de la importancia que esta tiene en la sociedad israelí. Finalizada la excavación, Yadin publicó *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*, libro donde expone los resultados de la excavación, y cuyo título ya es revelador por sí solo. La historia y la arqueología jugaban un importante papel en la política israelí, como demuestra, por ejemplo, la existencia del llamado “círculo bíblico” del Primer Ministro Ben Gurión, que durante los primeros años del Estado de Israel reunía cada quince días a diversos intelectuales en su domicilio para discutir sobre arqueología, historia e historia sagrada³¹. En Israel se excavan preferentemente yacimientos pertenecientes al periodo de tiempo entre la Edad del Hierro hasta la época del Primer y Segundo Templos, es decir, los periodos que interesan para construir la identidad israelí. Los temas más importantes son la llegada de los primeros israelitas, que enfrentaron a los arqueólogos Yadin y Aharoni en los años 60, la Edad de Oro de David y Salomón, y el tiempo de la Judea romana³².

Aunque ya desde los años treinta Shmaria Guttman, que tenía una importante influencia en la asociación juvenil *No'al*, había intentado despertar el interés por el yacimiento, no fue hasta 1963 cuando se llevó a cabo la primera excavación sistemática de la fortaleza de Masada³³, en la que el hallazgo más polémico fueron los veinticinco cadáveres encontrados en una de las cuevas de la falda de la colina, identificados entonces como los de los últimos defensores de la fortaleza, y a los que se les dio un funeral de Estado dirigido por un rabino militar, en una clara analogía con los defensores contemporáneos de Israel³⁴. Sin embargo, hoy en día la identidad de dichos cadáveres ha sido puesta en cuestión, y algunos autores aseguran que más bien podría tratarse de cadáveres de algunos soldados romanos que ocupaban la fortaleza antes de que la tomaran los sicarios, o incluso de los cuerpos de cristianos bizantinos que en su momento también habitaron la fortaleza³⁵. También fue famoso el hallazgo de once *ostraca*

³⁰ Masalha, Nur, *The Bible and Zionism... op. cit.*, p. 65 y ss.

³¹ Sand, Shlomo, *La invención del... op. cit.*, pp. 122-126. Según Nadia Abu el-Haj, la arqueología es a menudo descrita en Israel como un “hobby nacional”, lo que nos da una idea de hasta qué punto están unidas la actividad arqueológica y la construcción de la identidad nacional: Abu el-Haj, Nadia, *Facts on the ground. Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 2001, pp. 1 y 45.

³² Abu el-Haj, Nadia, *Facts on the ground... op. cit.*, p. 100.

³³ Ben-Yehuda, Nachman, *The Masada Myth... op. cit.*, pp. 71-82.

³⁴ Zerubavel, Yael, *Recovered Roots... op. cit.*, p. 129.

³⁵ Zias, Joe, “Whose Bones? Were They Really Jewish Defenders? Did Yadin Deliberately Obfuscate?”, en *Biblical Archaeology Review*, 24 (1998), pp. 40-65.

con inscripciones en hebreo, que por la presencia en una de ellas del nombre de Ben Yair, fueron interpretadas por Yadin como las usadas por los defensores de Masada en el sorteo final³⁶. El libro donde Yadin expone los resultados de la excavación, *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*, está imbuido de la narrativa activista de los primeros años de la existencia del Estado de Israel y de un discurso plenamente nacionalista (lo que no es extraño, especialmente teniendo en cuenta que Yadin había sido segundo comandante en jefe del ejército israelí a finales de los años cincuenta), como podemos observar en los títulos de algunos de los capítulos: “El desafío”, “Los restos de los últimos defensores”, “El dramático final” y, sobre todo, “Los pioneros” (dedicado a los primeros viajeros y exploradores, responsables del “redescubrimiento” de Masada) y “Los voluntarios”. Merece la pena citar un fragmento del libro de Yadin para comprobar cuán presente está en él el mito de Masada:

“¿Habíamos encontrado, en efecto, los mismos ostraca que se usaron para el sorteo? Nunca lo sabremos con seguridad. Pero la probabilidad de que sea así está reforzada por el hecho de que, entre estas once piezas de alfarería, había una que llevaba el nombre de «Ben Ya'ir». «Ben Ya'ir», en Masada, en aquél tiempo, *sólo* podía referirse a Eleazar Ben Ya'ir. Y también es posible que este último grupo lo compusieran los diez jefes suyos que se habían quedado hasta el final, después de que la decisión se había tomado, y que entonces echaran a suertes entre ellos.

[...]Gracias a Ben Ya'ir y a sus camaradas, a su *heroica resistencia*, a su *decisión de escoger la muerte antes que la esclavitud*, y al incendio de sus humildes bienes como un acto final de *desafío al enemigo*, se debe el que Masada se haya convertido en un *símbolo inmortal del valor desesperado*, un símbolo que ha conmovido a los corazones a través de los últimos diecinueve siglos. Esto fue lo que movió a un poeta hebreo moderno a gritar: «¡Masada no volverá a ser conquistada!». Esto ha sido lo que ha empujado a la juventud judía de nuestra generación a subir por millares a la cima, en peregrinación. Y esto es lo que lleva a los reclutas de las unidades armadas de las Fuerzas de Defensa del moderno Israel a su juramento de fidelidad en las alturas de Masada: «¡Masada no volverá a ser conquistada!»³⁷.

En el discurso de Yadin encontramos todos los elementos de la narrativa de Masada: el heroísmo de la resistencia a pesar de un final seguro, la preferencia de la muerte antes que la esclavitud, el desafío al enemigo y el valor desesperado. El texto también menciona una práctica muy habitual desde los años del Mandato británico sobre Palestina y que cristalizará en los años de la Segunda Guerra Mundial: el ascenso de grupos de escolares y miembros de movimientos juveniles a la cima de Masada³⁸. Al margen de los rituales y ceremonias que los militares realizaban allí, los educadores y líderes de grupos juveniles consideraron, desde los

³⁶ Yadin, Yigael, *Masada. La Fortaleza de Herodes y el último bastión de los Zelotes*, Barcelona, Editorial Destino, 1986, p. 201.

³⁷ Yadin, Yigael, *Masada. La Fortaleza... op. cit.*, p. 201. Las cursivas son mías.

³⁸ Ben-Yehuda, Nachman, *The Masada Myth... op. cit.*, pp. 83-127.

inicios de la emigración judía a Palestina, que una excursión a Masada podía ser didáctica en muchos sentidos (la educación es, al fin y al cabo, una de las formas más eficaces de divulgar ideologías y mitos nacionales). En primer lugar, por el esfuerzo físico y el riesgo que suponía; hoy un teleférico lleva a los visitantes hasta la cima, pero entonces la subida se efectuaba escalando o por el “sendero de la serpiente”, así llamado por Josefo. Para hacer más emocionante esta subida, se solía programar de manera que al llegar a la fortaleza los excursionistas pudieran ver el amanecer o el atardecer para enfatizar el vínculo afectivo con el lugar. Este peregrinaje servía, además, para conectar la historia contada por Josefo que los visitantes conocían con las ruinas físicas del lugar, dando a la narrativa un halo de realismo. Era frecuente, al llegar a la cima, la lectura de los dos famosos discursos de Ben Yair o del poema *Masada*, y las escuelas solían programar estas excursiones para las vacaciones de Hannukah, que conmemora el éxito de la revuelta de los macabeos sobre los griegos, con lo que el simbolismo se acentuaba aún más³⁹. El paralelismo con el viaje por el desierto tras el éxodo de Egipto, la simbología de Masada como fin de la Antigüedad y comienzo de la diáspora, y el ascenso a la montaña como metáfora de la lucha por la nación, hacían de esta excursión una experiencia inolvidable para los jóvenes israelíes. Desde que las excavaciones de los sesenta sacaron a la luz la sinagoga de Masada, tampoco es raro ver a peregrinos que rezan en ella aprovechando la visita al lugar e incluso se ha convertido en un lugar habitual para la celebración de la ceremonia del *bar mitzvah*, que es la ceremonia que celebra la llegada del niño judío a la madurez, a la edad de trece años⁴⁰. Todos estos rituales, las excursiones, las ceremonias militares, la celebración de festividades religiosas (o políticas: en 1978 se celebró en Masada el trigésimo aniversario de la creación del Estado de Israel) o su conversión en parque arqueológico y lugar de turismo, contribuyen a la transformación de Masada en un mito nacional.

En los años ochenta un sociólogo israelí, Nachman Ben-Yehuda, comenzó a estudiar las diferentes manifestaciones de lo que él llama “el mito de Masada” (como el caso de estas excursiones que acabamos de mencionar)⁴¹. Para Ben-Yehuda, existen una serie de diferencias fundamentales entre la historia de Masada presente en la memoria colectiva israelí y el relato de Josefo que hacen evidente la existencia de una manipulación ideológica deliberada. Por ejemplo, hace especial hincapié en el hecho de que Josefo no dice en ningún momento que hayan sido los zelotes quienes defendían Masada, como cuenta la historia que aprenden los ciudadanos israelíes; son los extremistas *sicarii*, que habían sido expulsados de Jerusalén por Juan de Giscala, los que, según Flavio Josefo, se acantonan y defienden Masada. El mito ignora, además, que estos *sicarii* tienen bien poco de héroes, si tenemos en cuenta que antes de retirarse a Masada saquearon la cercana aldea de Ein Gedi, masacrando a su población, cosa que Josefo narra en su *Guerra de los judíos*. También critica la falta de base textual para afirmar que el asedio durara los dos o tres años que le atribuye la tradición, o que los defensores llegaran realmente a entablar batalla con los romanos en los últimos días del asedio. Ben-Yehuda llama la

³⁹ Zerubavel, Yael, *Recovered Roots... op. cit.*, pp. 128-129.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 236.

⁴¹ Ben-Yehuda, Nachman, *The Masada Myth... op. cit.*

atención, además, de una tercera narrativa sobre Masada, ignorada por la sociedad israelí en su mayoría: se trata de la que genera la historia del rabino Ben Zakkai, que también cuenta Josefo en su obra, y que enfrenta el fanatismo de los sicarios, que prefieren la muerte a la dominación romana, al pragmatismo de este rabino, que se fingió muerto, y que cuando sacaron su cuerpo de la ciudad, en el interior de un ataúd, se presentó ante el mismo Vespasiano pidiéndole que le dejara fundar una sinagoga en Yavneh para que los judíos no desaparecieran de Palestina. Esta contranarrativa se erige, así, como un aviso “contra el fanatismo religioso, el militarismo mesiánico y el absolutismo ideológico”⁴², que ve en sectores sociales del actual Israel peligrosos paralelos con la religiosidad irracional de los zelotes/sicarios.

Otros autores han observado cómo el lugar de Masada en la memoria colectiva israelí está muy asociado a los intentos de asegurar la soberanía judía en Israel⁴³. Pese a la imagen de cohesión que a simple vista puede dar la sociedad israelí, lo cierto es que está recorrida por fracturas de diverso tipo. Una de ellas es la naturaleza del Estado, ya que una parte de la población considera que este debería ser laico, y no judío, como lo es ahora mismo (Israel no tiene Constitución, sus leyes se basan en la Torá), mientras que otro sector de la sociedad, copado por los ultraortodoxos, piensa que no se hace una observancia lo suficientemente estricta de las leyes sagradas. El judaísmo siempre ha sido una religión con una gran vocación comunitaria pero, sin embargo, es excluyente con los no creyentes, y por ello no es extraño que, actualmente, la representación no judía en el parlamento israelí (Knéset) sea tan escasa. Los seguidores de la tercera narrativa sobre Masada ven esta negación de Israel a convertirse en un Estado laico donde todas las comunidades estén representadas como un peligroso acercamiento a las posiciones fanáticas de los defensores de Masada, viendo un ejemplo de esto en el asesinato en 1995 del primer ministro israelí Isaac Rabin, que en 1993 había firmado los Acuerdos de Oslo con Yasser Arafat, uno de los líderes de *Fatah*, en lo que parecía una oportunidad de abrir un verdadero proceso de paz. Estas analogías llevan a preguntarse hasta qué punto Israel proyecta su presente sobre su pasado, o al revés, hallando paralelismos no especialmente acertados entre el enemigo actual, los palestinos y los árabes en general, y el pasado, Roma.

Las excavaciones de los años sesenta supusieron un cambio en la narrativa de Masada, haciendo el lugar más accesible (y por lo tanto, restando significado a la tradicional ascensión a la cima) y encaminándolo a ser uno de los lugares turísticos más visitados de Israel. Incluso, con motivo de la excavación, se acuñaron *shéquels* con la imagen de Masada y el lema *We shall remain free men* o *Masada shall never fall again*. La dimensión turística de Masada también ha sido estudiada por los historiadores y sociólogos. Desde la apertura del parque arqueológico, este se ha convertido en un lugar de peregrinaje para judíos de dentro y de fuera de Israel (de hecho, lo visitan al año más judíos extranjeros que israelíes), pero para muchos israelíes el lugar ha perdido su atractivo inicial; hay quien habla incluso de la ruina del carácter sagrado de

⁴² Kelner, Shaul y Theodore Sasson, “From Shrine to Forum: Masada and the Politics of Jewish Extremism”, en *Israel Studies*, 13 (2008), p. 159. DOI: <http://dx.doi.org/10.2979/ISR.2008.13.2.146>.

⁴³ *Ibidem*, pp. 146-163.

Masada. Sin embargo, en las explicaciones que los guías turísticos dan a su auditorio, se puede constatar cómo las diferentes narrativas en torno a Masada siguen funcionando y, sobre todo, que cambian y se desarrollan de forma distinta según el contexto. Las sucesivas generaciones de israelíes han mirado a Masada de forma distinta, y no es extraño, por ejemplo, que en los últimos años hayan aparecido numerosas opiniones negativas sobre el suicidio de los *sicarii* de Masada, si tenemos en cuenta los paralelismos que la sociedad israelí puede establecer entre este y el terrorismo inmolador islamista.

Frente a la poca atención que parecieron recibir en un primer momento, los trabajos de Ben-Yehuda, Zerubavel y otros sobre Masada, comenzaron a recibir, desde los años noventa, una amplia atención fuera de los círculos académicos. Actualmente, muchos de los guías que enseñan Masada a los turistas tienen el cuidado de hablar de *sicarii*, y no de zelotes, al mencionar a los defensores ulteriores de la fortaleza. La difusión de estos trabajos sociológicos e históricos a través de los diferentes medios de comunicación ha permitido el desarrollo de contranarrativas por la propia sociedad civil en función de la situación política (una vez más, es un buen ejemplo el caso de la crítica al fanatismo zelote/sicario coincidiendo con el asesinato de Rabin en un sector de la población que piensa que si Israel no comienza a considerar a sus vecinos en la región como interlocutores, y no deja de basar sus relaciones con ellos en la violencia, está perdida).

3. Conclusiones

Aunque desde hace casi mil años ningún judío habita la fortaleza de Masada, esta ha quedado irremediabilmente clavada en la memoria colectiva de los judíos israelíes. El sionismo necesitaba, como cualquier nacionalismo, unos mitos nacionales, que en este caso arraigaran a los emigrantes judíos en Palestina y a sus hijos a la tierra, y que cohesionaran la nueva sociedad judía en Oriente; para ello recurrieron a la historia de Masada, entre otras⁴⁴. Esta historia, recordada solo por Flavio Josefo en su libro *Guerra de los judíos*, resultaba especialmente interesante por los paralelismos que se podían establecer con la creciente comunidad judía en Palestina durante las primeras décadas del siglo veinte, sobre todo durante el mandato de Palestina y a partir de la creación del Estado de Israel.

Sin embargo, según han observado algunos historiadores, sociólogos y antropólogos, existen diferencias sustanciales entre lo que Josefo cuenta en su obra (que, pese a estar

mediatizada por el contexto en el que escribe su autor, es la única fuente disponible sobre el

⁴⁴ En el caso del sionismo, la necesidad de argumentos para justificar los derechos históricos del pueblo judío a la tierra de Israel era especialmente acuciante si tenemos en cuenta que, como dice Nur Masalha, Palestina no había sido un centro especialmente importante para el judaísmo en los últimos 2000 años, salvo en el terreno religioso: Masalha, Nur, *The Bible and Zionism... op. cit.*, pp. 1-2.

tema), y la narrativa de Masada transmitida de generación en generación en Israel. No se suele mencionar que el asedio de Masada fue el final de una revuelta desastrosa, mal organizada y durante la que se vivieron enfrentamientos entre tres facciones judías distintas en Jerusalén; esto ensombrecería el carácter de guerra de liberación nacional que se le quiere dar. Los *sicarii* no llegaron a Masada huyendo de los romanos, después del asedio y destrucción de Jerusalén, sino tras ser expulsados de la ciudad por su mal comportamiento. Tampoco se suele decir que los ocupantes de Masada eran en efecto *sicarii*, y no zelotes, una facción radical que además se dedicó a saquear poblaciones cercanas a Masada, como Ein Gedi, antes de hacerse con la fortaleza (esto socavaría, quizá, su carácter heroico). La duración del asedio se suele alargar bastante: de cuatro u ocho meses, hasta dos o tres años. Por otro lado, dado el carácter tabú del suicidio en el judaísmo, se suele sustituir dicha palabra por expresiones como “lucharon hasta el final” o “hasta la muerte”. También merece destacarse la necesidad de dos discursos por parte del líder Eleazar ben Yair para convencer a sus compañeros de suicidarse, lo cual revela una cierta vacilación. Se presenta la situación de tal manera que parezca que los judíos solo tenían dos opciones, la deshonra o una muerte digna, y no se tiene en cuenta, por ejemplo, la posibilidad de haber establecido negociaciones con el líder de las tropas romanas que sitiaban Masada. Por último, tampoco se suele mencionar a los supervivientes, que según Josefo, le habrían contado a los romanos lo sucedido. Esto implicaría que no todos los judíos eran igual de valientes y arrojados, y que algunos preferían entregarse al enemigo antes que morir⁴⁵.

La forma en que la sociedad israelí percibe este relato y lo transmite ha ido cambiando a lo largo del tiempo, en función de la situación política, pero existe un sustrato en la identidad nacional israelí que habla de Masada como un episodio heroico, a pesar de la existencia de narraciones alternativas⁴⁶. En cualquier caso, lo que se pone de manifiesto en el caso de Masada, como en otros, es la relevancia que para el presente sigue teniendo el pasado. Los nacionalismos siempre han recurrido a él para argumentar la existencia de la nación, lo que nos habla de la utilidad política del pasado para justificar comportamientos y actuaciones del presente. El sionismo quería demostrar el derecho de los judíos a ocupar Palestina y a arrebatar la tierra a los árabes palestinos con la historia sagrada y las más diversas fuentes históricas en la mano; porque aquella tierra *era* suya desde que Dios hizo la alianza con Moisés. Igual que los valientes judíos de Masada habían luchado contra el invasor en el 73, los israelíes actuales se defienden de los que ocupan una tierra que consideran que les pertenece (como se consigna en la declaración de independencia, donde se dice explícitamente que la tierra es suya por derecho natural e histórico). Así vemos que la historia no solo es útil para entender el presente, sino también, en muchos casos, para justificarlo y legitimarlo.

⁴⁵ Ben-Yehuda, Nachman, *The Masada Myth... op. cit.*, p. 299 y ss.

⁴⁶ La entrada “Massada” en la página web de Turismo Israel empieza así: “Massada, uno de los más emocionantes y visitados lugares en Israel, relata una historia de perseverancia y poder, de fe y entrega, de ambiciones, y final trágico. Massada es un lugar donde se libraron batallas con piedras y flechas, así como las batallas del espíritu humano”, «http://www.turismoisrael.com/Tourism_Spa/Articles/Attractions/Paginas/Massada.aspx» [consultado el 20 de junio de 2015].