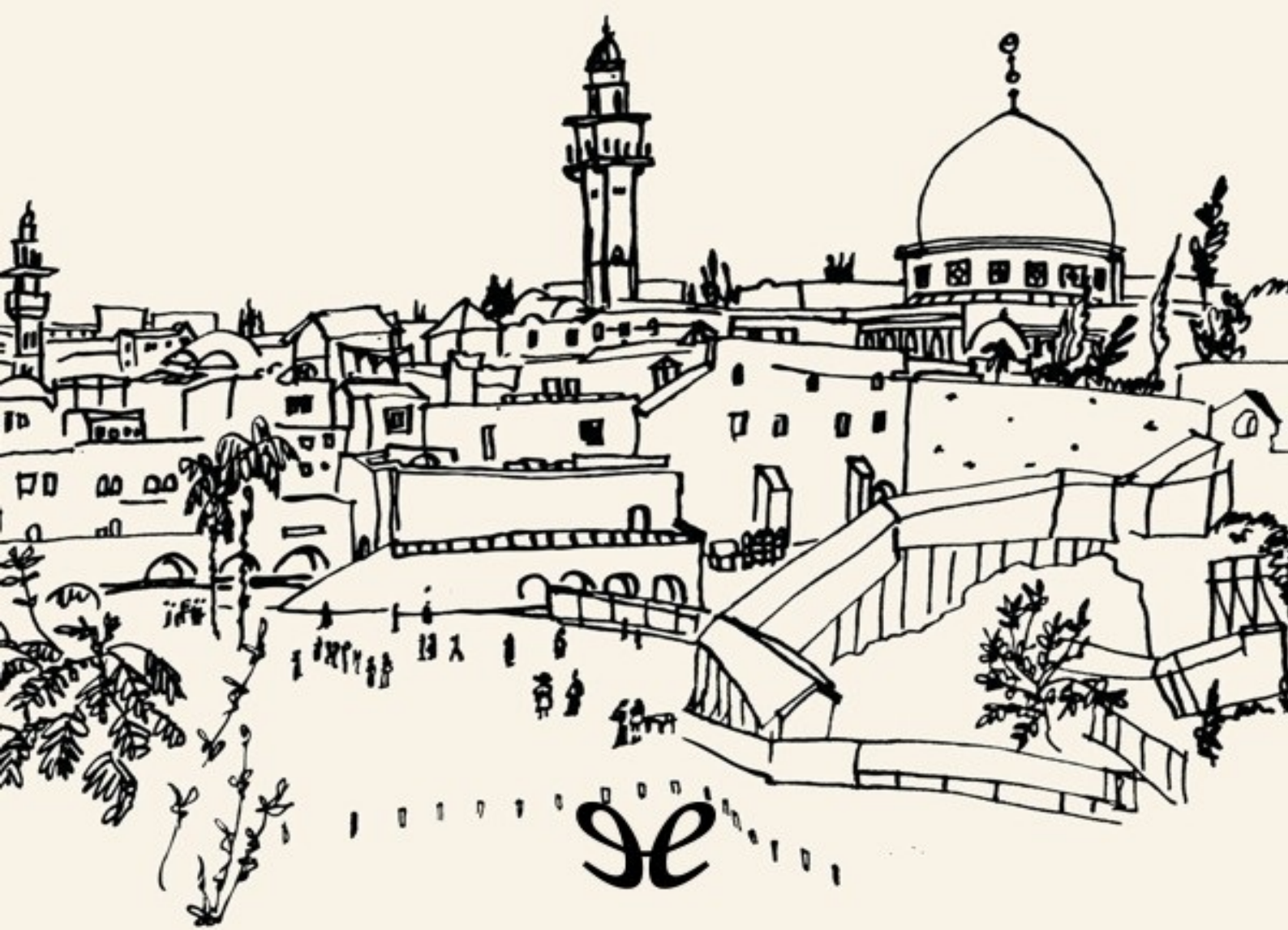


KAREN
ARMSTRONG
HISTORIA DE
JERUSALÉN

UNA CIUDAD Y TRES RELIGIONES



Historia de Jerusalén describe la historia física y el significado espiritual de la ciudad desde sus orígenes en el tercer milenio antes de Cristo hasta su violento y políticamente agitado presente, y examina su arqueología y su topografía continuamente cambiante.



Karen Armstrong

Historia de Jerusalén

Una ciudad y tres religiones

ePub r1.0

diegoan 13.05.2018

Título original: *Jerusalem. One city, three faiths*

Karen Armstrong, 1996

Traducción: Ramón Alfonso Díez Aragón & María del Carmen Blanco Moreno

Ilustraciones: Babayuka – Shutterstock

Editor digital: diegoan

ePub base r1.2



A mi madre, Eileen Armstrong

AGRADECIMIENTOS

El trabajo de escribir se realiza en la soledad y a veces en el aislamiento; con todo, me complace dar las gracias a mis agentes literarios, Felicity Bryan, Peter Ginsberg y Andrew Nurnberg, así como también a mis editores, Jane Garrett y Stuart Proffitt, por su apoyo y aliento. También estoy agradecida a Roger Boase, Claire Bradley, Juliet Brightmore, Katherine Hourigan, Ted Johnson, Anthea Lingeman, Jonathan Magonet, Toby Mundy y Melvin Rosenthal por su experiencia, su paciencia, sus consejos y su ayuda. Finalmente, doy las gracias a Joelle Delbourgo, mi primera editora en Ballantine, que fue la primera en sugerirme que debía escribir este libro y siempre me concedió el beneficio de su inmenso entusiasmo y aliento.

INTRODUCCIÓN

En Jerusalén, más que en ningún otro lugar de cuantos he visitado, la historia es una dimensión del presente. Quizá sea así en cualquier territorio en litigio, pero a mí esto me impresionó profundamente la primera vez que fui a trabajar a Jerusalén en 1983. En primer lugar me sorprendió la fuerza de mi reacción ante la ciudad. Me resultaba extraño encontrarme paseando en un lugar que había sido una realidad imaginativa en mi vida desde niña, cuando me contaban relatos del rey David o de Jesús. Siendo una joven monja, me enseñaron a comenzar mi meditación de la mañana imaginándome la escena bíblica que iba a contemplar y, así, me hice mi propia imagen del huerto de Getsemaní, el monte de los Olivos y la Vía Dolorosa. En el momento en que iba a ocuparme de mis asuntos diarios en esos lugares, descubrí que la ciudad real era un lugar mucho más tumultuoso y confuso. Tuve que caer en la cuenta, por ejemplo, del hecho de que claramente Jerusalén era muy importante también para judíos y musulmanes. Al ver a judíos vestidos con su caftán o a fuertes soldados israelíes besando las piedras del Muro de las Lamentaciones, o al mirar a las muchedumbres de familias musulmanas que salían de las calles con sus mejores vestidos para las oraciones del viernes en el Haram al-Sharif, me di cuenta por primera vez del desafío del pluralismo religioso. Los seres humanos pueden ver el mismo símbolo de formas completamente diferentes. No había duda del vínculo de cada una de esas personas con su ciudad santa; sin embargo, ellas habían estado completamente ausentes de *mi* Jerusalén. No obstante, la ciudad seguía siendo también mía: mis primeras imágenes de escenas bíblicas eran un contrapunto constante para mi experiencia de primera mano de la Jerusalén del siglo xx. Asociada con algunos de los acontecimientos más importantes de mi vida, Jerusalén estaba incrustada en cierto modo en mi identidad personal.

Pese a ser ciudadana británica, yo no tenía ninguna pretensión política hacia la ciudad, a diferencia de mis nuevos colegas y amigos en Jerusalén. También aquí, cuando israelíes y palestinos me presentaban sus argumentos,

me sentía impresionada por la intensa inmediatez de acontecimientos pasados. Todos podían citar, en ocasiones con detalles minuciosos, los acontecimientos que llevaron a la creación del Estado de Israel en 1948 o a la guerra de los seis días en 1967. Con frecuencia notaba cómo estas representaciones del pasado se centraban en la cuestión de quién había hecho qué *primero*. ¿Quién había sido el primero en recurrir a la violencia, los sionistas o los árabes? ¿Quién había notado en primer lugar las posibilidades de Palestina y había desarrollado el país? ¿Quién había vivido primero en Jerusalén, los judíos o los palestinos? Cuando analizaban el turbulento presente, tanto israelíes como palestinos se volvían instintivamente al pasado, y su polémica saltaba fácilmente desde la Edad del Bronce, pasando por la Edad Media, hasta el siglo xx. Una vez más, cuando israelíes y palestinos me guiaban con orgullo por su ciudad, introducían incluso los monumentos en el conflicto.



Separados por décadas de hostilidad, tanto israelíes como palestinos sostienen que Jerusalén les pertenece. La cuestión puede hacer más profundo el abismo entre ellos e imposibilitar la paz y la coexistencia.

En mi primera mañana en Jerusalén mis colegas israelíes me enseñaron cómo descubrir las piedras empleadas por el rey Herodes, con su chaflán característico. Parecían omnipresentes y un recordatorio perpetuo del compromiso judío con Jerusalén, que se podía datar (en este caso) en el siglo I AEC^[1] —mucho antes de que el islam apareciera en escena—. Continuamente, al pasar junto a grupos de construcciones en la ciudad antigua, me decían que los otomanos no hicieron ningún caso de Jerusalén cuando gobernaron la ciudad. Esta renació sólo en el siglo xix, gracias en gran medida a la inversión

judía —«mira el molino construido por *sir* Moses Montefiore y los hospitales fundados por la familia Rothschild»—. Gracias a Israel la ciudad prosperó como nunca hasta entonces.

Mis amigos palestinos me mostraron una Jerusalén muy diferente. Señalaban los esplendores del Ḥaram al-Sharif y las primorosas *madāris*, escuelas islámicas, construidas en los alrededores por los mamelucos como prueba del compromiso musulmán con Jerusalén. Me llevaron al santuario de Nebī Mūsā, cerca de Jericó, edificado para defender Jerusalén contra los cristianos, y los extraordinarios palacios omeyas en sus cercanías. En una ocasión, cuando pasábamos por Belén, mi anfitrión palestino detuvo el coche junto a la tumba de Raquel, que está al borde de la carretera, para indicar apasionadamente que los palestinos habían cuidado durante siglos de este santuario judío —una piadosa devoción que había recibido una mala recompensa—.

Había una palabra que se repetía continuamente. Incluso los israelíes y los palestinos más laicos señalaban que Jerusalén era «santa» para su pueblo. También los palestinos llamaban a la ciudad al-Quds, «la Santa», aunque los israelíes se burlaban de ello con desprecio indicando que Jerusalén había sido una ciudad santa para los judíos *primero*, y que nunca había sido para los musulmanes tan importante como La Meca y Medina. Pero ¿qué significa la palabra «santa» en este contexto? ¿Cómo podía una simple ciudad, llena de seres humanos falibles y repleta de las actividades más profanas, ser sagrada? ¿Por qué los judíos que profesaban un ateísmo militante se preocupaban de la Ciudad Santa y se sentían tan posesivos hacia el Muro de las Lamentaciones? ¿Por qué un árabe no creyente debería romper a llorar la primera vez que entrara en la mezquita de al-Aqsā? Yo podía comprender por qué la ciudad era santa para los cristianos, ya que Jerusalén había sido el escenario de la muerte y resurrección de Jesús: fue testigo del nacimiento de la fe. Pero los acontecimientos fundacionales del judaísmo y del islam habían tenido lugar muy lejos de Jerusalén, en la Península del Sinaí o en el Hijaz árabe. ¿Por qué, por ejemplo, el monte Sión en Jerusalén era un lugar santo para los judíos en lugar del monte Sinaí, donde Dios había dado la ley a Moisés y había hecho su alianza con Israel? Estaba claro que me había equivocado al asumir que la santidad de una ciudad dependía de sus asociaciones con los acontecimientos de la historia de la salvación, el relato mítico de la intervención de Dios en los asuntos de la humanidad. Tenía que discernir sobre qué ciudad santa había decidido yo escribir este libro.

Lo que he descubierto es que, aun cuando se emplea libremente la palabra «santa» en relación con Jerusalén, como si su significado fuera evidente, en realidad es bastante complejo. Cada una de las tres religiones monoteístas ha desarrollado tradiciones sobre la ciudad que son notablemente similares. Por otra parte, la devoción a un lugar sagrado o a una ciudad santa es un fenómeno casi universal. Los historiadores de las religiones creen que es una de las manifestaciones de fe más antiguas en todas las culturas. Los seres humanos han desarrollado lo que se ha dado en llamar una geografía sagrada que no tiene nada que ver con un mapa científico del mundo, sino que cartografía su vida interior. Montañas, bosques y ciudades terrenas se han convertido en símbolos de esta espiritualidad, tan omnipresente que, al parecer, responde a una profunda necesidad humana, sean cuales fueren nuestras creencias sobre «Dios» o lo sobrenatural. Por diferentes razones, Jerusalén ha llegado a ser central para la geografía sagrada de judíos, cristianos y musulmanes. Esto hace que les resulte muy difícil considerar la ciudad de un modo objetivo, porque ha quedado ligada a su concepción de sí mismos y de la realidad última —en ocasiones llamada «Dios» o lo sagrado— que da sentido y valor a nuestra vida mundana.

Hay tres conceptos interrelacionados que se repetirán en las páginas siguientes. En primer lugar, toda la noción de Dios o lo sagrado. En el mundo occidental hemos tendido a ver a Dios de una forma más bien antropomórfica y personalizada y, como consecuencia, toda la idea de lo divino parece con frecuencia incoherente e increíble. Como la palabra «Dios» ha quedado desacreditada para muchas personas por causa de las cosas ingenuas y a menudo inaceptables afirmadas y hechas en «su» nombre, quizá fuera más fácil usar el término «sagrado» en su lugar. Los seres humanos, al contemplar el mundo, han experimentado siempre una trascendencia y un misterio en el corazón de la existencia. Han sentido que está profundamente ligado con ellos mismos y con el mundo natural, pero que también va más allá. Comoquiera que elijamos definirla —se le ha dado el nombre de Dios, Brahman o nirvana—, esta trascendencia ha sido un hecho de la vida humana. Todos nosotros hemos experimentado algo similar, sean cuales fueren nuestras opiniones teológicas, al escuchar una gran obra musical o un poema hermoso y sentirnos tocados interiormente y elevados, momentáneamente, por encima de nosotros mismos. Tendemos a buscar esta experiencia y, si no la encontramos en un marco —en una iglesia o en una sinagoga, por ejemplo—, buscamos otro. Se ha experimentado lo sagrado de muchas formas: ha inspirado miedo, temor reverencial, euforia, paz, terror y actividad moral compulsiva. Representa una

existencia más plena e intensificada que quiere completarnos. No se percibe simplemente como una fuerza «ahí fuera», sino que también se puede sentir en las profundidades de nuestro ser. No obstante, como cualquier experiencia estética, el sentido de lo sagrado necesita ser cultivado. En nuestra sociedad moderna secular, esto no ha sido siempre una prioridad, de modo que, como sucede con cualquier capacidad no ejercitada, ha tendido a extinguirse. En sociedades más tradicionales se ha visto la capacidad de percibir lo sagrado como algo de importancia crucial. En efecto, sin este sentido de lo divino, con frecuencia se siente que la vida no merece ser vivida.

Esto se debe en parte a que los seres humanos han experimentado siempre el mundo como un lugar doloroso. Somos víctimas de los desastres naturales, de la mortalidad, de la extinción y de la injusticia y la crueldad humanas. La búsqueda religiosa ha comenzado ordinariamente con la percepción de que algo ha salido mal, de que, como dice Buda: «La existencia está torcida». Junto a las conmociones comunes que la carne tiene que heredar, todos nosotros sufrimos un malestar personal que hace que reveses aparentemente sin importancia resulten extraordinariamente inquietantes. Hay un sentido de abandono que hace que experiencias como el luto, el divorcio, la ruptura de una amistad, incluso la pérdida de un objeto querido, parezcan, en ocasiones, parte de un mal subyacente y universal. A menudo esta inquietud interior se caracteriza por un sentido de separación. Parece que falta algo en nuestra vida; nuestra existencia parece fragmentada e incompleta. Tenemos un sentimiento rudimentario de que no estaba previsto que la vida fuera así y de que hemos perdido algo esencial para nuestro bienestar —aun cuando nos resulte difícil explicar esta racionalidad—. Este sentido de pérdida ha salido a la superficie de muchas formas. Aparece en la imagen platónica del alma gemela de la que nos separamos al nacer y en el mito universal del paraíso perdido. En los siglos pasados hombres y mujeres se han vuelto hacia la religión para mitigar este dolor y han encontrado la curación en la experiencia de lo sagrado. Actualmente en Occidente se recurre en ocasiones al psicoanálisis, que ha expresado este sentido de una separación primigenia en un lenguaje más científico. Así, se asocia con recuerdos del útero y de la conmoción traumática del nacimiento. Comoquiera que elijamos verla, esta noción de separación y un anhelo de algún tipo de reconciliación se encuentran en el corazón de la devoción a un lugar santo.

El segundo concepto que debemos analizar es la cuestión del mito. Cuando las personas han tratado de hablar sobre lo sagrado o sobre el dolor de la existencia humana, no han sido capaces de expresar su experiencia en

términos lógicos y discursivos, sino que han recurrido a la mitología. Incluso Freud y Jung, que fueron los primeros en cartografiar la llamada búsqueda científica del alma, se volvieron a los mitos del mundo clásico o de la religión cuando intentaron describir esos acontecimientos interiores y crearon a su vez algunos mitos nuevos. Hoy en día se ha degradado la palabra «mito» en nuestra cultura; se usa generalmente para significar algo que no es verdadero. Se desestiman acontecimientos porque son «sólo mitos». Ciertamente, esto es verdadero en el debate sobre Jerusalén. Los palestinos sostienen que no hay absolutamente ninguna prueba arqueológica del reino judío fundado por el rey David y que no se ha encontrado ningún vestigio del Templo de Salomón. No se menciona el reino de Israel en ningún texto contemporáneo, sino únicamente en la Biblia. Es bastante probable, por consiguiente, que sea un «mito». Los israelíes, por su parte, han descartado el relato de la ascensión del profeta Mahoma al cielo desde el Haram al-Sharif en Jerusalén —un mito que está en el corazón de la devoción musulmana a al-Quds—, argumentando que pueden demostrar que es absurdo. No obstante, yo he llegado a creer que esto es no comprender el punto principal. Nunca se concibió la mitología para describir acontecimientos históricamente verificables que tuvieran lugar realmente. Era un intento de expresar su significación interior o de llamar la atención acerca de realidades que eran demasiado esquivas como para ser objeto de análisis de una forma lógicamente coherente. Se ha definido correctamente la mitología como una forma antigua de psicología, porque describe las profundidades interiores del yo, tan misteriosas y, no obstante, tan fascinantes para nosotros. Así, los mitos de «geografía sagrada» expresan verdades sobre la vida interior. Llegan a tocar las fuentes oscuras del dolor y del deseo humanos y de esta forma pueden desencadenar emociones verdaderamente vigorosas. No sería correcto rechazar los relatos sobre Jerusalén con el argumento de que son «sólo» mitos: son importantes precisamente *porque* son mitos.

La cuestión de Jerusalén es explosiva porque la ciudad ha adquirido un estatus mítico. No es sorprendente que personas que se encuentran en cualquiera de los dos lados del actual conflicto y en la comunidad internacional reclamen un debate racionalizado sobre derechos y soberanía, libre de toda esta ficción emocional. Sería bonito si fuera posible. Pero nunca podemos estar seguros al decir que hemos superado nuestra necesidad de mitología. Frecuentemente las personas han tratado de erradicar el mito de la religión en el pasado. Los profetas y los reformadores del antiguo Israel, por ejemplo, estaban sumamente interesados en separar su fe de la mitología de

los cananeos indígenas. Sin embargo, no tuvieron éxito. Las leyendas y los relatos antiguos volvieron de nuevo a la superficie vigorosamente en el misticismo de la cábala, un proceso que se ha descrito como el triunfo de mito sobre las formas de religión más racionales. En la historia de Jerusalén veremos que las gentes se volvían instintivamente al mito cuando su vida se hacía particularmente problemática y no podían encontrar consuelo en una ideología más cerebral. A veces algunos acontecimientos externos expresaban, al parecer, tan perfectamente una realidad interior de las personas que inmediatamente asumían estatus mítico e inspiraban un estallido de entusiasmo mitologizado. Dos de estos acontecimientos fueron el descubrimiento del sepulcro de Cristo en el siglo iv y la conquista israelí de Jerusalén en 1967. En ambos casos los interesados pensaban que habían dejado muy atrás su primitiva forma de pensar, pero el curso de los acontecimientos no les dio la razón en modo alguno. Las catástrofes que han sufrido los pueblos judío y palestino en nuestro siglo han tenido tal magnitud que no ha sido sorprendente que el mito haya hecho acto de presencia una vez más. Por consiguiente, para bien o para mal, es fundamental una consideración de la mitología de Jerusalén, aunque sólo sea para iluminar los deseos y la conducta de quienes participan de este tipo de espiritualidad.

El último término que debemos considerar antes de embarcarnos en la historia de Jerusalén es el de «simbolismo». En nuestra sociedad orientada científicamente, ya no pensamos espontáneamente en términos de imágenes y símbolos. Hemos desarrollado un modo más lógico y discursivo de pensamiento. En lugar de ver imaginativamente los fenómenos físicos, despojamos un objeto de todas sus asociaciones emocionales y nos concentramos en la cosa en sí. Esto ha provocado un cambio en la experiencia religiosa de muchos en Occidente, un proceso que, como veremos, comenzó en el siglo xvi. Solemos decir que algo es *sólo* un símbolo, esencialmente separado de la realidad más misteriosa que representa. No obstante, esto no era así en el mundo premoderno. Se consideraba que un símbolo participaba de la realidad a la que apuntaba. Así, un símbolo tenía el poder de introducir en el ámbito sagrado a quienes participaban en el culto. Nunca a lo largo de la historia se ha experimentado lo sagrado directamente —excepto, quizás, en el caso de muy pocos seres humanos extraordinarios—. Siempre se ha sentido en algo diferente de ello mismo. Así, se ha experimentado lo divino en un ser humano —macho o hembra— que se convierte en avatar o encarnación de lo sagrado; también se ha encontrado en un texto, un código legal o una doctrina sagrados. Uno de los símbolos más antiguos y omnipresentes de lo divino ha

sido un lugar. Los pueblos han percibido lo sagrado en montañas, bosques, ciudades y templos. Cuando se han acercado a esos lugares, han sentido que entraban en una dimensión diferente, separada del mundo físico en que habitaban normalmente, pero compatible con él. Para judíos, cristianos y musulmanes, Jerusalén ha sido un símbolo de lo divino de este tipo.



El Santuario del Libro en Jerusalén occidental contiene los manuscritos del Mar Muerto. Las imágenes sexuales encarnadas en el santuario muestran cuán profundamente el secular Estado de Israel ha asimilado los antiguos mitos de geografía sagrada.

Esto no es algo que suceda automáticamente. Una vez que se ha experimentado un lugar como sagrado de alguna forma y se ha mostrado capaz de hacer posible el acceso a lo divino, los participantes en el culto han dedicado una gran cantidad de energía creativa a fin de ayudar a otros a cultivar este sentido de trascendencia. Veremos que la arquitectura de templos, iglesias y mezquitas ha sido simbólicamente importante y con frecuencia ha trazado el mapa del viaje interior que un peregrino debe recorrer para llegar a Dios. También la liturgia y el ritual han intensificado este sentido del espacio sagrado. En el Occidente protestante se ha heredado a menudo una desconfianza hacia las ceremonias religiosas por considerarlas en gran medida como pura charlatanería. Con todo, probablemente sea más correcto ver la liturgia como una forma de teatro, que puede proporcionar una vigorosa experiencia de lo trascendente incluso en un contexto completamente secular. En Occidente el drama tuvo sus orígenes en la religión: en las fiestas sagradas de la antigua Grecia y en las celebraciones de

Pascua en las iglesias y catedrales de la Europa medieval. También se han ideado mitos para expresar el significado interior de Jerusalén y sus diferentes santuarios.

Uno de estos mitos es lo que el fallecido estudioso rumano-americano Mircea Eliade llamó «el mito del eterno retorno», que él encontró en casi todas las culturas. Según este modo de pensamiento, todos los objetos que encontramos aquí en la tierra tienen su equivalente en la esfera divina. Se puede ver este mito como un intento de expresar el sentido de que nuestra vida aquí abajo es en cierto modo incompleta y está separada de una existencia más plena y más satisfactoria en otro lugar. También todas las actividades y habilidades humanas tienen un prototipo divino: al imitar las acciones de los dioses, las personas pueden participar de su vida divina. Esta *imitatio dei* se observa todavía hoy. Hay quienes siguen descansando el *shabbat* o comiendo pan y bebiendo vino en la iglesia —acciones que no tienen en sí mismas ningún significado— porque creen que en cierto sentido Dios hizo lo mismo una vez. Los rituales en un lugar santo son otra forma simbólica de imitar a los dioses y de entrar en su modo de existencia más pleno y más poderoso. El propio mito es también crucial para el culto de la ciudad santa, que se puede considerar como la réplica de la casa de los dioses en el cielo; se ve un templo como la reproducción de un palacio celeste de una divinidad particular. Al copiar el arquetipo celeste tan minuciosamente como sea posible, también un templo puede ser la morada de un dios aquí en la tierra.

A la luz fría de la modernidad racional estos mitos parecen ridículos. No obstante, estas ideas no fueron primero elaboradas y después aplicadas a un lugar «santo» particular. Eran un intento de explicar una experiencia. En el ámbito de la religión la experiencia tiene lugar siempre antes que la explicación teológica. Los seres humanos experimentaban primero que habían captado lo sagrado en un bosque o en la cima de una montaña. Para ello contaban en ocasiones con la ayuda de las figuras estéticas arquitectónicas, musicales y litúrgicas que los elevaban por encima de sí mismos. Entonces trataban de explicar esta experiencia en el lenguaje poético de la mitología o en los símbolos de la geografía sagrada. Así resultó que Jerusalén fue uno de esos lugares «útiles» para judíos, cristianos y musulmanes porque, al parecer, los introducían en lo divino.

Es necesaria una observación más. Las prácticas religiosas son muy semejantes a las artísticas. Tanto el arte como la religión tratan de dar un

sentido último a un mundo imperfecto y trágico. Pero la religión es diferente del arte porque debe tener una dimensión ética. Quizá se pueda describir la religión como una estética moral. No es suficiente con experimentar lo divino o lo trascendente; después hay que encarnar la experiencia en nuestra conducta hacia los demás. Todas las grandes religiones insisten en que la prueba de la verdadera espiritualidad es la compasión práctica. Buda dijo en una ocasión que, después de haber experimentado la iluminación, un hombre tiene que dejar la cima de la montaña, retornar a la plaza del mercado y practicar allí la compasión para con todos los seres vivos. Esto vale también para la espiritualidad de un lugar santo. Desde el primer momento, la importancia de la caridad y de la justicia social en la práctica fue crucial para el culto de Jerusalén. La ciudad no puede ser santa si no es también justa y compasiva con los débiles y los vulnerables; lamentablemente, a menudo se ha hecho caso omiso de este imperativo moral. Algunas de las peores atrocidades han tenido lugar cuando se ha puesto la pureza de Jerusalén y el deseo de lograr el acceso a su gran santidad antes que la búsqueda de la justicia y la caridad.

Todas estas corrientes subyacentes han desempeñado un papel en la larga y turbulenta historia de Jerusalén. Este libro no es un intento de establecer la ley para el futuro de Jerusalén. Esto sería una presunción. Es sencillamente un intento de encontrar lo que judíos, cristianos y musulmanes han querido decir cuando han dicho que la ciudad es «santa» para ellos y señalar algunas de las implicaciones de la santidad de Jerusalén en cada una de estas tradiciones. Esto parece tan importante como decidir quién estuvo en la ciudad *primero* y, por tanto, quién debería poseerla, especialmente si se tiene en cuenta que los orígenes de Jerusalén están envueltos en una oscuridad tan grande.

Capítulo 1

SIÓN

No sabemos nada acerca del pueblo que se asentó por primera vez en las colinas y los valles que se convertirían con el tiempo en la ciudad de Jerusalén. En algunas tumbas de la colina del Ofel, al sur de las murallas de la ciudad antigua conservadas, se han encontrado vasos de cerámica datados hacia el 3200 AEC. Esta fue la época en que comenzaron a aparecer ciudades en otras partes de Canaán, el moderno Israel; en Meguido, Jericó, Ay, Laquis y Betsán, por ejemplo, los arqueólogos han desenterrado templos, casas, tiendas y conducciones de agua. Pero hasta la fecha no hay pruebas definitivas de que la vida urbana comenzara en Jerusalén en aquel período. Es una ironía que la ciudad que iba a ser venerada como centro del mundo por millones de judíos, cristianos y musulmanes estuviera apartada del antiguo Canaán. Situada en las tierras altas, difícil de habitar, estaba fuera del eje del país. El desarrollo en la primera Edad del Bronce estuvo limitado principalmente a la llanura costera, el fértil valle de Yezrael y el Negueb, donde los egipcios habían establecido almacenes comerciales. Canaán era un país potencialmente rico; sus habitantes exportaban vino, aceite, miel, betún y grano. Tenía también importancia estratégica, pues servía de paso entre Asia y África y constituía un puente entre las civilizaciones de Egipto, Siria, Fenicia y Mesopotamia. Con todo, aun cuando las fuentes que se hallaban en torno a la colina del Ofel habían atraído siempre a cazadores, agricultores y colonos temporales —se han encontrado en ella piedras de sílex y fragmentos de cerámica que datan del Paleolítico—, Jerusalén, por lo que sabemos, no desempeñó ningún papel en este primer florecimiento.

En el mundo antiguo la civilización era siempre un logro precario. Hacia el año 2300 AEC ya no quedaban prácticamente ciudades en Canaán. La vida urbana desapareció por causa del cambio climático, de la invasión extranjera o de las guerras de aniquilación mutua. Era también un tiempo de

convulsiones en todo el Oriente Próximo. En Egipto se produjo la destrucción de lo que se conoce como el Imperio Antiguo (a. C. 2613-2160 AEC). Los amorreos, un pueblo semítico occidental que estableció su capital en Babilonia, derrocaron a la dinastía acádica de Mesopotamia. En toda Asia Menor se abandonaron los asentamientos urbanos y Ugarit y Biblos, en la costa fenicia, fueron destruidas. Por razones que no conocemos, Siria salió ilesa y algunas ciudades cercanas del norte de Canaán, como Meguido y Betsán, por ejemplo, consiguieron sobrevivir más tiempo que sus vecinas meridionales. No obstante, en todas estas regiones continuó la lucha por crear un entorno ordenado en el que se pudiera llevar una vida más segura y satisfactoria. Aparecieron nuevas ciudades y nuevas dinastías y se reconstruyeron antiguos asentamientos. A comienzos del segundo milenio las antiguas ciudades de Canaán volvieron a ser habitadas.

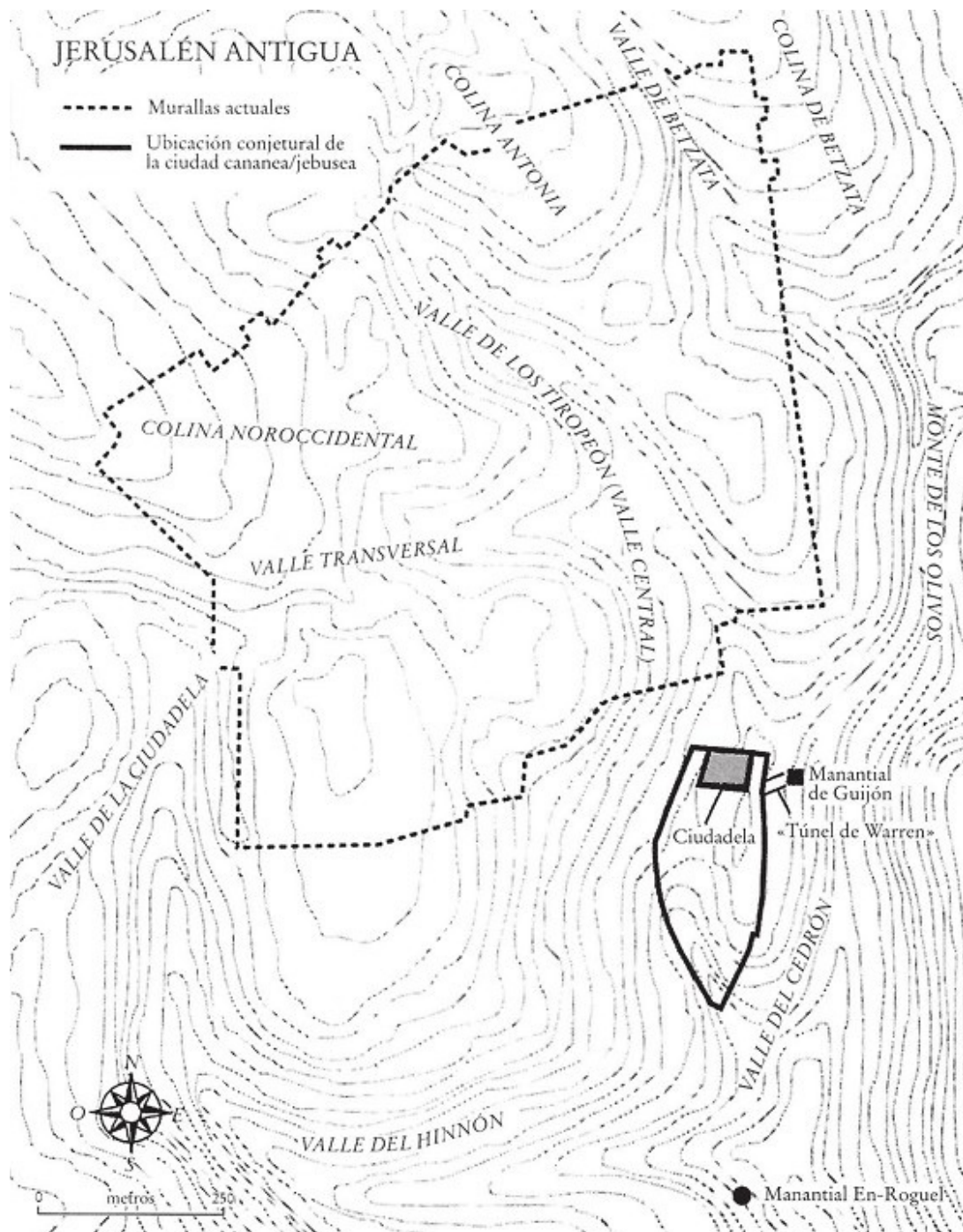


Sabemos muy poco acerca de la vida en Canaán en este período. En el país no se desarrolló un gobierno central. Cada ciudad era autónoma, tenía su propio gobernante y dominaba el campo circundante, en cierto modo como en Mesopotamia, donde había comenzado la civilización. Canaán siguió siendo

un país intensamente regional. No había un comercio o industria a gran escala, y las diferencias en el terreno y en el clima eran tan marcadas que las diferentes regiones tendían a permanecer separadas y aisladas entre sí. Eran pocos los que vivían en las regiones montañosas, en las estepas de Judá o en el valle del Jordán, pues el río no era navegable y no conducía a ninguna parte. Las comunicaciones eran difíciles y se viajaba poco de una parte del país a otra. La ruta principal que unía Egipto y Damasco subía por la costa desde Gaza a Jope y después se dirigía tierra adentro, para evitar los pantanos que rodeaban el monte Carmelo, hacia Meguido, el valle de Yezrael y el mar de Galilea. Naturalmente, estas regiones siguieron siendo las más densamente pobladas y fue esta área la que interesó a los faraones de la dinastía XII, cuando comenzaron a extender su influencia hacia el norte, hacia Siria, durante los siglos XX y XIX AEC. Canaán, llamada «Retinu» por los egipcios, no pasó a ser realmente una provincia de Egipto, pero los faraones dominaron el país política y económicamente. Sesostris III, por ejemplo, no dudó en subir por la ruta costera para sojuzgar a los gobernantes locales que se estaban haciendo demasiado poderosos e independientes. Con todo, los faraones mostraron relativamente poco interés por otras partes de Canaán y, a pesar de la soberanía egipcia general, ciudades como Meguido, Jasor y Aco se transformaron en ciudades-Estado fortificadas. A finales del siglo XIX los colonos comenzaron también a penetrar en la región montañosa y a edificar ciudades allí. Siquén se convirtió en la más poderosa de estas ciudades montañosas fortificadas: su superficie pudo ser de unas 15 hectáreas y controlaba una parte considerable del país. También en las colinas meridionales se desarrollaron ciudades como, por ejemplo, Hebrón y Jerusalén.

Se puede decir que Jerusalén entró en la historia en este momento. En 1961 la arqueóloga británica Kathleen Kenyon descubrió una muralla de casi 2 metros de ancho que recorría la ladera oriental de la colina del Ofel, con una gran puerta junto al manantial de Guijón. Sacó la conclusión de que esta muralla de la ciudad continuaba alrededor del extremo meridional de la colina y a lo largo de la ladera occidental. En la parte septentrional desaparecía bajo una muralla posterior de la ciudad. Kenyon descubrió también entre el muro y el declive rocoso restos de cerámica datados hacia el 1800 AEC. La ciudad era más vulnerable en el norte y posteriormente se construyó allí la Ciudadela de Sión; es posible que hubiera también una fortaleza en el norte de la ciudad durante el siglo XVIII AEC. Se edificaron murallas muy profundas en la ladera oriental del Ofel, posiblemente para dar acceso a un túnel subterráneo que

conducía al manantial de Guijón^[2]. El ingeniero británico Charles Warren descubrió este túnel en 1867: comenzaba en una abertura en la roca dentro de la ciudad, descendía oblicuamente y después se precipitaba verticalmente para llegar hasta el agua que se había traído desde el manantial de Guijón mediante otro túnel horizontal. En caso de asedio se podía bajar por el túnel con jarras y cántaros. Se han descubierto sistemas semejantes en Meguido, Guézer y Gabaón. Kenyon creía que ya en la Edad del Bronce se usó el túnel, pero se ha puesto en tela de juicio su teoría: algunos ponen en duda que los habitantes tuvieran la técnica necesaria para construir un sistema como este en aquella época. Por otra parte, descubrimientos geológicos recientes indican que el «túnel de Warren», como es conocido, no es enteramente obra humana; es un conducto subterráneo natural a lo largo de una falla en la piedra caliza, que los antiguos jerosolimitanos pudieron modificar y ampliar^[3].



Es probable que los colonos se sintieran atraídos por el Ofel por su proximidad al manantial de Guijón. El lugar tenía también ventajas estratégicas, pues se encontraba en el área en que las estribaciones de la cadena montañosa daban paso al desierto de Judá. El Ofel no podía albergar una población numerosa —la ciudad cubría un área de un poco más de 3,5 hectáreas—, pero tres valles escarpados daban a los colonos una protección formidable: el valle del Cedrón al este, el valle del Hinnón (o de la Gehenna) al sur, y el valle Central, actualmente nivelado en gran parte por sedimentos, llamado valle de los Tiropeón por el historiador judío Flavio Josefo, al

oeste^[4]. Aun cuando la ciudad no fue una de las más importantes de Canaán, parece que llamó la atención de los egipcios. En 1925 se trasladaron a Luxor fragmentos de cerámica que, una vez reunidos, formaron unos ochenta platos y vasos grabados con una antigua escritura hierática. Cuando se logró descifrar los textos, resultó que contenían los nombres de países, ciudades y gobernantes que se habían declarado enemigos de Egipto. Estos vasos de cerámica habrían sido modelados para hacerlos pedazos en un rito de magia simpática destinado a producir la ruina de los vasallos recalcitrantes. Se ha datado estos vasos en el reino del faraón Sesostri III (1878-1842 AEC). Incluyen los nombres de diecinueve ciudades cananeas, una de las cuales es «Urusalim». Esta es la primera mención de la ciudad en un documento histórico. El texto contiene también los nombres de dos de sus príncipes, Yq'rm y Shashan. En otro de estos textos llamados de execración, escrito al parecer un siglo después, se maldice de nuevo a «Urusalim», pero en esta ocasión parece que la ciudad tiene sólo un gobernante. A partir de esta prueba tan pequeña, algunos estudiosos han deducido que durante el siglo XVIII Jerusalén, al igual que el resto de Canaán, dejó de ser una sociedad tribal con varios jefes y se transformó en un asentamiento urbano gobernado por un solo rey^[5].

Aquí deberíamos detenernos para considerar el nombre de la ciudad. Parece que en él se ha incorporado el nombre del dios sirio Shalem, identificado con el sol poniente o con la estrella vespertina. Quizás Egipto dominara políticamente sobre Canaán, pero en los asuntos culturales y religiosos Siria ejercía la influencia principal. En Jasor, Meguido y Siquén se han desenterrado templos de este período, claramente edificadas según un modelo sirio. Fueron construidos de acuerdo con el mismo plano básico que el palacio del rey, subrayando así el hecho de que se consideraba que todo gobierno derivaba de los dioses. Estaba prohibido que los laicos entraran en el *hekal*, o sala del culto, de la misma manera que se les negaba el acceso a la presencia del rey. Podían divisar la efigie del dios, situada en un nicho al final de la sala, desde el atrio, a través de las puertas abiertas del *hekal*. No se ha descubierto ningún templo de la Edad del Bronce en Jerusalén, pero el nombre de la ciudad muestra que los habitantes estaban también abiertos a la religión siria. Los nombres de los príncipes de Jerusalén en los textos de execración indican que, al igual que los habitantes de Siria, los jerosolimitanos eran de origen semítico occidental y compartían la misma cosmovisión.

Es probable que la traducción correcta de «Urusalim» sea «fundación de Salem»^[6]. En el mundo antiguo de Oriente Próximo y del Mediterráneo, se veía el asentamiento y la planificación de la ciudad como empresas divinas. Quizá la colina del Ofel atrajera a los primeros colonos por su suministro de agua y sus ventajas estratégicas, pero el nombre de la ciudad demuestra que la iniciativa vino de Dios. En aquella época se consideraba que todas las ciudades eran lugares santos, un concepto extraño para nosotros en el Occidente moderno, donde con frecuencia se experimenta la ciudad como un ámbito dejado de la mano de Dios en el que la religión tiene un papel cada vez más marginal. No obstante, mucho antes de que los seres humanos comenzaran a trazar el mapa del mundo científicamente, desarrollaron una geografía sagrada para definir su lugar en el universo emocional y espiritualmente. Mircea Eliade, pionero del estudio del espacio sagrado, señaló que la veneración de un lugar santo precedió a todas las demás especulaciones sobre la naturaleza del mundo^[7]. Este fenómeno se encuentra en todas las culturas y constituyó una convicción religiosa primordial. La creencia de que algunos lugares eran sagrados y, por consiguiente, aptos para el asentamiento humano, no se basaba en una investigación intelectual ni en ninguna especulación metafísica sobre la naturaleza del cosmos. Por el contrario, cuando hombres y mujeres contemplaban el mundo que tenían a su alrededor, se sentían irresistiblemente atraídos hacia algunos lugares que experimentaban como radicalmente diferentes de todos los demás. Esta era una experiencia básica para su visión del mundo, y llegaba a una profundidad mucho más honda que la del plano cerebral de la mente. Ni siquiera hoy nuestro racionalismo científico ha sido capaz de suplantarlo totalmente la antigua geografía sagrada. Como veremos, algunas concepciones antiguas de la topografía sagrada continúan afectando a la historia de Jerusalén y a ellas se adhieren personas que normalmente no se considerarían a sí mismas religiosas. Hombres y mujeres han formulado esta percepción del espacio sagrado de diferentes formas a lo largo de los siglos, pero en las discusiones sobre el estatus social de una ciudad como Jerusalén se suelen repetir ciertos temas, lo cual indica que responden a una necesidad humana fundamental^[8]. Incluso quienes no tienen interés por ninguna de las ciudades tradicionalmente santas y no creen en lo sobrenatural, a menudo tienen lugares especiales adonde les gusta acudir. Esos sitios son «sagrados» para nosotros porque están inextricablemente ligados a nuestra concepción de nosotros mismos; tal vez estén asociados a una experiencia profunda que transformó nuestra vida, a recuerdos de la primera infancia o a una persona

que fue importante para nosotros. Cuando visitamos esos lugares, quizá recordemos la experiencia de vida intensificada que tuvimos allí en una ocasión, una experiencia que momentáneamente nos convenció de que, a pesar de la naturaleza dolorosa y arbitraria de gran parte de nuestra existencia mundana, tenía algún significado y valor último, aun cuando nos resulte difícil explicar esta intuición en términos racionales.

En el mundo antiguo, al igual que en las sociedades tradicionales de nuestros días, se trataba de explicar la geografía sagrada diciendo que el mundo fue creado por los dioses. Por consiguiente, no era un territorio neutro: el paisaje tenía algo que decir a la humanidad. Cuando veían el cosmos, hombres y mujeres discernían un nivel de existencia que trascendía las fragilidades y limitaciones que dificultaban su vida. Esto representaba una dimensión más plena y más poderosa, una realidad que era, al mismo tiempo, distinta de ellos y, no obstante, profundamente familiar. Para expresar su sentido de afinidad con el ámbito sagrado, a menudo lo personificaron, imaginándolo en adelante en dioses y diosas con personalidades semejantes a las de los humanos. Puesto que percibían este elemento divino en el mundo natural, asociaron también estas divinidades al sol, al viento o a la lluvia vivificadora. Se contaban relatos sobre esas divinidades que no pretendían describir acontecimientos que habían sucedido realmente, sino que eran un ensayo tentativo de expresar el misterio que experimentaban en el mundo. Por encima de todo, hombres y mujeres querían vivir lo más cerca posible de esa realidad trascendente. Decir que buscaban el significado de la vida podría ser engañoso, ya que la frase sugiere una fórmula clara que resume la condición humana. De hecho, la meta de la búsqueda religiosa ha sido siempre una experiencia, no un mensaje. Queremos sentirnos verdaderamente vivos y realizar las posibilidades de nuestra humanidad, viviendo de tal forma que estemos en sintonía con las corrientes más profundas de la existencia. Esta búsqueda de vida sobreabundante —simbolizada por los dioses poderosos, inmortales— ha configurado todas las grandes religiones: los seres humanos querían ir más allá de la mortalidad y la trivialidad de la experiencia mundana a fin de encontrar una realidad que complementara su naturaleza humana. En el mundo antiguo hombres y mujeres sentían que, sin la posibilidad de vivir en contacto con este elemento divino, la vida era insoportable^[9].

Por eso, como ha mostrado Eliade, se establecían sólo en lugares donde lo sagrado se había manifestado en una ocasión, rompiendo la barrera que separaba a los dioses de la humanidad. Quizás el dios Shalem se había revelado en la colina del Ofel y esto hizo que el lugar fuera peculiarmente

suyo. Se podía viajar hasta allí, sabiendo que era posible entrar en contacto con el dios en la ciudad que él había escogido para sí. Pero lo sagrado no irrumpía sólo en el mundo terreno en apariciones y epifanías. Todo lo que sobresaliera de sus alrededores y fuese contrario al orden natural, podía ser una hierofanía, una revelación de lo divino. Una roca o un valle que fueran particularmente hermosos o majestuosos podían indicar la presencia de lo sagrado porque no encajaban fácilmente en sus alrededores. Su sola apariencia hablaba de *algo más*^[10]. A los hombres y a las mujeres de las sociedades arcaicas les parecía que lo desconocido, lo ajeno o incluso lo perfecto apuntaban a algo diferente de ellos mismos. Las montañas que se elevaban como torres por encima de la tierra eran símbolos de trascendencia particularmente poderosos; al subir a la cima, los adoradores podían sentir que habían ascendido a un plano diferente, a medio camino entre el cielo y la tierra. En Mesopotamia, las grandes torres-templo conocidas como *ziggurat* fueron diseñadas para que se asemejaran a montañas; los siete niveles de estas enormes escaleras de piedra representaban los siete cielos. Así, los peregrinos se imaginaban que estaban subiendo a través del cosmos y que en la cima se podían encontrar con sus dioses^[11]. En Siria, región más montañosa, no era necesario crear colinas artificiales: sus habitantes percibían las montañas reales como lugares sagrados. Una de ellas sería muy importante en la historia de Jerusalén: el monte Safón, el actual Jebel al-Aqra, situado a 32 kilómetros al norte de Ugarit, en la desembocadura del río Orontes^[12]. También en Canaán los montes Hermón, Carmelo y Tabor fueron venerados como lugares santos. Como sabemos por los salmos hebreos, el monte Sión al norte de la colina del Ofel en Jerusalén era también un lugar sagrado. Nos resulta imposible ver el perfil natural de la montaña porque lo ocultó la vasta plataforma construida por el rey Herodes en el siglo I AEC para la edificación del Templo judío. No obstante, en su estado natural el monte Sión pudo sobresalir de un modo impresionante entre las colinas vecinas, de tal forma que parecería que encarnaba lo «otro» sagrado y señalaba el lugar como «santo».

Una vez que se experimentaba un lugar como sagrado, era radicalmente separado de sus alrededores profanos. Como allí se había revelado lo divino, el lugar se convertía en el centro de la tierra. Esto no se entendía de ninguna forma literal o geométrica. A los habitantes de Jerusalén no les importaría que se considerara también a la cercana Hebrón como un «centro» sagrado. Tampoco cuando los salmistas o los rabinos sostuvieron después que el monte Sión era el lugar más elevado del mundo se inquietaron en modo alguno por

el hecho de que la colina occidental, en la otra ladera del valle de los Tiropeón, era evidentemente más alta que el monte Sión. No describían la geografía física de la ciudad, sino el lugar que esta ocupaba en su mapa espiritual. Al igual que cualquier otra colina sagrada donde lo divino se había revelado, se sentía que Sión era exaltada porque el pueblo se sentía allí más cerca del cielo. Era «el centro» de su mundo por la misma razón: era uno de los lugares donde se podía entrar en contacto con lo divino, lo único que daba realidad y significación a sus vidas.

En las sociedades arcaicas los pueblos se establecían sólo en lugares donde era posible esa forma de contacto. Eliade observó que la tribu australiana achilpa se quedó completamente desorientada cuando se partió el poste sagrado que llevaban por todas partes consigo en sus viajes. Representaba su vínculo con lo sagrado: una vez que se rompió, los achilpa sencillamente se tendieron en el suelo para morir^[13]. Somos criaturas buscadoras de sentido y, una vez que hemos perdido nuestra orientación, no sabemos cómo vivir o cómo situarnos en el mundo. Por eso en el mundo antiguo se edificaban las ciudades en torno a santuarios y templos que cobijaban la presencia divina. Lo sagrado era la realidad más sólida y daba sustancia a la existencia humana más fragmentada. Se podía experimentar lo sagrado como aterrador y como lo «otro». El historiador alemán Rudolph Otto explicó en su libro clásico *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios* que en ocasiones lo sagrado podía inspirar terror y horror. No obstante, era también *fascinans*, y ejercía una atracción irresistible porque era reconocido como profundamente familiar y esencial para la humanidad. Sólo si se asociaban con esta realidad más poderosa podían asegurar los seres humanos la supervivencia de sus sociedades. La civilización era frágil: las ciudades podían desaparecer casi de la noche a la mañana, como sucedió en Palestina durante la primera Edad del Bronce. No podían esperar que pervivieran si no compartían en cierta medida la vida más poderosa y efectiva de los dioses.

A veces se asoció esta búsqueda de lo sagrado y el culto de un lugar santo con la nostalgia del paraíso. En casi todas las culturas hay un mito de una edad dorada al principio de los tiempos, cuando la comunicación con los dioses era fácil e íntima. No se sentía lo divino como una fuerza distante y violenta, sino como un hecho de la vida diaria. La humanidad disfrutaba de poderes intensificados: no había muerte, ni enfermedad, ni falta de armonía. Los seres humanos anhelaban volver a este estado de bendición y armonía primordiales, porque sentían que así debería haber sido la vida si no hubiera

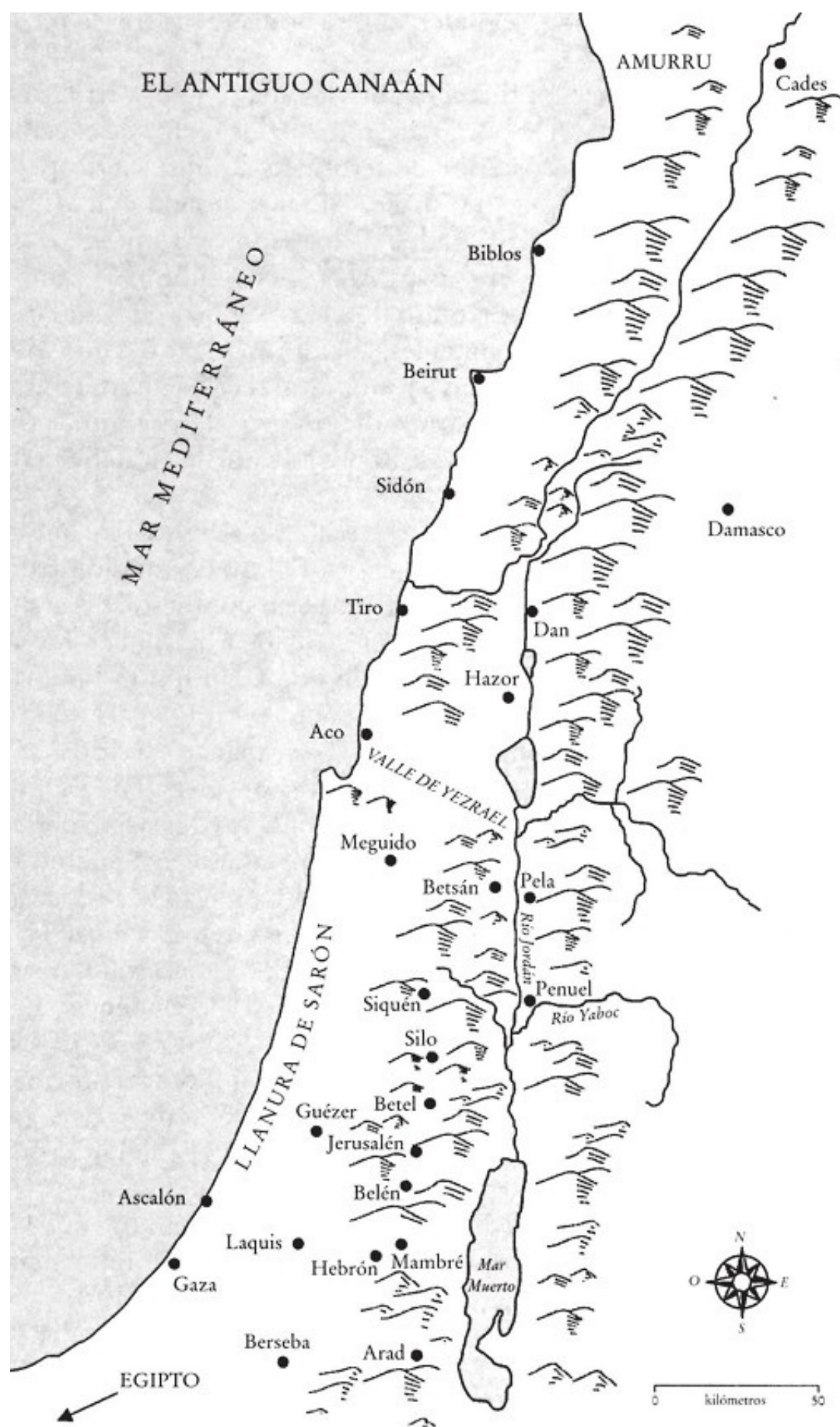
tenido lugar un lapso original^[14]. Quizás hoy no creamos ya en un paraíso terrenal o en un jardín del Edén, pero persiste el anhelo de algo diferente del presente imperfecto. Hay una convicción innata de que *no se pretendía* que la vida fuera así: añoramos lo que pudo haber sido, lamentamos la naturaleza transitoria de la existencia terrena y nos sentimos atropellados por la muerte. Nos vemos perseguidos por un sentido de relaciones más perfectas y nos imaginamos un mundo de armonía y plenitud donde nos sentiríamos en plena sintonía con nuestro alrededor, en lugar de tener que luchar contra él. Este anhelo de un paraíso inaccesible que sigue estando irrecuperablemente perdido se manifiesta hoy en cantos populares, en la ficción y en las fantasías utópicas de filósofos, políticos y anunciantes. Los psicoanalistas asocian esta nostalgia con el dolor de la separación que experimentamos al nacer cuando somos expulsados violentamente y para siempre del cuerpo de nuestra madre. Actualmente muchas personas buscan esta armonía paradisiaca en el arte, las drogas o el sexo; en el mundo antiguo hombres y mujeres la buscaron viviendo en un lugar donde, según creían, se podía recuperar la plenitud perdida.

No tenemos información directa sobre la vida religiosa en Jerusalén durante el siglo XVIII AEC. De hecho, después de los textos de execración no hay ninguna mención posterior de Jerusalén durante cierto tiempo. Fue una época de prosperidad en Canaán. Durante el siglo XVII los faraones estuvieron demasiado preocupados de los asuntos domésticos como para ocuparse de «Retinu» y el país prosperó. No hubo más campañas egipcias agresivas; la cultura local pudo florecer. Algunas ciudades de Canaán pasaron a ser plenamente ciudades-Estado: en lugares como Meguido, Jasor y Siquén se han descubierto restos arquitectónicos, muebles, cerámica y joyas. Pero no se ha encontrado en Jerusalén cerámica de los siglos XVII al XV. Por lo que sabemos, es posible que la ciudad dejara de existir en esa época.

Hay que esperar hasta el siglo XIV AEC para estar seguros de que el lugar fue habitado de nuevo. En aquella época Egipto consiguió reafirmar su presencia en Canaán. Los faraones estaban en conflicto con el nuevo imperio hitita en Anatolia y con el reino hurrita de Mittanni en Mesopotamia superior. Necesitaban la garantía de que Canaán, un importante país de paso, estuviera firmemente bajo su control. En 1486 el faraón Tutmosis III sofocó una rebelión de los príncipes cananeos y sirios en Meguido y redujo «Retinu» a la condición de mera propiedad de Egipto. El país fue dividido en cuatro regiones administrativas y los príncipes de las ciudades-Estado de Canaán se

convirtieron en vasallos del faraón. Estaban vinculados a él por un juramento personal y obligados a pagar grandes tributos. A cambio esperaban, al parecer, más ayuda y apoyo que el que el faraón estaba realmente preparado para dar. Pese a todo, los príncipes disfrutaban aún de una suficiente dosis de independencia: Egipto no tenía medios para controlar el país completamente. Los príncipes podían reclutar ejércitos, luchar entre sí y anexionar nuevos territorios. No obstante, otros grandes poderes comenzaban a interesarse por Canaán. Los hurritas del reino de Mittanni habían comenzado a establecerse en el país a comienzos del siglo xv. Son el pueblo llamado «hivitas» u «horitas» en la Biblia. A diferencia de la población local, eran de raza aria y, aunque no llegaron como conquistadores, ejercieron una influencia tan poderosa que los egipcios comenzaron a llamar a Canaán «Huru» o «país hurrita». Con frecuencia los hurritas ganaron posiciones de poder en las ciudades-Estado; vivieron junto a la población nativa y les enseñaron la lengua acádica, que se convirtió en la lengua diplomática oficial, y la escritura cuneiforme.

La influencia hurrita fue grande en Jerusalén^[15], que surge en el siglo xiv como una de las ciudades-Estado de Canaán —si bien menos importante que Jasor o Meguido—. Su territorio en este momento se extendía hasta las tierras de Siquén y Guézer. Su gobernante era Abdi-Hepa, cuyo nombre es hurrita. Nuestro conocimiento de Jerusalén en esta época se deriva de las tablillas cuneiformes descubiertas en Tel el-Amarna (Egipto) en 1887 EC^[16] y que, al parecer, fueron parte de los archivos reales del faraón Amenhotep III (1386-1349 AEC) y su hijo Akhenatón (1350-1334 AEC). Consisten en unas 350 cartas de los príncipes de Canaán al faraón, su soberano, y muestran que en el país reinaba el desorden. Las ciudades-Estado guerreaban entre sí: el príncipe Lab'ayu de Siquén, por ejemplo, estaba siguiendo una política expansionista despiadada y había extendido su territorio hacia el norte hasta el mar de Galilea y hacia el oeste hasta Gaza. Los príncipes se quejaban también de los enemigos internos y suplicaban la ayuda del faraón. Por otra parte, se ve que Egipto, entonces en guerra con los hititas, les dio poco apoyo. Es probable que al faraón no le disgustaran los disturbios existentes en Canaán, ya que significaban que las ciudades-Estado eran incapaces de aliarse contra la hegemonía egipcia.



Seis de las cartas de Amarna son de Abdi-Hepa de Jerusalén, que, según parece, no fue uno de los gobernantes de Canaán con más éxito. Declara su lealtad al faraón en términos extravagantes, implorando en tono plañidero ayuda contra sus enemigos —ayuda que nunca llegó—. Abdi-Hepa no podía avanzar contra Siquén y al final perdió sus aliados. También en la propia ciudad de Jerusalén hubo alzamientos. Sin embargo, Abdi-Hepa no quiso que se enviaran tropas egipcias a Jerusalén. Ya había sufrido bastante por causa de los soldados egipcios deficientemente preparados e inadecuadamente suministrados que, según sus quejas, habían irrumpido realmente en su palacio y habían tratado de matarlo. En cambio, pedía al faraón que enviara refuerzos a Guézer, Laquis o Ascalón. Si no llegaba la ayuda de Egipto, la región de Jerusalén caería seguramente en manos de sus enemigos^[17].

Es casi seguro que Abdi-Hepa no recibió nunca esas tropas: de hecho, en aquel tiempo el país montañoso se estaba convirtiendo rápidamente en una zona desmilitarizada^[18]. Se abandonó la ciudad fortificada de Silo, por ejemplo, y desapareció el 80 por ciento de los asentamientos montañosos menores a principios del siglo XIII. Algunos estudiosos creen que fue durante este período de inquietud cuando el pueblo al que la Biblia llama los jebuseos se estableció en Jerusalén. Otros sostienen, apoyándose en los documentos literarios, que los jebuseos, relacionados estrechamente con los hititas, no llegaron al país hasta después de la caída del imperio hitita, situado en el actual norte de Turquía, hacia el 1200 AEC^[19]. No podemos estar seguros de que sucediera de ninguna de estas dos formas. Ciertamente, las investigaciones arqueológicas no indican, aún, un cambio en la población de Jerusalén a finales de la segunda Edad del Bronce (1550-1200 AEC). También se ha sugerido que los jebuseos eran simplemente una familia aristocrática que vivía en la Ciudadela, separada de los habitantes de la ciudad^[20]. Por eso pudiera ser que hubieran sido los jebuseos quienes repararan las fortificaciones antiguas del Ofel y construyeran un nuevo barrio en la ladera oriental entre el muro y la cima de la colina. Kathleen Kenyon descubrió una serie de terrazas rellenas de piedra que, a su juicio, hicieron habitable ese terreno escarpado y reemplazaron las antiguas casas dispersas y las calles hundidas. La realización de la obra requirió mucho tiempo. Kenyon sostenía que se dio comienzo al proyecto a mediados del siglo XIV, pero no se concluyó hasta principios del siglo XIII. Algunas de las murallas tenían 10 metros de ancho y la construcción se veía interrumpida con frecuencia por desastres naturales como los terremotos y la erosión del suelo^[21]. Esta nueva

estructura, amén de proporcionar alojamiento, era probablemente parte de las defensas de la ciudad. Kenyon pensaba que pudiera ser el «Milo» mencionado por los escritores bíblicos^[22]: puesto que algunos de los últimos reyes de Judá insistieron en la reparación del Milo, es probable que tuviera una función militar. Quizá formara parte de la fortaleza de la ciudad en la cima del Ofel. Se ha sugerido que el nombre «Sión» no se refería a toda la ciudad de Jerusalén, sino que originalmente indicaba la fortaleza que protegía a la ciudad en su cara septentrional, la más vulnerable.

Parece que durante el período de Amarna Jerusalén permaneció fiel a Shalem, su dios fundador. Abdi-Hepa habla en sus cartas al faraón de «la capital del país de Jerusalén, cuyo nombre es Bet-Shulmani [Casa de Shalem^[23]]». Pero los especialistas creen que los hurritas llevaron un nuevo dios a la ciudad: Baal, el dios de la tormenta, adorado por el pueblo de Ugarit en la costa siria^[24]. Acerca del culto a Baal en este lugar nos informan las tablillas cuneiformes descubiertas en Ras Shamra (la ciudad moderna edificada donde se hallaba la antigua Ugarit) en 1928. Tendremos que detenernos brevemente para referirnos a ella, porque llegaría a ejercer una gran influencia en la espiritualidad de Jerusalén.

Baal no era el dios principal del panteón sirio. Su padre era El, que llegaría a aparecer también en la Biblia hebrea. El vivía en una tienda-santuario sobre una montaña, junto a la confluencia de dos grandes ríos que eran la fuente de la fertilidad del mundo. Cada año los dioses se solían reunir allí para participar en el consejo de los dioses a fin de establecer las leyes del universo. El, pues, era la fuente de la ley, el orden y la fecundidad, sin los cuales ninguna civilización humana podía sobrevivir. Mas con el paso de los años El, al igual que los otros dioses superiores, se convirtió en una figura más bien remota y muchos se sintieron atraídos por su hijo Baal, más dinámico, que cabalgaba sobre las nubes del cielo y lanzaba relámpagos desde los cielos a fin de mandar la lluvia vivificadora a la tierra seca.

No obstante, Baal tuvo que luchar a muerte para garantizar la fertilidad de la tierra. En Oriente Próximo a menudo se experimentaba la vida como una lucha desesperada contra las fuerzas del caos, las tinieblas y la mortalidad. Sólo se podían conseguir la civilización, el orden y la creatividad superando grandes obstáculos. Se contaban relatos sobre las terribles batallas libradas por los dioses al principio de los tiempos, que produjeron luz de las tinieblas y orden del caos, y mantuvieron los elementos rebeldes del cosmos dentro de unos límites debidos y controlables. Así, en Babilonia la liturgia

conmemoraba la batalla del joven dios guerrero Marduk, que mató al monstruo marino Tiamat, partió su cadáver en dos y creó el mundo. Había historias semejantes sobre Baal. En uno de los mitos luchó contra Lotán, el monstruo marino de siete cabezas, llamado «Leviatán» en la Biblia hebrea. En casi todas las culturas el dragón o el monstruo han simbolizado lo informe y lo no diferenciado. Al matar a Lotán, Baal detuvo la caída en el desierto informe de caos de donde había brotado toda la vida —humana y divina—. El mito muestra el miedo a la extinción y a la aniquilación que, especialmente en aquellos primeros días de la civilización, era una posibilidad perpetua.

Se puede percibir el mismo terror en los relatos de las otras batallas de Baal, contra el mar y el desierto —dos fuerzas naturales que amenazaban a aquellas primeras ciudades de Oriente Próximo—. El mar representaba todo lo que no era el mundo civilizado y todo aquello a lo que temía. No tenía límites ni figura. Era vasto, abierto e informe. Al mismo tiempo, las estepas estériles amenazaban constantemente con ocupar la tierra fértil, la única adecuada como morada humana. Los mitos de Ugarit narraban el relato de la lucha desesperada de Baal con Yam-Nahar, el dios de los mares y de los ríos, y con Mot, el dios de la muerte, la esterilidad y la sequía. Mot particularmente era la muerte imaginada como una fuerza voraz, con un ansia insaciable de carne y sangre humanas. Baal derrotó a estos dos enemigos sólo después de muchas dificultades: la batalla con Mot fue especialmente aterradora, ya que, al parecer, Baal fue hecho prisionero en el Hades —el dominio de Baal—, el «abismo» de la terrible nada. Mientras duró la prisión de Baal, la sequía abrasó la tierra y la redujo a desierto. Finalmente Baal venció. Sin embargo, su victoria nunca fue completa. Yam y Mot sobrevivieron: el poder aterrador del caos era una posibilidad perenne y la muerte, la más ineludible de las certezas. Dioses y hombres tenían que unir sus fuerzas y luchar una batalla sin fin contra ellos.

Para celebrar su victoria, Baal pidió la autorización de El para construirse un palacio. Este dato es bastante común en los mitos antiguos. Después de que Marduk creó el mundo, los dioses y los humanos trabajaron juntos para edificar la ciudad de Babilonia en el centro de la tierra. En Bab-ilani («la puerta de los dioses») las divinidades se podían reunir cada año para participar en el consejo de los dioses: era su casa en el mundo terreno de hombres y mujeres, quienes sabían que podían tener allí acceso a ellos. En el centro de la ciudad edificaron también el gran templo de Esagila dedicado a Marduk, su palacio en la ciudad. Allí vivía e imponía el orden divino a través de su lugarteniente, el rey. Se veía, pues, la arquitectura como un ejercicio

inspirado por Dios. Las grandes ciudades, templos y *ziggurat* de piedra parecían logros tan colosales que daba la impresión de que los seres humanos que los habían creado se habían trascendido a sí mismos. Eran un recordatorio permanente de la victoria humano-divina contra el desorden y lo informe.



En Oriente Próximo la agricultura ha supuesto siempre una lucha contra la esterilidad y la sequedad del desierto, que amenazan continuamente con destruir cualquier logro humano.

Colecciones privadas.

Asimismo, Baal no podía gobernar sobre los dioses sin un palacio. Una vez que se había establecido correctamente en su mansión celeste de oro y lapislázuli sobre el monte Safón, Baal se había convertido realmente en el «señor», como sugiere su nombre. En adelante Baal solo gobernaría sobre dioses y hombres por igual. Así lo proclama:

Yo soy el único que reinará sobre los dioses,
[el que] de veras engordará a dioses y hombres,
el que saciará a las multitudes de la tierra^[25].

En su templo Baal y su consorte, Anat, celebraban sus grandes victorias, que habían devuelto el orden al mundo:

¿Acaso no destruí a Yam, el amado de El...?

¿No capturé y aplasté al dragón?

Acabé con la serpiente tortuosa,
el «Tirano» de siete cabezas^[26].

El pueblo de Ugarit, que vivía precisamente a unos 32 kilómetros de la morada de Baal en el Safón, sentía que por vivir en el territorio de Baal participaba de su victoria. En los himnos de Ugarit, Baal llama a Safón «mi santuario, el monte de mi posesión... el lugar de mi delicia... la cumbre del triunfo». Safón era el centro de su mundo. Era «una montaña santa», «una altura hermosa» y «la alegría de toda la tierra»^[27]. Porque Baal vivía allí, había hecho del Safón un paraíso terrenal de paz, fertilidad y armonía. Desde allí «saldré al paso de la guerra en la tierra. Derramaré la paz en el seno de la tierra, reposo en las entrañas del campo»^[28]. Para garantizar también el disfrute de esta fertilidad y paz divinas, los habitantes de Ugarit construyeron un templo que era una réplica del palacio de Baal en el monte Safón. Lo copiaron hasta en el último detalle que se les había revelado a fin de que, de acuerdo con el principio de la *imitatio dei*, Baal habitara también con ellos. Así los cielos descenderían a la tierra en su ciudad y ellos crearían un enclave de vida, tal como estaba previsto que fuera en medio de un mundo peligroso.

La presencia de Baal en su templo, en medio de ellos, hacía posible la vida humana en Ugarit. Cuando entraban en el templo sentían que habían entrado en otra dimensión de la existencia y estaban una vez más en comunión con los ritmos natural y divino de la vida, normalmente ocultos para ellos. Podían oír que era como:

un asunto de madera y una charla de piedra;
el cuchicheo de los cielos con la tierra,
de los abismos con las estrellas:
la «cabeza» del rayo, la que no conocen los cielos,
un asunto que no comprenden los hombres,
ni entienden las multitudes de la tierra^[29].

En el mundo antiguo se experimentaba con frecuencia el templo como lugar de visión, donde se aprendía a ver más allá y de un modo diferente. Allí los seres humanos se engrandecían a sí mismos imaginativamente, para penetrar en la vida de las cosas. La liturgia y la arquitectura del templo formaban parte del esfuerzo creador por imaginar un modo de existencia más pleno y más intenso. Pero era también un programa para la acción. En su ritual el pueblo de Ugarit representaba las batallas de Baal y su entronización

en el monte Safón en un drama sagrado. Esta fiesta de otoño marcaba el comienzo del año nuevo: se repetían y se imitaban las victorias de Baal a fin de que la lluvia vivificadora cayera de nuevo y la ciudad se mantuviera segura contra las fuerzas rebeldes de la destrucción. Además, esta ceremonia de entronización hacía de Ugarit parte de la «herencia eterna»^[30] de Baal, un refugio —así lo esperaban— de paz y abundancia.

Una figura central en la liturgia era la persona del rey, sentado en su trono, con su cabeza brillante por el ungüento de la victoria como representante de Baal. Al igual que los demás reyes de Oriente Próximo, era considerado como el virrey del dios y tenía deberes claramente definidos. En aquel tiempo las gentes de Oriente Próximo no tenían esperanzas religiosas extravagantes. Para ellos «salvación» no significaba inmortalidad: esta era sólo una prerrogativa de los dioses. Su objetivo era más modesto: ayudar a los dioses a mantener una vida decente y ordenada en la tierra, teniendo a raya las fuerzas hostiles. La guerra era una parte esencial de los deberes del rey: a menudo se identificaba a los enemigos de una ciudad con las fuerzas del caos, porque podían ser tan destructivos como estas. No obstante, se hacía la guerra para conseguir la paz. Con ocasión de su coronación, ordinariamente un rey de Oriente Próximo juraba que edificaría templos a los dioses de su ciudad y los mantendría en buen estado. Así se preservaría intacto el acceso al mundo divino. Pero también tenía el deber de construir canales para la ciudad y cerciorarse de que estaba adecuadamente fortificada en todo momento. Ninguna ciudad era digna de tal nombre si no podía proporcionar a sus habitantes seguridad frente a sus enemigos. En la *Epopéya de Gilgamesh*, al principio y al final de este poema babilónico, se exhorta a los habitantes de Uruk a admirar la fuerza y la maestría de las murallas de la ciudad:

Fíjate en sus fundamentos, examina el entramado de ladrillos;
mira si la base no está hecha de ladrillo bien cocido
y si no son los Siete (sabios) quienes pusieron los fundamentos^[31].

El rey Gilgamesh había tratado de trascender la condición humana; había dejado su ciudad y había salido en busca de vida eterna. Su búsqueda fracasó, pero —según nos cuenta el poeta— al menos fue capaz de garantizar que su ciudad estuviese segura frente a los ataques y se estableció en Uruk, el único lugar de la tierra donde se había dispuesto que él estuviese.

Sin embargo, un rey de Oriente Próximo tenía un deber más. Tenía que imponer la ley, considerada generalmente como una creación divina que los

dioses habían revelado al rey. En una famosa estela Hammurabi, el gran rey de Babilonia en el siglo XVIII, aparece de pie frente al dios entronizado Shemesh (o Shamash) y recibe de él las leyes. Hammurabi afirma en su código legal que fue designado por los dioses:

para proclamar el derecho en el país,
para destruir al malvado y al perverso,
para impedir que el fuerte oprimiera al débil^[32].

Además de mantener las construcciones físicas de la ciudad, el rey estaba obligado a preservar su orden social. No era bueno construir fortificaciones contra los enemigos externos cuando era probable que la explotación, la pobreza y el descontento provocaran la inestabilidad dentro de la ciudad. Por eso el rey se presentaba a sí mismo como el pastor de su pueblo, como explica Hammurabi en el epílogo de su código:

He hecho reposar a las gentes de las cabañas en campos bien regados;
no he tolerado que hubiera entre ellas agitadores. [...]
Y yo soy el pastor salvador, cuyo cetro es justo.
Mi benigna sombra ha cobijado a mi ciudad;
he estrechado en mi regazo a las gentes de Súmer y Akkad.
Gracias a mi Genio tutelar ellas han prosperado;
no he dejado de gobernarlas en la paz,
gracias a mi sabiduría las he amparado^[33].

También en Ugarit se suponía que el rey se preocupaba atentamente de viudas y huérfanos^[34]: al garantizar que la justicia y el trato equitativo prevalecieran en la ciudad se aseguraría también de mantener a raya el hambre y la sequía y de que la tierra siguiese siendo fértil. Ambas cosas eran esenciales para el orden divino. Una ciudad no podía ser un enclave pacífico y fecundo si el bienestar de sus habitantes no era una prioridad de primer orden^[35]. Por todo el Oriente Próximo este ideal de la justicia social fue crucial en la noción de realeza sagrada y en el concepto de ciudad santa. Todos eran perfectamente conscientes de que sólo una élite privilegiada podía disfrutar las ventajas de la civilización. Un campesinado furioso podía derrocar fácilmente el frágil orden. De ahí que la lucha por la justicia social

fuese crucial para el ideal de la ciudad de paz.

Hasta qué punto era crucial se puede ver en la historia de Ugarit, donde unos 7000 habitantes de la ciudad, la mayoría de ellos subordinados del palacio, vivían a costa de unos 25 000 campesinos del campo vecino. Esta civilización avanzada se edificó sobre las espaldas de los pobres —una percepción que quizás esté reflejada en los relatos de las batallas de Baal, donde se muestra que la creatividad y el orden dependen del sometimiento de unos a otros—. Con el tiempo el sistema resultó insostenible y en el siglo XIII la economía se derrumbó, las aldeas quedaron desiertas y las ciudades-Estado de la región no pudieron defenderse contra las invasiones de los «pueblos del mar» de Anatolia y de las islas del mar Egeo. La búsqueda de la equidad social no era únicamente una fantasía piadosa. Era esencial para el gobierno saludable de la Ciudad Santa y seguiría siéndolo. En la historia de Jerusalén veremos que los regímenes opresores sembraron en ocasiones las semillas de su caída.

No disponemos de pruebas directas sobre la vida religiosa de Jerusalén durante la Edad del Bronce. Los arqueólogos no han encontrado restos de un templo jebuseo ni se han descubierto textos semejantes a los de Ugarit que nos ofrezcan información detallada sobre el culto en el monte Sión. No obstante, hay semejanzas extrañas entre los textos ugaríticos y algunos de los salmos hebreos empleados en el culto israelítico en el monte Sión. Algunas frases de los himnos de Ugarit aparecen en los salmos que celebran la entronización del Dios de Israel en el monte Sión. Alaban su victoria sobre «Leviatán» y el dragón en el día de la creación. También se llama al monte Sión «ciudad de paz», «montaña santa» y «herencia eterna de Dios». Ocasionalmente incluso se llama al monte Sión «Safón» en la Biblia hebrea. Sabemos que los hurritas contaban también relatos sobre Baal y su templo en el Safón; de ahí que los estudiosos hayan concluido que llevaron consigo a Jerusalén el culto a Baal, lo cual introduciría con el tiempo la noción ugarítica de una ciudad santa de paz en el culto israelítico en el monte Sión^[36].



Debido a que la civilización urbana dependía del trabajo de los campesinos, la justicia social llegó a ser central en el ideal de una ciudad santa de paz en el antiguo Oriente Próximo.

Raymond Depardon/Magnum Photos NY.

Los pueblos de la antigüedad del Oriente Próximo ansiaban seguridad y, al parecer, Jerusalén fue capaz de proporcionar a sus habitantes la seguridad que añoraban. La ciudad fue capaz de sobrevivir a pesar del desorden del siglo XIII, cuando se abandonaron tantos asentamientos del país montañoso de Canaán. La Biblia indica que se consideraba inexpugnable la Ciudadela jebusea de Sión. En el siglo XII hubo nuevas amenazas y nuevos enemigos. Una vez más, Egipto comenzó a perder el control de Canaán; el imperio hitita fue destruido y Mesopotamia assolada por las plagas y el hambre. De nuevo se ponía de manifiesto que los logros de la civilización eran frágiles y deficientes. Hubo emigraciones a gran escala porque los pueblos buscaban un nuevo refugio. Al declinar los grandes poderes surgieron nuevos Estados que ocuparon su lugar. Uno de estos fue Filistea en la costa meridional de Canaán. Quizá los filisteos fueran uno de los «pueblos del mar» que invadieron Egipto, fueron rechazados y hechos vasallos del faraón. Tal vez Ramsés III estableciera a los filisteos en Canaán para que gobernaran el país en su lugar. Ellos se adaptaron en su nuevo territorio a la religión local y se organizaron en cinco ciudades-Estado en Ascalón, Asdod, Ecrón, Gat y Gaza. A medida que Egipto se fue debilitando, Filistea llegó a ser prácticamente independiente y quizá llegara incluso a ser el gobernante *de facto* de Canaán. Mas durante el siglo XI los habitantes de Canaán tuvieron que hacer frente a un nuevo poder

en la zona. En el país montañoso se estaba formando un reino que era mayor y de un género completamente diferente del de cualquier entidad cananea previa. Con el tiempo, la Sión jebusea se encontró totalmente rodeada de un nuevo poder agresivo: el reino de Israel, que cambiaría su destino para siempre.

Capítulo 2

ISRAEL

¿Quiénes eran los israelitas? La Biblia nos dice que procedían originalmente de Mesopotamia. Durante un tiempo se asentaron en Canaán, pero hacia el 1750 AEC las doce tribus de Israel emigraron a Egipto por causa del hambre. Al principio prosperaron en Egipto, pero su situación decayó y fueron reducidos a esclavitud. Más tarde —hacia el 1250 AEC— escaparon de Egipto bajo el liderazgo de Moisés y vivieron como nómadas en la Península del Sinaí. No obstante, para ellos esto no era una solución permanente, porque estaban convencidos de que su Dios, Yahveh, les había prometido la tierra fértil de Canaán. Moisés murió antes de que los israelitas alcanzaran la Tierra Prometida, pero bajo su sucesor, Josué, las tribus irrumpieron en Canaán y tomaron el país por la fuerza en nombre de su Dios, un acontecimiento datado ordinariamente hacia el 1200 AEC. La Biblia habla de terribles matanzas. Se dice que Josué sojuzgó «la montaña, el Negueb, la tierra baja y las laderas, con todos sus reyes, sin dejar ni un superviviente»^[37]. A cada una de las doce tribus se le asignó una porción de Canaán, pero entre el territorio de las tribus de Judá y Benjamín hubo una ciudad que opuso resistencia: «Pero los hijos de Judá no pudieron echar a los jebuseos que ocupaban Jerusalén», admite el escritor bíblico. «Por eso los jebuseos siguen habitando en Jerusalén junto a los hijos de Judá hasta el día de hoy»^[38]. Posteriormente Jerusalén llegaría a ser central en la religión de Israel, pero la primera vez que la ciudad es mencionada en la Biblia inequívocamente aparece como territorio enemigo.

Con todo, recientemente los especialistas se han vuelto escépticos hacia el relato bíblico. Los arqueólogos han encontrado signos de destrucción en algunos lugares cananeos, pero nada que se pueda vincular definitivamente a Israel. No hay signos de ninguna invasión extranjera en la región montañosa, que se convertiría en la zona central de Israel^[39]. Hasta los escritores bíblicos admiten que la conquista de Josué no fue total. Se nos dice que no pudo

derrotar a las ciudades-Estado cananeas ni avanzar nada contra los filisteos^[40]. Un examen riguroso de los doce primeros capítulos del libro de Josué muestra que la mayor parte de la acción se limitó a una área muy pequeña del territorio de Benjamín^[41]. De hecho, la Biblia nos deja con la impresión inequívoca de que la conquista de Josué fue en cierto modo un fracaso. Sigue habiendo aún estudiosos —particularmente en Israel y en Estados Unidos— partidarios de la idea de que los israelitas conquistaron el país de esa forma, pero otros han llegado a la conclusión de que en lugar de entrar violentamente en Canaán desde el exterior, Israel surgió pacífica y gradualmente desde *dentro* de la sociedad cananea.

No hay duda de que Israel llegó a Canaán a finales del siglo XIII. En una estela que conmemora la campaña exitosa del faraón Merneptá en 1207 AEC, se habla de esta entrada entre las otras conquistas: «Israel ha sido asolado, ha quedado sin semilla». Pero esta no es la única referencia no bíblica a Israel en este tiempo. Ordinariamente se pensaba que los *hapiru* o *apiru* mencionados en varias inscripciones y documentos del siglo XIV eran antepasados de las tribus «hebreas» de Josué. Sin embargo, parece que los *hapiru* no eran un grupo étnico, sino más bien una clase dentro de la sociedad cananea. Eran gentes que se habían convertido en marginados sociales, desterrados de las ciudades-Estado por razones económicas o políticas. En ocasiones se hacían bandidos, a veces trabajaban como mercenarios^[42]. Ciertamente, eran considerados como una fuerza de ruptura en Canaán: de hecho, el propio Adbi-Hepa estaba muy preocupado a causa de los *hapiru*. Al principio se llamó a los israelitas «hebreos», mientras fueron un grupo marginal en Egipto; no obstante, no eran los únicos *hapiru* de la región.

En cambio, los especialistas tienden actualmente a asociar el nacimiento de Israel con una nueva ola de asentamiento en la región montañosa central de Canaán. Los arqueólogos han descubierto los restos de aproximadamente cien nuevas aldeas no fortificadas en la región montañosa al norte de Jerusalén, datadas hacia el 1200 AEC. Hasta entonces este terreno estéril había sido inadecuado para la agricultura, pero hubo en aquella época avances tecnológicos que hicieron posible el asentamiento. Los nuevos colonos llevaron una existencia precaria criando ovejas, cabras y bueyes. No hay pruebas de que los colonos fueran extranjeros: la cultura material de estas aldeas es sustancialmente la misma que la de la llanura costera. Por eso los arqueólogos han concluido que los colonos eran casi con toda seguridad cananeos nativos^[43]. Aquel fue un tiempo de gran inquietud, especialmente

en las ciudades-Estado. Es perfectamente comprensible que algunos prefirieran dirigirse hacia las colinas. Su vida allí era difícil, pero al menos eran libres de las guerras y de la explotación económica que caracterizaban en aquel tiempo la vida en las decadentes ciudades de la costa. Es posible que algunos de los colonos fueran *hapiru*, otros nómadas, obligados en aquellos tiempos turbulentos a cambiar su estilo de vida. ¿Pudo esta emigración de las ciudades cananeas que se desintegraban haber sido el núcleo de Israel? Ciertamente es el área donde el reino de Israel apareció durante el siglo XI AEC. Si esta teoría es correcta, los «israelitas» habrían sido nativos de Canaán que se establecieron en las colinas y gradualmente formaron un grupo con identidad propia. Inevitablemente chocaban de vez en cuando con las otras ciudades y los relatos de estas escaramuzas constituyen la base de los relatos del libro de Josué y del libro de los Jueces.

Sin embargo, si los israelitas fueron realmente cananeos, ¿por qué la Biblia insiste tan enérgicamente en que eran extranjeros? La creencia en su origen extranjero fue absolutamente central para la identidad israelítica. En efecto, el relato del Pentateuco, los cinco primeros libros de la Biblia, está dominado por la historia de Israel en busca de una patria. Es inconcebible que todo el relato del libro del Éxodo sea una invención. Quizás algunos *hapiru* huyeran de la *corvéé* (trabajos forzados) del faraón y más tarde se unieran a los colonos cananeos en la región montañosa. Hasta la Biblia alude al hecho de que no todo el pueblo de Israel participó en el éxodo^[44]. Al final la religión y la mitología de estos recién llegados de Egipto llegó a ser la ideología dominante de Israel. Quizá los relatos de la liberación divina de la esclavitud y la protección especial del Dios Yahveh llamaran la atención de los cananeos que habían escapado también de regímenes opresores y corrompidos y habían caído en la cuenta de que estaban participando en un nuevo experimento apasionante en sus asentamientos montañosos.

Los israelitas no comenzaron a escribir su historia hasta después de haberse convertido en el poder principal del país. Los exegetas han encontrado tradicionalmente cuatro fuentes incorporadas en el texto del Pentateuco. Se denomina a los dos escritores más antiguos «J» y «E», porque prefieren usar «Yahveh» y «Elohim», respectivamente, como títulos para el Dios de Israel. Es posible que escribieran en el siglo X, aun cuando para algunos su obra se remontaría como mucho al siglo VIII AEC. Los escritores Deuteronomista («D») y Sacerdotal («P») escribieron en el siglo VI, durante el exilio de los israelitas en Babilonia y después de él. Recientemente esta crítica

de las fuentes no ha satisfecho a algunos exegetas y se han sugerido teorías más radicales como, por ejemplo, que un solo autor compuso todo el Pentateuco a finales del siglo VI. No obstante, actualmente la teoría de las cuatro fuentes sigue siendo la forma ordinaria de estudiar estos textos bíblicos antiguos. Los historiadores de la escuela deuteronomista («D»), cuyos ideales analizaremos en el capítulo 4, escribieron durante el exilio los libros históricos que abordan la historia posterior de Israel y de Judá —Josué, Jueces y los libros de Samuel y de los Reyes—. Con frecuencia disponían de fuentes y crónicas más antiguas, pero las usaban para afianzar su propia interpretación teológica. El Cronista, que escribió probablemente a mediados del siglo IV AEC, es incluso más arrogante hacia sus fuentes. Por consiguiente, ninguno de nuestros autores escribió una historia objetiva que pueda satisfacer nuestros criterios actuales. Lo que ponen de manifiesto es cómo las gentes de su propia época veían el pasado.

Esto es especialmente cierto a propósito de los relatos de Abraham, Isaac y Jacob, los tres patriarcas de Israel. Es posible que fueran escritos aproximadamente mil años después de los acontecimientos que pretenden describir. Son leyendas, no documentos históricos en el sentido actual del término. Los escritores bíblicos no sabían nada acerca de la vida en Canaán en los siglos XIX y XVIII —no se menciona la fuerte presencia egipcia en el país, por ejemplo—; pero las leyendas de los patriarcas son importantes porque muestran cómo los israelitas comenzaban a formar una identidad específica para sí mismos en los tiempos en que escribían J y E. En aquella época los israelitas creían que todos ellos descendían de un antepasado común, Jacob, a quien se había dado el nuevo nombre de Israel («¡Qué Dios muestre su fuerza!», o bien: «El que lucha por Dios») como signo de su relación especial con la divinidad. Jacob/Israel tuvo doce hijos y cada uno de ellos fue el antepasado de una de las tribus. Más tarde los israelitas se remontaron a Abraham, el abuelo de Jacob, escogido por Dios para ser el fundador de una nueva nación. Su convicción de que no eran de estirpe cananea originariamente era tan fuerte que quisieron retrotraer su ascendencia hasta Mesopotamia. Creían que hacia el 1850 AEC Dios se había aparecido a Abraham en Jarán y le había dicho: «Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré»^[45]. Esta tierra era Canaán. Abraham hizo tal como se le había dicho y dejó Mesopotamia, pero vivió en Canaán como un emigrante. No poseyó allí tierra alguna hasta que compró un terreno para enterrar a su mujer en la cueva de Macpelá en Hebrón.

En los relatos patriarcales es crucial la búsqueda de una patria. Abraham, Isaac y Jacob fueron siempre muy conscientes de su condición de extranjeros en Canaán^[46]. En cuanto describe la llegada de Abraham, J insiste en recordar al lector: «Por entonces estaban los cananeos en el país»^[47]. Este es un punto importante. En la historia de Jerusalén y de Tierra Santa, judíos, cristianos y musulmanes se encontraron con otros pueblos que eran los propietarios. Todos tuvieron que enfrentarse al hecho de que la ciudad y la tierra habían sido sagradas para otros antes que para ellos y la integridad de su posesión dependerá en gran parte de la forma en que traten a sus predecesores.

Quizá se pueda ver la percepción de que otro pueblo estaba establecido en Canaán antes que el pueblo elegido en la elección divina persistente del segundo hijo en lugar del primero. Abraham, por ejemplo, tuvo dos hijos. El primero fue Ismael, nacido de su concubina Agar. Sin embargo, cuando a Abraham le nació milagrosamente Isaac de Sara, su mujer anciana y estéril, Dios ordenó a Abraham que sacrificase a su hijo primogénito. También Ismael estaba destinado a ser el padre de una gran nación, pero era necesario que el nombre de Abraham se transmitiese a través de Isaac. Por consiguiente, el patriarca envió a Agar y a Ismael al desierto oriental de Canaán, donde ciertamente habrían perecido si Dios no los hubiera protegido. Para los escritores bíblicos no tenían ya casi ningún interés, pero, como veremos en el capítulo 11, un pueblo que pretendía ser descendiente de Ismael llegaría a Jerusalén varios siglos después. También en la generación siguiente Dios prefirió al segundo hijo. Rebeca, esposa de Isaac, sintió cómo sus bebés mellizos se entrechocaban en su seno y Dios le dijo que dos naciones guerreaban en su cuerpo. Cuando los mellizos nacieron, el segundo salió agarrando el talón de su hermano, Esaú. Por eso se le puso por nombre Ya'aqob: el que agarra el talón o el que suplanta^[48]. Cuando los mellizos crecieron, Jacob se las arregló para engañar al anciano Isaac y conseguir que le diera la bendición que por derecho correspondía al hijo mayor. Desde entonces se rechazó a Esaú a las tierras orientales. Con todo, ni J ni E dejan a un lado las pretensiones de los hermanos mayores rechazados: hay un *pathos* real en el relato de Agar e Ismael y, por otra parte, la narración de la historia de Esaú y Jacob hace que el lector se compadezca de la desgracia de Esaú. Cuando J y E escriben, los israelitas no perciben su posesión de la Tierra Prometida como causa para una vulgar patriotería: el proceso de establecerse como nación en su propia tierra fue doloroso para otros y causa de perplejidad moral.

Aquí no hay nada del celo militante de Josué, a quien Dios había ordenado destruir todos los altares y los símbolos religiosos de los nativos de Canaán. Este fue un ideal israelítico posterior. Tanto J como E ponen de manifiesto cómo los patriarcas se comportan casi siempre con respeto hacia los cananeos y honran sus tradiciones religiosas. A su parecer, los patriarcas no trataron de imponer su propio Dios en el país, ni pisotearon los altares de los nativos. Parece que Abraham dio culto a El, el dios principal del país. Sólo más tarde se fusionó imaginativamente a El con Yahveh, el Dios de Moisés. Dios mismo dijo a Moisés desde la zarza ardiente: «Me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como El Shaddai; pero mi nombre de Yahveh no se lo di a conocer»^[49]. Entretanto el país de Canaán tuvo que revelar su santidad a los patriarcas, que esperaban que El se manifestase a ellos en los lugares habituales.

Así, Jacob tropezó de improviso con la santidad de Betel. Se había acostado para dormir en lo que parecía un lugar corriente, usando una piedra como cabezal. Pero, de hecho, el sitio era un *maqom* (un «lugar»), una palabra que tiene connotaciones culturales. Aquella noche Jacob soñó que una escala apoyada en la tierra que tenía a su lado llegaba hasta el cielo. Era una visión clásica, que nos recuerda los *ziggurat* de Mesopotamia. En la parte más alta de la escala se encontraba el Dios de Abraham, que en aquella ocasión aseguró a Jacob su protección y su favor. Cuando Jacob se despertó, se sintió sobrecogido por el terror que con frecuencia caracteriza el encuentro con lo sagrado: «¡Qué temible es este lugar! ¡Esto no es otra cosa sino la casa de Dios [*bet-el*] y la puerta del cielo!»^[50]. Antes de abandonar el lugar, Jacob erigió la piedra sobre la que se había recostado y la consagró con una libación de aceite para distinguir el lugar como radicalmente separado de sus alrededores.

Generaciones posteriores de israelitas condenarían enérgicamente las *maššebot* (piedras erigidas) cananeas, usadas como símbolo de lo divino. Pero J y E no veían nada extraño en la acción piadosa de Jacob en aquel lugar. Cuando ellos escribían, los israelitas no eran monoteístas en el sentido que esta palabra tiene para nosotros. Yahveh, el Dios de Moisés, era su Dios, y algunos creían que los israelitas sólo debían darle culto a él. Pero creían que existían otros dioses y, como sabemos por los escritos de los profetas y los historiadores, muchos israelitas continuaron dando culto a otras divinidades. Les parecía absurdo hacer caso omiso de dioses que durante mucho tiempo habían garantizado la fertilidad de Canaán y con quienes era posible

encontrarse en sus «lugares» (*bamot*) sagrados. Sabemos que los israelitas dieron culto a otras divinidades en Jerusalén hasta que la ciudad fue destruida por Nabucodósor en el 586 AEC. Veremos que los israelitas honraron a Aserá, diosa de la fertilidad, consorte de El, en su templo de Jerusalén, así como también a numerosas divinidades astrales sirias; además, participaron en los ritos de fertilidad de Baal. Sólo a partir del exilio en Babilonia (597-539) el pueblo de Israel decidió finalmente que Yahveh era el *único* Dios y que no existían otras divinidades. De hecho, fue entonces cuando se volvieron muy hostiles hacia todas las formas de culto «pagano». Pero cuando J y E, los escritores bíblicos más antiguos, imaginaron la religión de sus antepasados, no encontraron nada ofensivo en la idea de que Jacob había visto a su Dios en un lugar de culto pagano y había señalado esta teofanía con una *maššebah*.

Por eso en ocasiones las experiencias religiosas de los patriarcas — especialmente las descritas por J— parecerán más bien dudosas a generaciones posteriores de israelitas. Así, los judíos llegaron a creer que era blasfemo representar a su Dios en forma humana, pero J lo presenta apareciéndose a Abraham como un hombre. Abraham está sentado a la puerta de su tienda en Mambré, cerca de Hebrón, cuando se acercan tres desconocidos. Con la cortesía típica de Oriente Próximo, el patriarca insiste en que se sienten mientras él les prepara una comida. Después, los cuatro comen juntos y en el curso de la conversación se revela con toda naturalidad que estos tres visitantes son realmente el Dios de Abraham y dos de sus ángeles^[51]. No obstante, los judíos apreciaban este relato, que llegó a ser también muy importante para los cristianos, quienes lo veían como una primitiva manifestación de Dios como Trinidad. Una de las razones por las que esta epifanía de Mambré es tan importante es que expresa una verdad central en el monoteísmo. Lo sagrado no se manifiesta sólo en lugares santos. Podemos encontrar también lo divino en otros seres humanos. Es esencial, por consiguiente, que tratemos a los hombres y las mujeres con quienes entramos en contacto —también a los completamente desconocidos— con honor y respeto absolutos, porque también ellos son templos del misterio divino. Esto fue lo que Abraham descubrió cuando salió corriendo gozoso para encontrarse con esos tres viajeros e insistió en darles toda la hospitalidad y la comodidad que pudo. Este acto de compasión y cortesía condujo a un encuentro divino.

La justicia social y la solicitud por los pobres y los vulnerables fueron cruciales para el concepto de santidad en Oriente Próximo, como hemos visto.

Era esencial en el ideal de una ciudad santa de paz. Muy pronto en la tradición israelítica encontramos una comprensión aún más profunda de la sacralidad esencial de la humanidad. Quizá podamos verlo en la leyenda dura y terrible de la prueba que Dios pone a Abraham. Ordenó al patriarca que tomara a Isaac —«a tu hijo, a tu único, al que amas»— y se lo ofreciera como sacrificio humano en «el país de Moria»^[52]. Puesto que Abraham acaba de perder a su hijo mayor, Ismael, esto podría parecer el final de la promesa de Dios de hacer de Abraham el padre de una gran nación. Era una burla de su vida de fe y entrega. Pese a todo, Abraham se preparó para obedecer y llevó a Isaac a la cima del monte que Dios le había ordenado. Pero justo cuando iba a clavar el cuchillo en el pecho de Isaac, un ángel del Señor le ordenó que se detuviera. Abraham ya no tenía que sacrificar al muchacho, sino un ternero cuyos cuernos se habían enredado en un matorral cercano. En el texto no se menciona Jerusalén, pero después, al menos desde el siglo IV AEC, se asoció «el país de Moria» con el monte Sión^[53]. Se pensaba que se había construido el Templo judío en el lugar donde Abraham había atado a Isaac para el sacrificio; también la mezquita musulmana de la Roca conmemora el sacrificio de Isaac por Abraham. Había una razón simbólica para esta identificación, porque en esta ocasión Yahveh había dado a conocer que su culto no debía incluir sacrificios humanos —una prohibición que no era universal en modo alguno en el mundo antiguo—, sino sólo sacrificios de animales. El sacrificio trataba de llamar la atención sobre el hecho doloroso de que la vida humana dependía de la muerte de otras criaturas —una idea que también está en el corazón de los mitos del combate sobre Marduk y Baal—. La humanidad carnívora se alimentaba de plantas y animales a fin de sobrevivir: había sentimiento de culpa, gratitud y respeto a los animales sacrificados de esta forma —un conjunto de emociones que quizás hayan inspirado las pinturas prehistóricas de las cuevas de Lascaux—. Hoy nos protegemos cuidadosamente de caer en la cuenta de que las bandejas de carne pulcramente envasadas que compramos en la carnicería proceden de otros seres cuya vida se ha sacrificado por causa nuestra; pero en el mundo antiguo no era así. Con todo, también es significativo que en años posteriores se pensaba que el culto de Jerusalén había sido establecido en el momento en que se reveló que la sacralidad de la humanidad es tal que nunca está permitido sacrificar otra vida humana —por muy alta que sea la motivación.

Después de la prueba Abraham llamó al lugar donde había atado a Isaac «Yahveh provee» y E lo comenta citando una máxima local: «En el monte “Yahveh provee”»^[54]. En la montaña sagrada, a medio camino entre la tierra

y el cielo, los seres humanos pueden ver a sus dioses y ser vistos por ellos. Era un lugar de visión, donde aprendían a mirar de un modo diferente. Podían abrir los ojos de su imaginación para ver más allá de sus alrededores mundanos y penetrar en el misterio eterno que se encuentra en el corazón de la existencia. Veremos que el monte Sión en Jerusalén se convirtió en un lugar de visión para el pueblo de Israel, aun cuando no había sido su único lugar santo en la fase más antigua de su historia.

Jerusalén no desempeñó ningún papel en los acontecimientos fundacionales en los que la nueva nación de Israel encontró su alma. Ya hemos indicado que incluso cuando se escribían los libros de Josué y de los Jueces, algunos israelitas consideraban la ciudad como un lugar esencialmente extraño, una ciudad predominantemente jebusea. Se asociaba a los patriarcas con Betel, Hebrón, Siquén y Berseba, pero, al parecer, no prestaron atención a Jerusalén en sus viajes. No obstante, en una ocasión Abraham se encontró con Melquisedec, rey y sacerdote de «Salem», cuando este volvía de una expedición militar. El rey le obsequió con pan y vino y lo bendijo en el nombre de El Elyon, el dios de Salem^[55]. La tradición judía identificó «Salem» con Jerusalén, aunque esto no es cierto en modo alguno^[56], y se pensaba que el encuentro tuvo lugar en el manantial En-Roguel (conocido hoy como Bir Ayyub, «pozo de Job»), en la unión de los valles del Cedrón y del Hinnón^[57]. Ciertamente, En-Roguel era un lugar de culto en la antigua Jerusalén y parece que estuvo asociado con la coronación de los reyes de la ciudad. Una leyenda local hizo de Melquisedec el fundador de Jerusalén y se consideró a los reyes de esta como descendientes de aquel^[58]. Más tarde, como veremos en los salmos hebreos, se dirá a los reyes davídicos de Judá en el momento de su coronación: «Tú eres por siempre sacerdote según el orden de Melquisedec»^[59], lo cual significa que habían heredado este antiguo título junto con otros muchos de las tradiciones jebuseas sobre el monte Sión. Quizá se contara por primera vez el relato del encuentro de Melquisedec con Abraham en tiempos de la conquista de la ciudad por parte del rey David a fin de dar legitimidad a su título: muestra cómo el antepasado honra al fundador de Jerusalén y es honrado por él^[60]. Pero el relato pone de manifiesto también cómo Abraham responde con cortesía a los propietarios de la ciudad en aquel momento, ofreciendo a Melquisedec un diezmo de su botín como señal de homenaje y aceptando la bendición de un Dios extranjero. De nuevo el relato manifiesta respeto hacia los habitantes anteriores de Jerusalén y reverencia hacia sus tradiciones.



El ataúd del Primer ministro Yishaq Rabin, asesinado el 4 de noviembre de 1995 por un compatriota judío que declaró actuar en nombre de Dios. Fue un ejemplo escalofriante del peligro de todas las espiritualidades que no reconocen que toda persona humana es templo de lo sagrado.

Micha Bar-Am/Magnum Photos NY.

El Dios de Melquisedec se llamaba El Elyon, «Dios altísimo», un título aplicado más tarde a Yahveh una vez que se convirtió en el Dios principal de Jerusalén. El Elyon era también uno de los títulos de Baal en el monte Safón^[61]. En el mundo antiguo era frecuente que las divinidades se fusionaran entre sí. No se veía esto como una traición o un compromiso indigno. No se consideraba a los dioses como individuos reales con personalidades distintas e inalienables, sino como símbolos de lo sagrado. Cuando las gentes llegaban a un nuevo lugar, frecuentemente fusionaban a su dios con la divinidad local. El dios recién llegado asumía algunas de las características y funciones de su predecesor o predecesora. Ya hemos expuesto que en la imaginación de Israel, Yahveh, el Dios de Moisés, se hizo uno con El Shaddai, el Dios de Abraham. Una vez que los israelitas llegaron a Jerusalén, se vinculó también a Yahveh con Baal El Elyon, a quien casi con toda seguridad se daba culto en el monte Sión.

Jerusalén no figura en ninguna parte en los relatos del éxodo de los israelitas de Egipto, que llegó a ser un dato absolutamente central en su fe. El relato bíblico de estos acontecimientos los ha mitologizado, subrayando su significado espiritual, intemporal. No intenta reproducirlos de una forma que satisficiera al historiador moderno. Es esencialmente un relato de liberación y

regreso a la patria que ha alimentado a los judíos en muchos de los momentos más oscuros de su larga y trágica historia. El mensaje del éxodo inspira también a los cristianos que luchan contra la injusticia y la opresión. Aun cuando Jerusalén no desempeña ningún papel en el relato, las tradiciones del éxodo llegarán a ser significativas en la espiritualidad de los israelitas en el monte Sión. También es posible tomar los incidentes como versiones de los mitos de creación y de combate de Oriente Próximo, excepto que en lugar de suceder en el tiempo primordial, se considera que tienen lugar en el mundo terreno y lo que nace no es un cosmos, sino un pueblo^[62]. Los mitos del combate de Baal y Marduk terminaban con la construcción de una ciudad y un templo: el mito del éxodo concluye con la construcción de una patria. Durante aquellos años Israel pasó de un estado de caos y no ser a convertirse en una realidad establecida por Dios. En lugar de partir el cadáver de un monstruo marino para crear el mundo, como hizo Marduk, Yahveh dividió el Mar de los Juncos para que su pueblo escapara del faraón y de su ejército perseguidor. En lugar de matar hordas demoniacas, como Marduk, Yahveh ahogó a los egipcios. Como siempre, la nueva creación dependía de la destrucción de otros —un motivo que se repetirá con frecuencia en la historia futura de Jerusalén—. Finalmente, el pueblo de Israel pasó por las aguas divididas hacia la seguridad y la libertad. En todas las culturas la inmersión significaba un retorno a las aguas primordiales, el elemento original, una anulación del pasado y un nuevo nacimiento^[63]. Así, el agua tenía el poder de devolver —aunque sólo fuera temporalmente— la pureza prístina del principio. El paso por el Mar de los Juncos hizo de Israel la nueva creación de Yahveh.

Después los israelitas caminaron hasta la montaña santa del Sinaí. Allí, según la costumbre clásica, subió Moisés para encontrarse con su Dios en la cima y Yahveh descendió en medio de una tormenta violenta y una erupción volcánica. El pueblo se mantuvo a distancia, tal como se le había indicado: lo sagrado puede ser peligroso para los no iniciados y, al menos en la tradición israelítica, sólo una élite cuidadosamente instruida puede acercarse a ello. En el monte Sinaí, Yahveh hizo de Israel su único pueblo y, como sello de esta alianza, dio a Moisés la torá, o ley, que incluía los diez mandamientos, si bien, como veremos, la torá no sería central en la vida religiosa de Israel hasta después del exilio en Babilonia.

Finalmente, antes de que se permitiera a los israelitas entrar en la Tierra Prometida, tuvieron que sufrir la dura prueba de una estancia de cuarenta años

en el desierto. Esto no fue un interludio romántico. La Biblia deja claro que el pueblo se quejó constantemente y se rebeló contra Yahveh durante aquellos años: añoraban lo que les parecía, con mirada retrospectiva, la vida más fácil que habían disfrutado en Egipto. En Oriente Próximo se asociaba el desierto con la muerte y el caos primitivo. Hemos indicado que Mot, el dios sirio del desierto, era también el dios voraz del abismo, el vacío oscuro de la muerte y la mortalidad. El desierto, pues, era un área sagrada que, por así decirlo, se había desviado y hecho demoniaca^[64]. En la imaginación israelítica seguía siendo un lugar de total desolación: no hubo una nostalgia de los años del desierto del éxodo, como algunos críticos bíblicos han imaginado. En contraste con ello, los profetas y los escritores bíblicos recordaban que Dios había hecho de Israel su pueblo «en la soledad rugiente de la estepa»^[65]; el desierto era «una tierra no sembrada» donde «no hay un alma»; una «tierra sin hombre» donde «todos sus príncipes serán aniquilados»^[66]. Constantemente amenazaba con invadir la tierra habitada y reducirla a la nada primigenia. Cuando los israelitas se imaginaban la destrucción de una ciudad, la veían volviendo a ser desierto y convirtiéndose de nuevo en «el nivel del vacío», la morada de pelícanos, erizos y sátiros, donde no había «ni un alma»^[67]. Durante cuarenta años —una expresión usada simplemente para indicar un período muy largo— los israelitas tuvieron que luchar en este ámbito demoniaco, entrando en un estado de extinción simbólica antes de que Dios los llevara a la patria.

No obstante, Dios no abandonó completamente a su pueblo en el desierto. Al igual que otros pueblos nómadas, los israelitas tenían un símbolo portátil de su vínculo con el ámbito divino que los mantenía en la existencia. Si los aborígenes australianos llevaban un poste sagrado, los israelitas transportaban el arca de la alianza, un relicario que llegaría a ser muy importante para ellos en Jerusalén. La mayoría de las descripciones del arca en la Biblia proceden de fuentes posteriores, de modo que es difícil adivinar cómo era originalmente. Parece que fue un cajón que contenía las tablas de la ley y sobre el cual había dos querubines de oro: sus alas extendidas formaban el respaldo de un trono para Yahveh^[68]. Sabemos que con frecuencia se usaba un trono vacío como símbolo de lo divino: era una invitación para que el dios se sentara entre sus adoradores. En adelante el trono pasará a ser un símbolo de la Presencia divina en la tradición judía. El arca, pues, era un signo externo de la presencia de Yahveh. La transportaban miembros de la tribu de Leví, que era la casta sacerdotal establecida en Israel: Aarón, hermano de Moisés, era el jefe principal. Parece que originalmente el arca fue una salvaguardia

militar, ya que su poder sagrado —que podía ser letal— proporcionaba protección contra los enemigos de Israel. J nos cuenta que cuando los israelitas comenzaban a caminar cada día, la nube que representaba la presencia de Yahveh descendía sobre el arca y Moisés gritaba: «¡Levántate, Yahveh, que tus enemigos se dispersen!». Y por la noche, cuando plantaban la tienda, gritaba: «¡Vuelve, Yahveh, a las miríadas de Israel!»^[69]. El arca envolvía a los israelitas en una cápsula de seguridad, por así decirlo; hacía habitable el abismo del desierto, porque los mantenía en contacto con la realidad sagrada.



En tiempos de Moisés la torá dio a los israelitas acceso a lo divino en el desierto desolado. Hoy algunos colonos judíos se dedican a la oración y al estudio de la torá en Cisjordania, ocupada por Israel desde 1967, porque creen que así restablecerán el vínculo sagrado entre el pueblo elegido y su Dios.

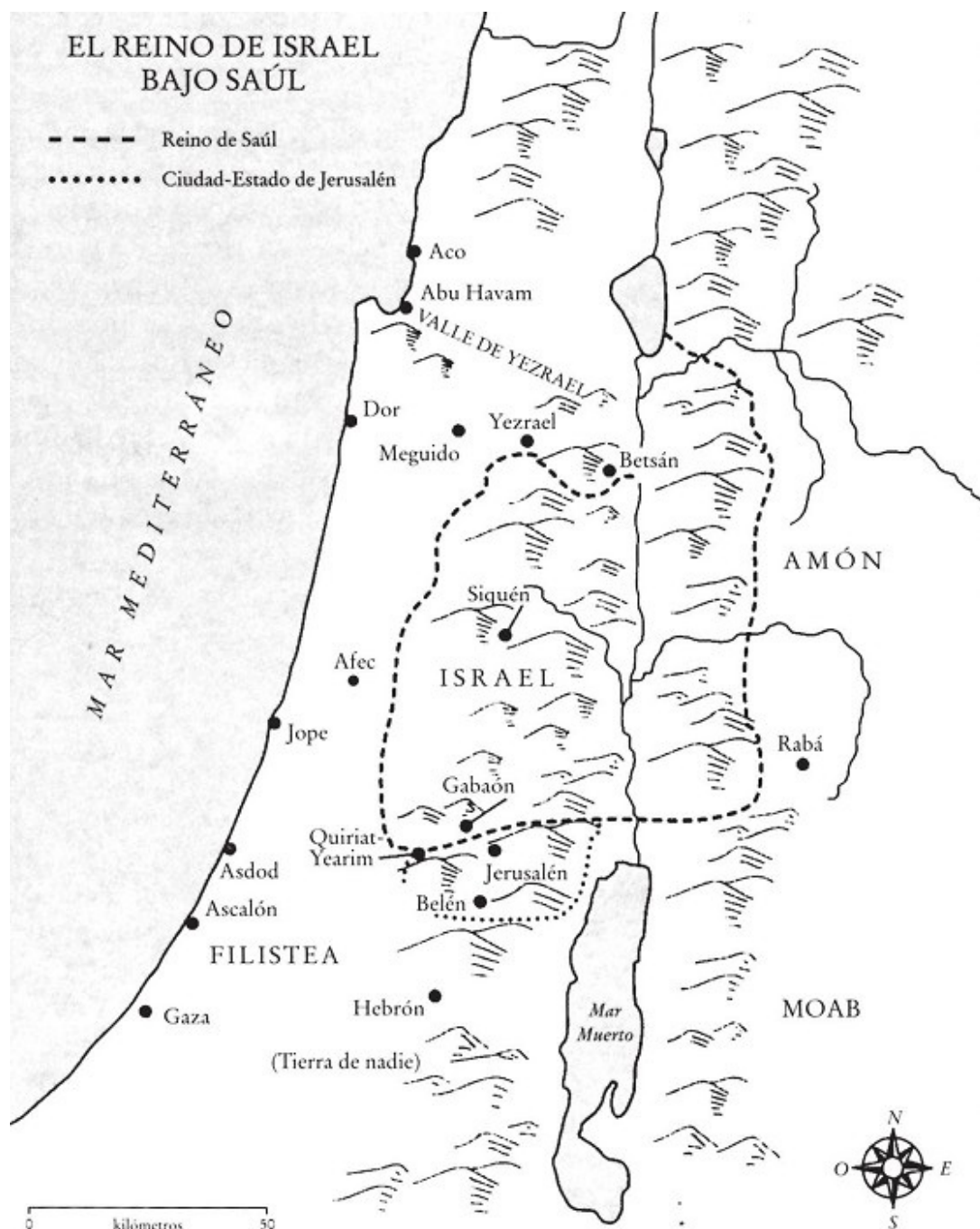
Leonard Freed/Magnum Photos NY.

Es muy poco lo que sabemos sobre el primer período de la vida de Israel en Canaán. P cree que los israelitas, una vez asentados en el país montañoso, construyeron un tabernáculo para el arca en Silo: P imagina a Yahveh dando instrucciones muy precisas sobre este tabernáculo a Moisés en el monte Sinaí. En realidad, si una tienda servía de santuario al arca originalmente, Yahveh era muy semejante a El, que también vivía en una tienda-santuario, era la fuente de la ley y, cuando se aparecía como El Sabaot («El de los ejércitos»), estaba entronizado sobre querubines. Sin embargo, parece que según el libro de Samuel el arca se encontraba en el *hekal* (sala del culto) de un templo más

convencional en Silo^[70]. Con todo, parece que los israelitas dieron culto en otros templos, en Dan, Betel, Mispá, Ofrá y Gabaón, así como también en *bamot* a cielo descubierto. Otros israelitas dieron culto a otros dioses, junto a Yahveh, considerado como una divinidad extranjera que no se había establecido adecuadamente en Canaán. Continuaba asociado aún con las regiones meridionales de Sinaí, Parán y Seír. Se imaginaban que dejaba este territorio, cuando su pueblo pasaba por dificultades, y que cabalgaba sobre las nubes para acudir en ayuda de su pueblo: así aparece en algunos de los pasajes más antiguos de la Biblia^[71]. Quizá los israelitas desarrollaran incluso una liturgia que representaba de nuevo la teofanía del monte Sinaí, con trompetas que sonaban con estrépito para reproducir los truenos e incienso que recreaba la densa nube que había descendido sobre la cima de la montaña. Estos elementos aparecerán de nuevo más adelante en el culto de Jerusalén. Así, la ceremonia imitaba la aparición decisiva de Yahveh en el Sinaí, y esta nueva representación simbólica crearía un sentido de la presencia de Yahveh entre su pueblo una vez más^[72]. Por consiguiente, a diferencia de la mayoría de los dioses de Oriente Próximo, se consideró al principio a Yahveh como una divinidad móvil no asociada con un santuario fijo. Pese a todo, los israelitas conmemoraban también su liberación de Egipto. A lo largo de los años se empleó la antigua fiesta de primavera para recordar la última comida de los israelitas en Egipto, cuando el ángel de la muerte pasó de largo por sus casas, pero mató a todos los varones primogénitos de los egipcios. Posteriormente se daría a esta fiesta familiar el nombre de «Pascua» (*pesah*).

Hacia el año 1030 AEC, el pueblo de la región montañosa septentrional tenía un fuerte sentido de parentesco y solidaridad. Se consideraban a sí mismos como un pueblo distinto con una ascendencia común. Hasta entonces habían sido gobernados por una serie de «jueces» o jefes, pero aspiraban a establecer una monarquía como los otros pueblos de la región. Los autores bíblicos tienen sentimientos encontrados a propósito de este proceso. Muestran a Samuel, el último de los jueces, oponiéndose amargamente a la idea: advierte al pueblo de la opresión y la crueldad con que un rey los trataría^[73]. Pero, de hecho, la creación del reino de Israel fue un desarrollo natural y quizás inevitable^[74]. En aquel tiempo los grandes poderes de Asiria, Mesopotamia y Egipto estaban en decadencia y otros Estados menores habían aparecido para llenar el vacío de poder: Amón, Moab y Edom. Los israelitas se veían rodeados por competidores agresivos, ansiosos por conquistar la región montañosa cananea. Los amonitas y los moabitas se internaron en su territorio desde el este y los filisteos hostigaban desde el oeste. En una

oportunidad los filisteos saquearon y destruyeron la ciudad de Silo y se llevaron el arca de la alianza como trofeo de guerra. Pero la devolvieron rápidamente, en cuanto experimentaron el poder mortal de esta salvaguardia. Los israelitas, que ya no estaban protegidos por un santuario o un templo, consideraron también aterradora la santidad del arca, de modo que la alojaron en una casa privada en Quiriat-Yearim, en la frontera de su tierra^[75]. Es probable que toda esta turbulencia política convenciera a los israelitas de que necesitaban el liderazgo sólido de un rey y Samuel, de mala gana, ungió a Saúl, de la tribu de Benjamín, como primer rey de Israel.



Saúl gobernó sobre un territorio mayor que el de cualquier rey en Canaán. Incluía toda la región montañosa central, a ambas márgenes del río Jordán, al norte de la ciudad-Estado de Jerusalén, aún gobernada por los jebuseos. (Véase el mapa). En la Biblia Saúl es una figura trágica: abandonado por su Dios por haberse atrevido a tomar una iniciativa en materia cultural, víctima de períodos paralizadores de depresión, vio lentamente cómo su poder disminuía. A pesar de todo, incluso en este relato crítico podemos ver que los logros de Saúl fueron considerables. Gobernando desde Gabaón, donde se encontraba el templo yahvista más importante en Israel, Saúl extendió rápidamente su territorio y el pueblo de las colinas se unió a él voluntariamente. Durante casi veinte años fue capaz de conservar su reino contra sus enemigos, hasta que él y su hijo Jonatán fueron muertos por los filisteos en la batalla del monte Gelboé hacia el 1010 AEC. Después de su muerte, fue elogiado en uno de los poemas más conmovedores de la Biblia:

Saúl y Jonatán, amados y amables,
ni en vida ni en muerte separados,
más veloces que águilas,
más fuertes que leones^[76].

Este lamento no lo cantó uno de los seguidores leales a Saúl, sino un rebelde que había huido de su corte. David había sido un guerrero sumamente privilegiado en el reino de Saúl: había sido el amigo de Jonatán y se le había dado la mano de Mical, hija de Saúl. Era el único que podía ayudar a Saúl en su depresión, aliviando su desesperación con cantos y poemas. Sin embargo, Saúl —según nos cuentan los historiadores bíblicos— se había vuelto celoso por la popularidad y el prestigio de David, y este tuvo que huir para salvarse. Primero vivió con una banda de guerrilleros como *hapiru* en los montes desiertos al sur de Jerusalén. Finalmente, se alió con los filisteos, enemigos a muerte de Israel. Cuando se enteró de la muerte de Saúl, David, de la tribu de Judá, vivía en Siclag, una ciudad del Negueb que le había dado Aquis, rey de Gat, su nuevo soberano^[77]. David es uno de los personajes más complejos de la Biblia. Poeta, músico, guerrero, rebelde, traidor, adúltero, terrorista, ciertamente no tiene paralelo, aun cuando —posteriormente— sería reverenciado como el rey ideal de Israel. Después de la muerte de Saúl, Isbaal, el hijo superviviente de Saúl, gobernó el reino septentrional de su padre, el reino de Israel, mientras que David establecía su reino en los montes meridionales, escasamente habitados, cuya capital era Hebrón. Quizá los

filisteos alentarán esta empresa, ya que querían así, a través de su vasallo, tener un punto de apoyo en la región montañosa. Pero David estaba jugando un doble juego y tenía ambiciones mayores.

Así pues, en Jerusalén los jebuseos se encontraron rodeados incómodamente por dos reinos rivales: el reino de Israel, gobernado por Isbaal en el norte, y el reino de Judá, gobernado por David, en el sur. Pero Isbaal era un gobernante débil: es probable que su reino fuera menor que el de Saúl y se enfrentó a su comandante más importante que desertó y se pasó al ejército de David. Más tarde, siete años y medio después de la coronación de David en Hebrón, Isbaal fue asesinado y los asesinos huyeron a la corte de David. Había llegado la hora de David. Con astucia se desligó de la muerte de Isbaal ejecutando a los asesinos. Como marido de Mical, hija de Saúl, tenía un cierto derecho al trono del reino de Israel. Pronto, representantes del reino de norte vinieron a David, hicieron un pacto con él en el templo de Yahveh en Hebrón y lo ungieron como rey de Israel. David se había convertido en el monarca del reino unido de Israel y de Judá. Pero en medio de su territorio se encontraba la ciudad-Estado jebusea de Jerusalén, donde quería establecer su capital.

Capítulo 3

CIUDAD DE DAVID

Los jebuseos estaban convencidos de que David nunca sería capaz de conquistar su ciudad. Quizá Jerusalén no fuera la más venerable o poderosa de las ciudades-Estado de Canaán, pero, comparada con el reino advenedizo de David, contaba con una antigüedad considerable y con una fortificación sólida y, con el paso de los años, se había ganado la reputación de que era inexpugnable. Cuando los soldados de David llegaron a los pies del Ofel, los jebuseos se burlaron con desprecio: «No entrarás aquí; porque hasta los ciegos y cojos bastan para rechazarte»^[78]. Quizás incluso expusieran a los ciegos y los cojos de la ciudad en las murallas, como era costumbre en el ejército hitita, para advertir a todos los soldados que se atrevieran a penetrar de la violencia de su destino^[79]. Pero David no se dejó intimidar. Y prometió que el primer hombre que matara a un jebuseo se convertiría en el comandante de su ejército. Su viejo camarada Joab, hijo de Seruya, aceptó el desafío y posiblemente subió por el «túnel de Warren», el conducto de agua que llevaba al manantial de Guijón, situado dentro de la ciudad^[80]. No sabemos exactamente cómo conquistó David Jerusalén: el texto bíblico es incompleto y oscuro. Pero está claro que su conquista de la ciudad fue un corte en el tiempo y sus efectos se dejan sentir todavía hoy. Una ciudad que hasta entonces había tenido una importancia secundaria en Canaán, había pasado al ámbito de la tradición que posteriormente daría lugar al monoteísmo histórico. Esto haría de ella uno de los lugares más sagrados —y, por tanto, también más disputados— del mundo.

David no había podido prever esto. Cuando conquistó la ciudad hacia el año 1000 AEC, quizá simplemente sintiera el alivio de haber conquistado este enclave jebuseo extraño en el corazón del reino unido y de haber encontrado una capital más adecuada para sí mismo. La unión de Israel y Judá era frágil. El reino del norte se veía aún a sí mismo como una identidad separada y es

probable que el pueblo tuviera sentimientos encontrados en relación con el sometimiento a David, el antiguo traidor. Haber continuado gobernando desde Hebrón hubiera sido una necesidad, pues esto habría ligado a David demasiado claramente con su propio reino meridional de Judá. Sin embargo, la antigua ciudad-Estado de Jerusalén era un territorio neutral, ya que no había pertenecido ni a Israel ni a Judá y no estaba vinculada a ninguna de las antiguas tradiciones tribales. Puesto que David había conquistado la ciudad con sus propios soldados, se convirtió, de acuerdo con la costumbre de la región, en su propiedad personal y él le puso un nombre nuevo: «‘Ir David», Ciudad de David^[81]. Así seguiría siendo una ciudad neutral, no asociada ni con Judá ni con Israel, y David podía tratar la ciudad y sus alrededores como su propio dominio regio. Por otra parte, tenía ventajas estratégicas. Jerusalén estaba bien fortificada y era más central que Hebrón. Situada en un lugar elevado en la región montañosa, sería segura frente a un ataque imprevisto de los filisteos, de las tribus del Sinaí o del Negueb o de los nuevos reinos de Amón y Moab, en Transjordania. En su nueva capital David era entonces el rey no discutido de una nación que se extendía continuamente en la región montañosa, el Estado unificado más extenso jamás conseguido en Canaán.

¿Cómo era la capital de David? Según los parámetros actuales, la ciudad era minúscula, con un territorio de unas 6 hectáreas y formada, como otras ciudades de la región, por poco más que una ciudadela, un palacio y casas para el personal militar y civil. Pudo albergar a poco más de dos mil personas. No obstante, la Biblia no nos dice que David conquistó la *ciudad*: nuestros autores subrayan que conquistó «la fortaleza de Sión» y se instaló en «la Ciudadela»^[82]. Hay un pasaje en el libro de Josué que llama a Jerusalén «el Hombro del Jebuseo»^[83], lo cual sugeriría que se pudo considerar la ciudad de «Jerusalén» como separada de «la fortaleza de Sión». Quizá David simplemente se hiciera con el control de la ciudadela jebusea en lo que equivalió a un golpe de Estado militar. La Biblia no menciona una matanza en la ciudad de Jerusalén semejante a las descritas en el libro de Josué. Tampoco hay ninguna referencia a que los habitantes jebuseos de Jerusalén fueran expulsados de la ciudad y reemplazados por yahvistas. No es imposible, por tanto, que la conquista de David fuera simplemente un «golpe de palacio», mediante el cual él y unos pocos de sus aliados más cercanos suplantaron al rey jebuseo y su séquito inmediato y dejaron intacta la ciudad jebusea y su población. Únicamente podemos especular, pero, como hemos visto, la primera vez que se menciona Jerusalén en la Biblia, el autor nos dice que jebuseos y judaítas vivían *todavía* juntos en la ciudad.

Así pues, David, famoso por su matanza masiva de filisteos y edomitas, quizá fuera un conquistador justo y misericordioso de Jerusalén. No sólo trató a los habitantes de la ciudad con respeto, sino que incluso trabajó estrechamente con ellos, incorporándolos a su propia administración. Josué habría derribado los altares de los jebuseos y pisoteado sus símbolos sagrados. Por el contrario, no hay ningún dato de que David se opusiera en modo alguno al culto local. De hecho, veremos que se incorporaron las ideas y los entusiasmos religiosos de los jebuseos al culto a Yahveh en Jerusalén. J vio a David como otro Abraham: creía que el reino de David cumplía las antiguas promesas, ya que los descendientes de Abraham habían llegado a ser una nación poderosa y habían heredado el país de Canaán^[84]. Pero además, David fue como Abraham porque respetó la fe del pueblo del país.

En la Ciudad de David, pues, hubo una interacción creativa de tradiciones jebuseas e israelíticas. A Arauná, que posiblemente fue el último rey jebuseo, se le permitió mantener su propiedad fuera de las murallas de la ciudad en la cresta del monte Sión. David asumió también la antigua administración jebusea. A lo largo de los siglos las ciudades-Estado cananeas habían desarrollado una burocracia política y fiscal, mientras que los israelitas y los judaítas de la región montañosa no tenían ni la experiencia ni la habilidad necesarias para administrar una ciudad-Estado. Es probable que la mayoría de ellos fueran iletrados. Por eso tenía sentido mantener la antigua administración y servirse de los oficiales jebuseos que serían capaces de ayudarlo a gobernar la ciudad tranquilamente y de garantizar que David disfrutaría de buenas relaciones con sus nuevos súbditos jebuseos. El comportamiento de David en Jerusalén indica que los israelitas no consideraban aún un deber sagrado mantenerse apartados del pueblo del país: esto no se convertiría en norma en Israel hasta después del exilio babilónico. Es probable que cuando los egipcios controlaron Canaán enseñaran al pueblo sus métodos de administración: en la Biblia vemos que la corte davídica y salomónica era idéntica a la de Egipto. Tenía un gran visir, un secretario de asuntos exteriores, un archivero encargado de asuntos internos y un «amigo del rey». El sistema empleado durante el período de Amarna seguía aún vigente durante el reino de Salomón, hijo de David. Algunos de los oficiales de Salomón tenían nombres no semíticos^[85], y es casi seguro que David se hizo cargo del ejército jebuseo permanente. Estos fueron los *kereti* y *peleti* («cretenses» y «filisteos») de la Biblia: eran mercenarios que formaron la guardia personal de David. Por consiguiente, hubo muy poca ruptura después de que el rey David conquistó la ciudad, que mantuvo su carácter jebuseo. Su

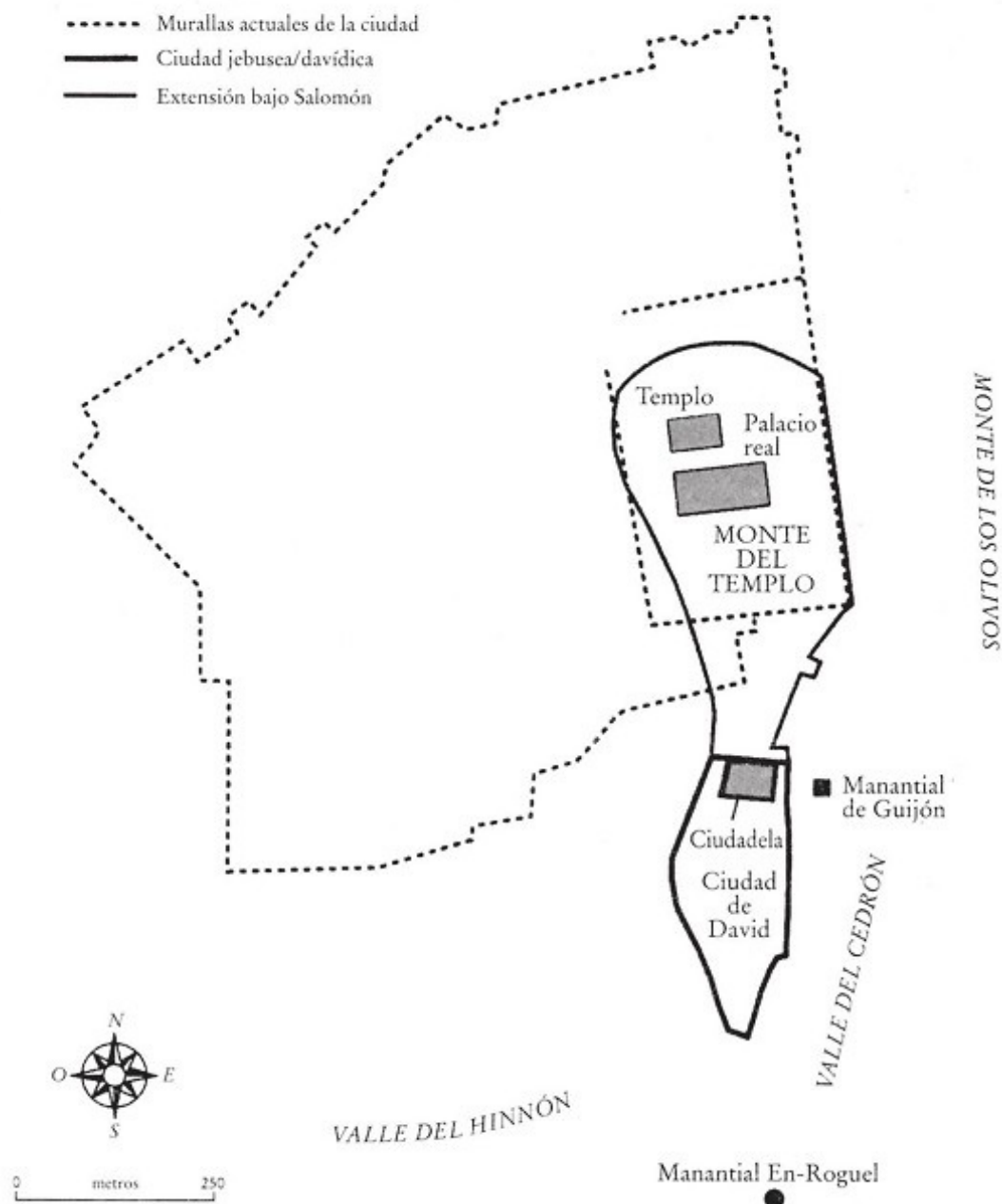
nuevo nombre —‘Ir David— nunca llegó a ser popular. La mayoría continuó empleando los antiguos nombres predavídicos: Jerusalén y Sión.

De hecho, es posible que la familia real tuviera sangre jebusea, ya que pudiera ser que David se casara con una mujer jebusea. Posteriormente habría leyes estrictas que prohibirían a los israelitas casarse con extranjeros, pero ni David ni Salomón tuvieron ningún escrúpulo a este respecto. David sedujo a Betsabé, la mujer de «Urías, el hitita», uno de los oficiales jebuseos de su ejército. (Conviene recordar que los jebuseos estaban emparentados con los hititas). Como quería casarse con Betsabé, David preparó la muerte de Urías situándolo en una posición particularmente peligrosa en una batalla contra los amonitas. Tal vez originalmente el nombre de Betsabé fuera «Hija de los siete dioses» (*sibbiti* en escritura cuneiforme, pero transformado en *sheba*, «siete», en hebreo^[86]). De modo que el hijo de David y Betsabé era jebuseo por parte de madre. Se le puso el nombre israelítico de Yedidías («Amado de Yahveh»), como signo de que había sido elegido como heredero de David, pero el nombre que le dieron sus padres fue Salomón, quizá relacionado con Shalem, la antigua divinidad de Jerusalén. No obstante, el Cronista lo relaciona con el hebreo *shalom*: en contraste con su padre, Salomón sería un hombre de «paz»^[87].

Quizás algunos otros jerosolimitanos famosos, que llegarían a ser muy importantes en la tradición judía, fueran también jebuseos. Uno de ellos fue el profeta Natán^[88]. Se nos informa de los orígenes de casi todos los demás profetas de la Biblia, pero se introduce a Natán sin indicar siquiera un patronímico. Quizá fuera el consejero del rey jebuseo; de ser así, habría sido un mediador muy eficaz entre David y sus nuevos súbditos jebuseos. Natán reprendió severamente a David después de la muerte de Urías, no porque profesase la moral mosaica, sino porque un abuso de poder tan flagrante era reprobable en cualquier monarca de Oriente Próximo que había jurado establecer la justicia en su reino. El asesinato de Urías pudo también dañar gravemente las relaciones de David con la población jebusea. Quizá Sadoc, el sacerdote jefe de Jerusalén, fuera también un jebuseo, si bien esto se ha discutido acaloradamente en el pasado^[89]. Posteriormente, como veremos, todos los sacerdotes de Israel tendrán que probar que eran descendientes de Sadoc, ya que por entonces Sadoc se había convertido en un símbolo de autenticidad judía. Ahora bien, Sadoc es un nombre jebuseo. Más tarde el Cronista le da una genealogía impecable que retrotrae su ascendencia hasta Aarón, pero incluye cinco generaciones más que el número de generaciones

que supuestamente hubo entre David y Aarón^[90]. Tal vez el Cronista incorporó también el linaje jebuseo de Sadoc. Si hubiera rechazado al sacerdote jefe de El Elyon, podría haber ofendido a la población local. Para satisfacer a los israelitas, David estableció a Abiatar, un descendiente de los antiguos sacerdotes de Silo, a fin de que sirviera junto a Sadoc. Pero Abiatar no vivió mucho tiempo después de la muerte de David, y fue Sadoc quien se convirtió en el sacerdote jefe de Jerusalén. No obstante, ver a un sacerdote israelita y a otro jebusco presidiendo juntos el culto era un símbolo de la coexistencia que David quería establecer en Jerusalén. Necesitaba símbolos que pudieran unir su reino cada vez más heterogéneo y mantener unidos sus variados elementos. David llamó a uno de sus hijos Baalyadá, mostrando que estaba abierto a las tradiciones locales de Sión, y muchas de las antiguas prácticas culturales jebuseas en el monte Sión se mezclarían fructíferamente con las tradiciones israelíticas de Yahveh en Jerusalén.

JERUSALÉN BAJO DAVID Y SALOMÓN



Uno de los primeros actos de David fue desplazar el arca de la alianza, que se encontraba aún en Quiriat-Yearim, en el límite occidental de su reino, hasta Jerusalén. Esta fue una decisión inspirada, pero peligrosa. Las gentes del reino del norte que se sintieran aún a disgusto con David, quedarían impresionadas por la presencia del arca, templo de sus tradiciones más sagradas, en su ciudad. Ella legitimaría su reinado y transformaría también Jerusalén, que no tenía una tradición religiosa para los yahvistas, en un lugar santo; pero el primer intento de David de trasladar el arca terminó en una tragedia. A los seres humanos no les tocaba establecer un lugar santo por

propia iniciativa: la santidad de un sitio tenía que revelarla la divinidad. En el pasado se había visto a Yahveh a menudo como un Dios móvil, pero no podía ser llevado de un lado a otro por el mero capricho de un rey. Un objeto sagrado es potencialmente peligroso y sólo pueden acercarse a él quienes han tomado las debidas precauciones. Esto se hizo fatalmente manifiesto durante el primer viaje del arca, en el momento en que Uzzá, uno de los sirvientes, extendió su mano para sujetar el arca cuando parecía que corría peligro de caer del carro, y murió al instante. El arca simbolizaba la presencia de Yahveh y el incidente ponía de manifiesto que David intentaba introducir un poder inmenso e impredecible en la ciudad, no un recuerdo piadoso. Si Yahveh iba a vivir en Sión sería porque él —y sólo él— había elegido que fuera así.



Todavía hoy se usa la religión en Oriente Próximo como motivo para apropiarse del territorio.

En la fiesta de Pascua colonos judíos de Cisjordania, ocupada por Israel, atraviesan el territorio árabe, una «peregrinación» que establece una presencia judía agresiva en lo que según creen es su tierra santa.

Micha Bar-Am/Magnum Photos NY.

Tres meses después, David lo intentó de nuevo. En esta ocasión Yahveh permitió que el arca entrara en el territorio de Jerusalén sin desgracias. David

bailó y dio vueltas delante del arca, cubierto únicamente con un corto vestido de lino, como un sacerdote. A intervalos regulares detenía la procesión y sacrificaba una oveja y una cabra. Finalmente, el arca fue introducida en la tienda-santuario que se había preparado para ella junto al manantial de Guijón con gran ceremonia y regocijo^[91]. Al dignarse a habitar en la Ciudad de David, Yahveh daba un signo inequívoco de que efectivamente había elegido a David para que fuera rey de Israel. En adelante la elección de Sión por parte de Yahveh como hogar permanente estará inextricablemente ligada a la casa de David. Esto quedó claro cuando David decidió que era el momento de construir un templo para Yahveh en Jerusalén. La primera vez que propuso la idea a Natán, el profeta se mostró entusiasmado. Era un deber de un monarca de Oriente Próximo edificar una casa para el Dios de quien dependía su gobierno. Pero Yahveh tenía otros planes: dijo a Natán que había vivido siempre como un errante en una tienda. No quería una casa para él; en cambio, edificaría una casa para David, una dinastía que duraría por siempre^[92].

Quizá Natán tenía miedo de que fuera demasiado pronto para que David destronara a El Elyon construyendo un templo a un dios extranjero dentro de la Jerusalén jebusea. Tal vez David eligiera el sitio del manantial de Guijón, fuera de las murallas, por respeto a la sensibilidad jebusca. O quizás a las tribus de Israel y de Judá les repugnase la idea: es posible que se hubiesen adherido a la imagen nómada de Yahveh y fuesen reacias a verlo como a todos los demás dioses de Canaán, confinado en un santuario particular. Quizás el pueblo tenía miedo del poder que un templo así podía dar a David. Pudiera ser que los escritores bíblicos incluyeran el relato del rechazo de un templo por parte de Yahveh porque estaban molestos por el hecho de que David, su rey ideal, no había construido un templo para su Dios. El Cronista pensaba que a David se le había negado este gran honor porque había derramado demasiada sangre, y que se había dado este privilegio a Salomón por ser un hombre de paz^[93]. Hemos indicado que construir tenía una significación religiosa en las ciudades del mundo antiguo. David había realizado otras edificaciones en Jerusalén, como correspondía a un rey. Se había construido un palacio de madera de cedro traída del Líbano; había restaurado el «Milo», una palabra que al parecer deja perplejos a los escritores bíblicos, pero que probablemente se refiere a las antiguas terrazas del Ofel. Había edificado también la torre de David, una nueva ciudadela. Para dar cabida al número creciente de artesanos, soldados y siervos civiles que requería este imperio en expansión amplió la ciudad, derribando para ello una

parte de las murallas. Mas, al igual que Moisés, que había guiado al pueblo en su salida de Egipto y murió en el umbral de la Tierra Prometida, así también David introdujo al pueblo de Yahveh en Jerusalén, pero no se le permitió construir el templo que un día haría de esta ciudad jebusea el lugar más santo del mundo judío.

Con todo, al menos fue capaz de preparar el terreno al comprar a Arauná, quizás el último rey jebuseo, el lugar del futuro Templo de Salomón. David pecó —nos cuentan nuestros autores— al ordenar un censo. Esta fue siempre una medida impopular, porque ordinariamente era un preludio para los tributos y los trabajos forzados. Como consecuencia, Dios envió una plaga sobre el reino que mató a 70 000 personas en tres días. Finalmente, David vio al «ángel» de Yahveh en pie junto a la era de Arauná en el monte Sión, con su brazo extendido contra la ciudad que tenía debajo. David, según le informó un profeta de la corte, sólo podía detener la plaga si erigía un altar a Yahveh en el sitio de esta teofanía. Los escritores bíblicos muestran a David y a Arauná trabajando juntos armoniosamente durante esta crisis. El incidente recuerda la ocasión en que Abraham compró la cueva de Macpelá a Efrón, el hitita. Al igual que Efrón, Arauná quería entregar a David el lugar sin cobrar ni un solo *shekel*, pero David, que podía sencillamente haberse apropiado de la era, se comportó con una cortesía y un respeto admirables hacia su predecesor e insistió en pagar el precio completo^[94]. Actualmente muchos estudiosos creen que el sitio pudo ser uno de los lugares sagrados de la Jerusalén jebusea: en Canaán era frecuente usar las eras para encuentros públicos, para la adivinación profética o en el culto a la fertilidad de Baal; y bien se pudo usar para el culto una era como la que poseía Arauná, en una posición elevada y descubierta, a la entrada de la ciudad^[95]. Los escritores bíblicos no lo mencionan, quizá porque les molestaba la posibilidad de que se hubiera edificado su templo en un *bamah* (lugar de culto), pero semejante continuidad era común en la antigüedad. Arauná no se muestra airado, sino que parece bastante dispuesto a compartir este espacio sagrado con David, ofreciéndose incluso a pagar el primer sacrificio en el nuevo altar. La santidad no era algo que los seres humanos podían poseer, ni tampoco se podían sentir deseosos de poseerla. La teofanía había mostrado que el lugar pertenecía a los dioses, y en la generación siguiente los hijos de David y de Arauná darían culto juntos en el monte Sión.

Se dice también que David reunió materiales para un nuevo templo, enviando a su aliado Jiram, rey de Tiro, a buscar madera de cedro y enebro.

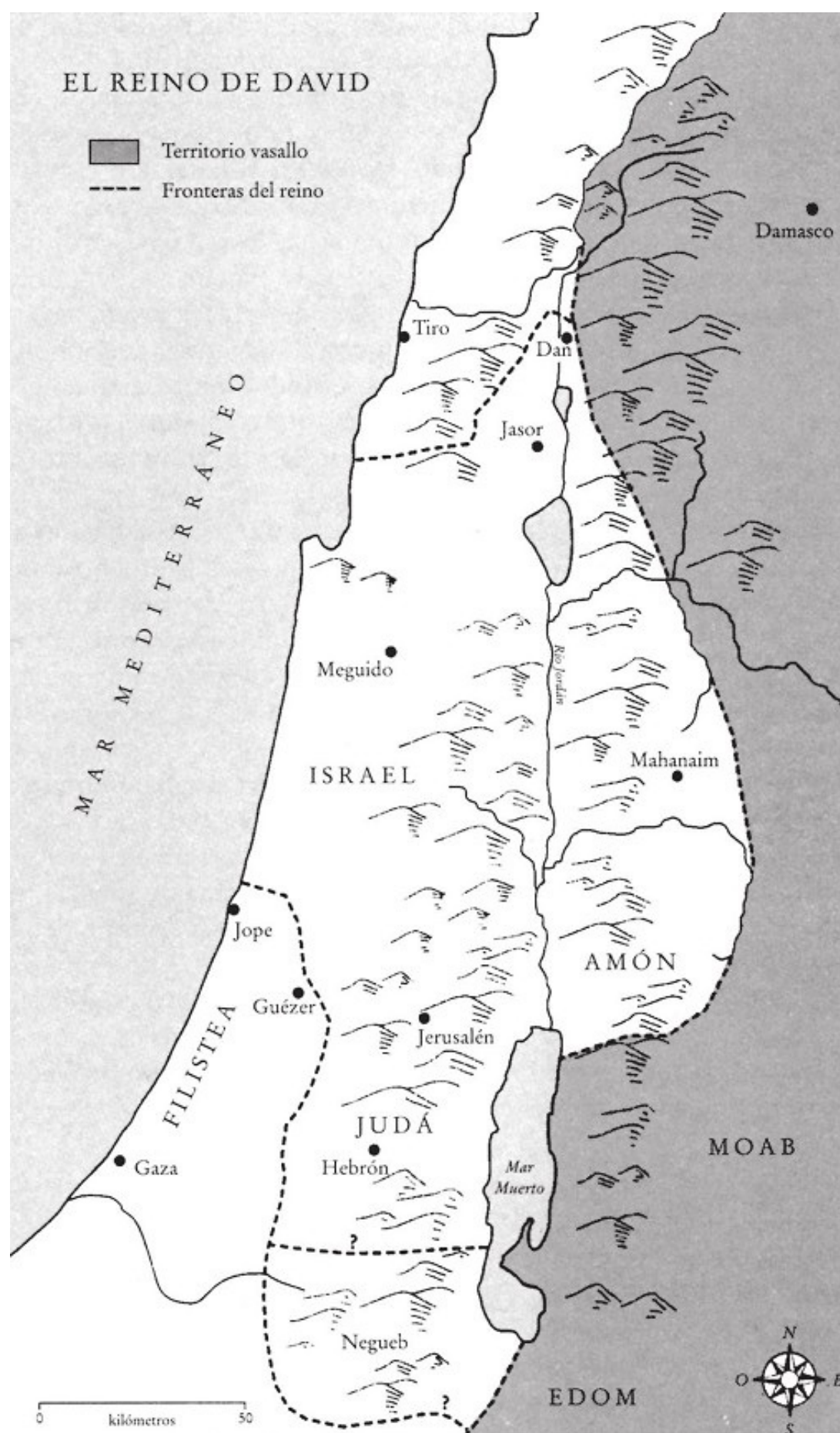
Es particularmente el Cronista quien no puede soportar la idea de que David no participara en la construcción del Templo. Nos informa de que Yahveh había revelado el plano del santuario futuro con todo detalle y de que David transmitió estas instrucciones divinas a su hijo Salomón^[96]. Así, se podría edificar el Templo «conforme a lo que Yahveh había escrito de su mano para hacer comprender todos los detalles del diseño»^[97]. Un rey no podía escoger el lugar de un templo: había que edificarlo en un sitio que hubiera sido revelado como uno de los «centros» del mundo. Por este motivo los reyes escogían con tanta frecuencia lugares de templos anteriores que, por lo que se sabía, daban acceso a lo divino. Asimismo, no se esperaba que un arquitecto fuese original al trazar el plano de un nuevo templo. Tenía que ser un *símbolo*. La forma griega de la que deriva esta palabra significa que hay que unir dos cosas, y en el mundo premoderno se tomó muy en serio esta idea. Era la base de la religión antigua. Un templo debía ser una copia de la mansión celeste del dios, y era esta semejanza la que ligaba el arquetipo celeste con su réplica terrena aquí abajo, haciendo de los dos, en cierto sentido, uno. Esta semejanza estrecha era la que hacía posible que la divinidad residiese en su santuario terreno como residía en su palacio celeste. Por consiguiente, los planos de un templo debían ser revelados, como en el caso de David, a fin de que se pudiesen reproducir rigurosamente en la tierra las dimensiones y el mobiliario de la morada divina en el mundo de arriba.

Con todo, también había en todo esto un fuerte elemento político. Al trasladar el arca a Jerusalén, David se iba apropiando gradualmente de la ciudad. En primer lugar, había llevado el objeto más sagrado de su pueblo al pie del Ofel y después, al comprar la era de Arauná, estaba preparando el camino para la futura entronización de Yahveh en su Templo en el monte Sión. En tiempos de Salomón, Yahveh se convertiría en El Elyon de Jerusalén, su Dios Altísimo. Asimismo, David se iba construyendo un pequeño imperio paso a paso. Primero sojuzgó a los filisteos; de hecho, quizá los derrotara en el valle de Refaim, al sudoeste de Jerusalén, antes de conquistar la ciudad. En un cierto momento tuvo que incorporar también las otras ciudades-Estado de Canaán a su imperio, aunque la Biblia no lo menciona. Tal vez aceptaran la condición de vasallos. Finalmente, sometió los reinos vecinos de Moab y Edom, junto con un área importante de Siria. (Véase el mapa). Los israelitas no olvidaron el reino de David: nunca volverían a ser políticamente tan poderosos. Sin embargo, no hay ninguna mención del reino en ninguno de los textos de Oriente Próximo de aquella época, y por esta razón algunos han pensado que se trata de una fantasía que,

al igual que los relatos de los patriarcas, carece de base histórica real. No obstante, el consenso general de los especialistas dice que el reino unido de Israel y de Judá existió efectivamente. Son muchos los detalles políticos, económicos y comerciales de la exposición bíblica que encajan en lo que conocemos de la sociedad de Oriente Próximo en aquella época como para que el imperio de David sea una invención completa. Tanto Mesopotamia como Egipto estaban en decadencia, preocupados por sus propios asuntos, y es posible que no tuvieran contacto con el Estado de David. Por otra parte, la Biblia no idealiza el reino. Junto a las descripciones brillantes, se nos informa también acerca de una nación amargamente dividida en bloques enfrentados, que explotaba en exceso sus recursos y que claramente se encaminaba hacia una crisis.

EL REINO DE DAVID

-  Territorio vasallo
-  Fronteras del reino



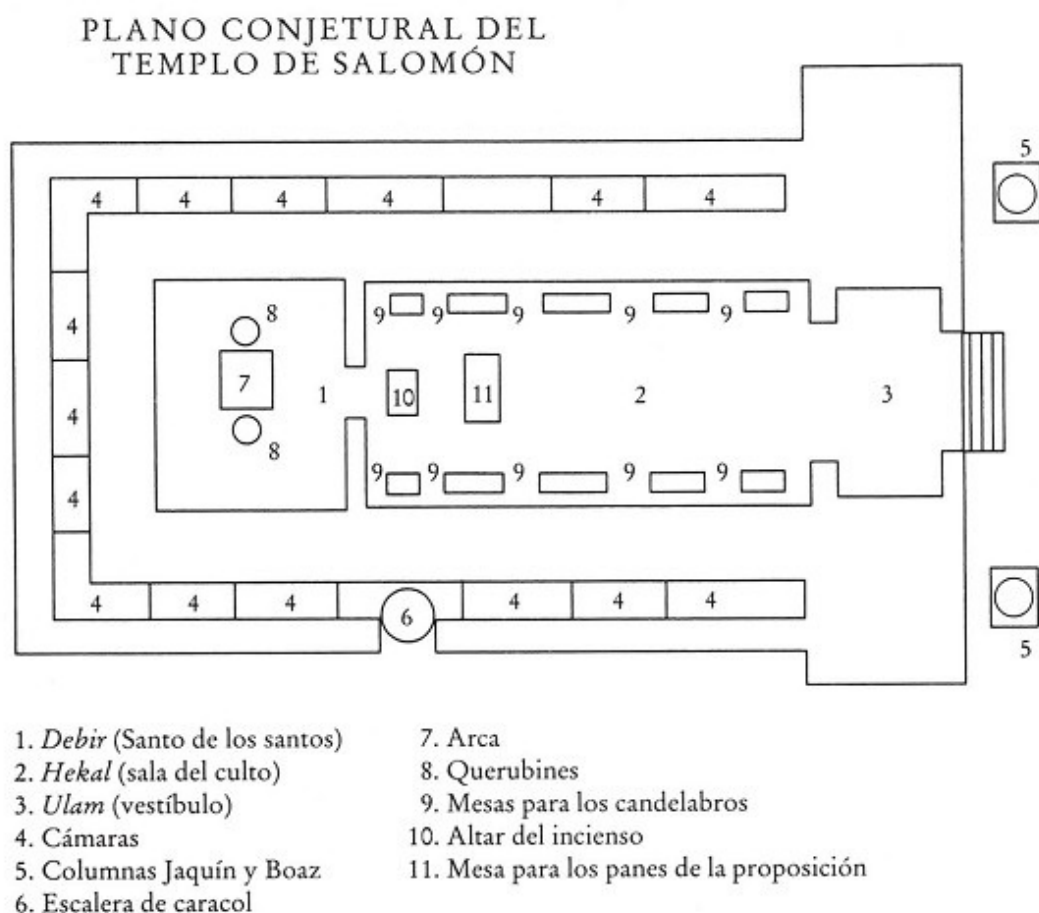
Es posible que David fuera un héroe póstumo, pero en vida no fue querido por todos. Su hijo Absalón encabezó una revuelta contra él, se erigió un monumento en el manantial de En-Roguel, un lugar de culto asociado con la monarquía jebusea, y fue aclamado como rey de Israel y de Judá en Hebrón. La situación era tan grave que David tuvo que huir de Jerusalén y sólo logró sofocar la revuelta, que contaba con apoyo popular, gracias a su capacidad militar superior. También la unión entre Israel y Judá fue frágil, ya que David, al parecer, favoreció a su reino de Judá. Después de la revuelta de Absalón, todo Israel se separó del reino unido y David pudo reafirmar de nuevo su poder sólo mediante el uso de la fuerza. Al final de su vida se produjo una ruptura entre jebuseos e israelitas en Jerusalén. Cuando David estaba muriendo, el mayor de sus hijos supervivientes, Adonías, se hizo coronar en En-Roguel con el respaldo de la antigua guardia de Hebrón, incluido Joab, el comandante, y Abiatar, el sacerdote. Lo que se podría denominar la facción jebusea obtuvo el apoyo de David para lanzar una contraofensiva. Natán, Sadoc y Betsabé, acompañados por el antiguo ejército jebuseo de *kereti* y *peleti*, llevaron a Salomón hasta el santuario de Yahveh junto al manantial de Guijón y lo coronaron allí con gran pompa. Adonías se rindió inmediatamente; después fue ejecutado junto con Joab, mientras que se desterró a Abiatar, el sacerdote. Se podría decir que cuando murió David, la parte jebusea había triunfado sobre los recién llegados a Jerusalén.

En tiempos de David, Jerusalén dejó de ser una ciudad-Estado cananea menor y se convirtió en la capital de un imperio. En tiempos de Salomón, cuyo reino comenzó hacia el 970 AEC, Jerusalén adquirió estatus regional y duplicó su extensión. Salomón tuvo un harén enorme de princesas, las hijas de los reyes aliados o súbditos. Alcanzó también la rara distinción de casarse con una de las hijas del faraón. Con él el reino tuvo un ejército poderoso de carros —los más avanzados en tecnología militar— y una flota en Ezión-Geber, en el golfo de Aqaba. Salomón se convirtió en un comerciante de armas, que compraba y vendía carros y caballos a Egipto y Cilicia. La Biblia nos cuenta que la reina de Sabá (en el actual Yemen) acudió a visitar a Salomón atraída por su fama de sabio. Quizás el relato refleje la importancia creciente del reino de Salomón; debido a que había comenzado a comerciar en el mar Rojo, esto podría haber supuesto un revés para la economía de Sabá. Salomón logró estatus legendario; se decía que su riqueza y su sabiduría eran prodigiosas y, como correspondía a un rey con éxito, se embarcó en un grandioso proyecto de construcción restaurando las antiguas ciudades fortificadas de Jasor, Meguido y Arad.

Jerusalén se convirtió en una ciudad cosmopolita y fue el escenario del programa de construcción más ambicioso de Salomón. Amplió la ciudad hacia el norte, y edificó una acrópolis real en la antigua propiedad de Arauná en la cresta del monte Sión: su plano, por lo que sabemos gracias a las fuentes bíblicas, era semejante al de otras acrópolis del siglo x, descubiertas en varios lugares de Siria y del noroeste de Mesopotamia. Consistía en un complicado Templo dedicado a Yahveh y un palacio real para el rey, cuya construcción, significativamente, requirió el doble de tiempo que la del Templo^[98]. Hubo también otras construcciones: la casa «Bosque del Líbano» de pilares de cedro, cuya función no conocemos claramente; un tesoro; la sala del juicio, que contenía el magnífico trono de marfil de Salomón; y un palacio especial para la hija del faraón, la mujer más ilustre de Salomón.

No se ha conservado nada de ello. Nuestro conocimiento del Templo, el más importante de estos edificios, se basa completamente en los escritores bíblicos, que se explayan amorosamente en todos los detalles recordados, en ocasiones mucho tiempo después de la destrucción del edificio. Se dedicó a Yahveh y su función era contener el arca de la alianza. A diferencia de la mayoría de los templos de Oriente Próximo, no contenía ninguna efigie de la divinidad titular para simbolizar su presencia porque, desde que se había revelado a Moisés en la zarza ardiente, Yahveh se había negado a ser definido o representado con iconografía humana. Pero en todo lo demás el Templo se adecuaba al modelo habitual cananeo y sirio. Lo construyeron —y probablemente lo diseñaron— artesanos tirios y, al parecer, fue un típico ejemplo de arquitectura imperial siria^[99]. Los fieles comunes no entraban en los edificios del Templo, y los sacrificios se realizaban en el atrio exterior. El propio santuario era muy pequeño y estaba formado por tres partes: el vestíbulo (*ulam*), en el extremo oriental; la sala del culto (*hekal*) y, después de subir unas pocas gradas, se accedía al Santo de los santos (*debir*), que contenía el arca y estaba oculto por una cortina de lino azul, carmesí y púrpura^[100]. (Véase el diagrama). El mobiliario muestra cuán completamente el culto jerosolimitano a Yahveh se adecuó al paisaje espiritual de Oriente Próximo. Aparte del arca, no había símbolos evidentes del éxodo. En cambio, la Biblia dice que había dos grandes candelabros en el *hekal*, junto con una mesa de oro para los panes de la proposición y un altar de incienso de madera de cedro dorada y plateada. Había también una serpiente de bronce que, según se dijo después, fue la que empleó Moisés para curar al pueblo de la plaga, pero que probablemente estaba relacionada con el antiguo culto jebuseo^[101]. A la entrada del *ulam* había dos pilares exentos, conocidos enigmáticamente

como Jaquín y Boaz^[102], y fuera, en el atrio abierto, se encontraba el imponente altar para los sacrificios y un enorme cuenco de bronce, sujeto por doce bueyes fundidos en una sola masa, que representaba a Yam, el mar primordial. Los muros del Templo estaban cubiertos por dentro y por fuera con figuras de querubines, palmeras y flores abiertas^[103]. Es patente la influencia siria. El mar de bronce recuerda la batalla de Baal con Yam-Nahar; los bueyes eran símbolos comunes de divinidad y fertilidad, mientras que quizá los pilares Jaquín y Boaz hubieran sido piedras erigidas (*maššebot*) cananeas. Los autores bíblicos se refieren al calendario cananeo y no al hebreo cuando describen la construcción del Templo; su dedicación en el mes de *etanim* (septiembre-octubre) pudo haber coincidido con la fiesta de otoño de Baal, en la que se celebraba su victoria sobre Mot y su entronización en el monte Safón. En la tradición israelítica se conocerá esta fiesta como *sukkot* (tiendas o tabernáculos) y posteriormente, como veremos, se reinterpretará esta celebración agrícola y se vinculará al éxodo.



No obstante, el Templo, lleno de imágenes aparentemente «paganas», se convirtió en la institución más apreciada en Israel. Algunos profetas y reformadores se sentirían a disgusto por él y urgirían al pueblo a volver a la

religión más pura del éxodo. Pero cuando Nabucodonosor destruyó el Templo de Salomón, la mayoría de los israelitas sintieron que su mundo había terminado. Quizá no deberíamos sorprendernos de que la mayor parte del pueblo considerase estos símbolos del mito sirio y cananeo compatibles con la religión del arca y del éxodo. Ya hemos dicho que las leyendas del éxodo tradujeron, en otra clave, los antiguos mitos de Baal y Marduk. Si vemos el relato del éxodo como un acontecimiento meramente histórico que es «verdadero», entonces la batalla de Baal con Yam simplemente es una fantasía «falsa». Pero si, por el contrario, buscamos el significado interior de los acontecimientos del éxodo y experimentamos su poder como una verdad intemporal, podemos ver que el mar de bronce en el atrio del Templo de Salomón no estaba totalmente fuera de sitio. Ambos hablan de la batalla sin fin contra los poderes de las tinieblas y de un rito de paso. De la misma manera que los judíos recuerdan así que cada generación se debe considerar a sí misma como liberada de la esclavitud de Egipto, así también la presencia de Yam recordaba que las fuerzas del caos nunca estaban completamente vencidas. Situado en el umbral del Templo donde moraba la Presencia divina, era un recordatorio del desafío y el esfuerzo que, al parecer, provoca y requiere la creatividad inspirada por lo sagrado.



Un rabino ora actualmente junto al lugar del monte del Templo en Jerusalén. Atraído aún por la gran santidad del Templo de Salomón, trata de aproximarse todo lo posible a sus fundamentos, que ahora se encuentran bajo el Harem al-Sharif musulmán.

Leonard Freed/Magnum Photos NY.

Por los salmos relacionados con el culto jerosolimitano a Yahveh sabemos

que el Templo estaba asociado en la imaginación con el monte Sión. Una vez que se instaló allí el arca, el sitio se convirtió para los israelitas en un «centro» que vinculaba cielo y tierra y, por otra parte, tenía sus raíces en el mundo inferior, representado por el mar primigenio. El Templo, al igual que la montaña sagrada, era un símbolo de la realidad que sustenta la vida en el cosmos. Como la escala de Jacob, representaba un puente hasta la fuente del ser, sin el cual el frágil mundo terreno no podía subsistir. Puesto que estaba construido en un lugar donde lo sagrado se había revelado en el pasado, los devotos podían esperar tener contacto con ese poder divino. Cuando entraban en los recintos sagrados, habían caminado en otra dimensión que, según creían, existía al mismo tiempo que el mundo terreno y lo mantenía en la existencia. Por consiguiente, el monte Sión había llegado a ser radicalmente diferente del territorio circundante: en hebreo la palabra que traducimos por «santo» (*qaddosh*) significa «otro», «puesto aparte». El propio plano de la construcción, con sus tres grados de santidad que culminan en el *debir* (el Santo de los santos), simbolizaba la trascendencia de lo sagrado. La entrada al *debir* estaba prohibida a todos, excepto a los sacerdotes; permanecía silencioso, vacío e inaccesible. Sin embargo, puesto que era el santuario del arca y de la Presencia, daba testimonio tácitamente del hecho de que lo sagrado podía entrar en el mundo de los hombres y las mujeres: era inmanente y, al mismo tiempo, trascendente.

Edificado en la cima de la montaña sagrada de Sión, el Templo representaba también el jardín de Yahveh, tal como lo describió J en los capítulos 2 y 3 del Génesis^[104]. Los grandes candelabros parecían ramas de árboles, cubiertas de almendras y flores; las palmeras y las flores en las puertas y en los muros del *hekal* recordaban el jardín donde los querubines habían paseado en el principio del tiempo; allí había incluso una serpiente; quizá J escribió durante el reino de Salomón, pero aun cuando hubiera vivido después, estaba claramente influido por la espiritualidad del Templo. Cuando Marduk creó el mundo, construyó el templo, pero —nos dice J— después de que Yahveh completó la creación, plantó un jardín, donde paseaba con el fresco de la tarde y conversaba familiarmente con los primeros seres humanos en el amanecer de la historia.

En el relato del Edén podemos ver qué significaba lo divino para los fieles israelitas en el Templo de Salomón. Como en todos los mitos del paraíso perdido, el Edén era un lugar donde hubo un acceso fácil al mundo celeste. De hecho, el propio Edén era una experiencia de lo sagrado. Era —dice J— la fuente de la fertilidad del mundo; en medio de él había un río que se dividía

en cuatro brazos una vez que había salido del jardín y fructificaba el resto de la tierra: a una de esas corrientes se le dio el nombre de Guijón. En el Templo había dos grandes candelabros; en el Edén había dos árboles que, con su poder de regenerarse cada año, eran símbolos comunes de lo divino. El Edén era una experiencia de esa totalidad primordial que todos los seres humanos del mundo buscan en sus lugares santos. Dios y la humanidad no estaban divididos, sino que podían vivir en el mismo lugar; el varón y la mujer no sabían que eran diferentes entre sí; no había distinción entre el bien y el mal. Adán y Eva, por tanto, existían en un plano que trasciende todos los opuestos y todas las divisiones: es una unidad que está más allá de nuestra experiencia y nos resulta bastante inconcebible en nuestra existencia fragmentada, excepto en raros momentos de éxtasis o intuición. Era una descripción mítica de esa armonía que los seres humanos en todas las culturas han sentido que se había dispuesto para la humanidad. Adán y Eva la perdieron cuando «cayeron» y fueron expulsados de la presencia divina y excluidos del Edén. A pesar de todo, cuando los fieles entraban en el Templo de Salomón, las imágenes y el mobiliario de este los ayudaban a realizar un retorno imaginario al jardín de Yahveh y a recuperar —aunque sólo fuera momentáneamente— un sentido del paraíso que habían perdido. Restablecía en ellos ese sentido de separación que, como hemos visto, está en la raíz de la búsqueda religiosa. La liturgia y la arquitectura ayudaban en este viaje espiritual hacia esa unidad que es inseparable de la realidad que llamamos «Dios» o lo «sagrado».

Estas ideas están también implícitas en el relato yahvista de la torre de Babel, que describe la creación de un lugar santo perverso. En lugar de esperar a que les sea revelado el sitio sagrado, los seres humanos toman la iniciativa: «Ea, vamos a edificarnos una ciudad y una torre con la cúspide en los cielos». Este intento de escalar los cielos es un acto de orgullo y autoengrandecimiento: aquellos hombres querían «hacerse famosos». El resultado no es la unidad, sino la discordia y la fragmentación. Para castigar a aquellos humanos por su presunción, Dios «los desperdigó por toda la haz de la tierra» y confundió su lenguaje, de modo que ya no se podían entender unos a otros. En adelante se llamó Babel a aquel lugar «porque allí embrolló (*bll*) Yahveh el lenguaje de todo el mundo»^[105]. El relato yahvista revela una hostilidad profunda hacia Babilonia y sus imponentes *ziggurat*. En lugar de ser una «puerta de los dioses» (*bab-ilani*), fue la fuente de la alienación, la falta de armonía y la desunión que caracterizan la existencia humana en el peor de los casos. Completamente diferente era la experiencia de los adoradores en Sión, la ciudad de paz (*shalom*) y reconciliación. Allí se podía

congregar el pueblo de Israel en la montaña santa que el mismo Dios había establecido como su heredad, no en una montaña sagrada construida artificialmente, cimentada en el ansia de poder y en la ambición humana.

El Templo construido por Salomón en el monte Sión daba a peregrinos y devotos una experiencia de Dios. En el capítulo siguiente veremos que muchos de ellos esperaban tener allí una visión de Yahveh. En lugar de ser expulsados sin orientación en el mundo, como los constructores de Babel, muchos de ellos sentían que habían llegado al hogar cuando entraban en el Templo de Yahveh. Como símbolo de lo sagrado, el Templo era también la fuente de la fertilidad y el orden del mundo^[106]. Pero, como en otros países de Oriente Próximo, su gran santidad era inseparable de la prosecución de lo que hoy llamaríamos «justicia social». Este es un punto importante. Una vez que tuvo una monarquía propia, el pueblo de Israel y de Judá adoptó naturalmente el ideal local de la realeza sagrada. El rey era el *mashiah* de Yahveh, su «ungido». En el día de su coronación en Sión, la «montaña santa de Dios», Dios lo adoptaba como hijo suyo^[107]. Su palacio estaba junto al Templo y su trono del juicio estaba junto al trono de Yahveh en el *debir*. Su tarea era imponer el gobierno de Dios y garantizar que la justicia de Dios prevaleciera en la tierra. Los salmos nos dicen que el rey tiene que «hacer justicia a los humildes del pueblo, salvar a los hijos de los pobres y aplastar al opresor»^[108]. Si prevalece esta justicia, entonces habrá paz, armonía y fertilidad en el reino^[109]. Yahveh les proporcionará la seguridad que se buscaba en el mundo antiguo con tanta seriedad y tan continuamente: como Sión era la heredad de Yahveh, era, por consiguiente, «la ciudad de nuestro Dios, que Dios afirmó para siempre»^[110]. Pero no podía haber en Sión seguridad y *shalom* si no había justicia.

El ideal se expresa en tres palabras que se repiten constantemente en los salmos de Jerusalén: *mishpat*, *ṣedeq* y *shalom*^[111]. La palabra *mishpat* es un término legal que significa «juicio» o «veredicto», pero también denota el gobierno armonioso de Yahveh en el monte Sión. Cuando se introdujo el arca de la alianza en el *debir*, se entronizó a Yahveh en su montaña santa y en adelante fue el verdadero rey de Jerusalén, mientras que el rey terreno era simplemente su representante humano. La tarea del rey humano era imponer la *ṣedeq*. En Canaán *ṣedeq* (justicia, rectitud) era un atributo del dios del sol, que sacaba a la luz crímenes ocultos, acababa con los abusos cometidos contra los inocentes y vigilaba el mundo como un juez. Una vez que se entronizó a Yahveh en Sión, la *ṣedeq* fue también su atributo: era su voluntad

que en su reino se hiciera justicia, se protegiera a los pobres y a los vulnerables y que los fuertes no oprimieran a los débiles. Sólo entonces Sión se convertiría en una ciudad de *shalom*, una palabra traducida ordinariamente como «paz», pero cuyo significado original es «totalidad», «integridad» —ese sentido de totalidad e integridad que se busca en los lugares santos—. De ahí que *shalom* incluya todas las formas de prosperidad: fertilidad, armonía y éxito en la guerra. La experiencia de *shalom* negaba la anomía y la alienación que son causa de tantas desgracias humanas en la tierra. Era también, como hemos señalado, un sentido de la paz que es Dios. Pero Jerusalén no podía ser una ciudad santa de *shalom* si no había *sedeq* o «rectitud» en la tierra. El pueblo de Israel lo olvidaría con demasiada frecuencia. Se concentraría en la santidad y la integridad de Jerusalén; lucharía por su pureza. Pero, como les recordarían los profetas, si descuidaban la prosecución de la justicia, esto traería consigo inevitablemente la pérdida de *shalom*.

Al edificar el Templo y entronizar a Yahveh en Sión, Salomón, en términos cananeos, estaba formalmente tomando posesión de la tierra en nombre de la dinastía davídica. Yahveh era el soberano de Jerusalén y, puesto que Israel era su pueblo, la tierra pasaba a ser de ellos. El palacio de Baal en el monte Safón había hecho del territorio vecino su herencia inalienable; en tiempos de Salomón, Sión pertenecía a Yahveh como *su* heredad eterna. El Templo y la entronización de Yahveh eran, por tanto, la base para la pretensión salomónica de Jerusalén como herencia eterna de la casa de David. La construcción del Templo fue un acto de conquista, un medio para ocupar la Tierra Prometida con el respaldo divino. El edificio proclamaba que los días del Israel errante habían terminado; el pueblo del reino unido había llegado finalmente a la patria y se había establecido en un lugar donde podía vivir en estrecha intimidad con lo divino.

No obstante, Salomón fue al final una decepción. El historiador Deuteronomista, que escribe en el siglo VI AEC, lo vio como un idólatra. Salomón construyó en Jerusalén santuarios a los dioses de todas sus mujeres extranjeras; adoró también a los dioses de sus vecinos: Astarté, diosa de Sidón; Malcón, el dios de Amón; y Camós, el dios de Moab. En las colinas situadas al este de Jerusalén había altares dedicados a Malcón y Camós^[112]. D creía que el reino unido de Israel y de Judá se había desintegrado después de la muerte de Salomón por causa de la infidelidad de este. Pero D escribía desde una perspectiva completamente diferente. En el siglo VI los israelitas se estaban convirtiendo en verdaderos monoteístas; estaban comenzando a creer

que Yahveh era el *único* Dios y que todas las demás divinidades eran falsas. Sin embargo, Salomón y sus súbditos no compartían aún esta creencia. De la misma manera que a nadie le resultaba extraño que el Templo estuviera lleno de imágenes paganas, así también es probable que los otros santuarios y templos que Salomón construyó en Jerusalén fueran vistos como una cortesía hacia sus mujeres. No afectaban a la posición de Yahveh, que era aún el rey de Sión y presidía sobre los dioses inferiores en sus mansiones menores, del mismo modo que los salmistas lo presentan presidiendo sobre las demás divinidades en el consejo de los dioses.

Si Salomón fracasó, se debió probablemente a que no buscó la *şedeq*. La economía política de su reino era débil. Los imperios caen cuando agotan sus recursos y, a pesar de las supuestas riquezas de Salomón, la nación se había extendido más allá de sus límites. Salomón había comprado costosos materiales de construcción a Jiram, rey de Tiro, probablemente en Galilea occidental. Aunque contaba con un poderoso ejército, Salomón no pudo mantener el territorio que había heredado de David. Primero se separó Edom y después Damasco, y ambos recuperaron su independencia. Pero más graves aún fueron la insatisfacción y el malestar dentro del propio reino. David había favorecido a su reino de Judá y, como consecuencia, casi había llegado a perder la lealtad del reino de Israel. Salomón no aprendió la lección. Parece que explotó a Israel, tratándolo como un territorio conquistado en lugar de como un socio en igualdad de condiciones. Dividió la parte septentrional del país en doce unidades administrativas, cada una de las cuales estaba obligada a suministrar provisiones a la corte un mes al año y a proporcionar hombres para la *corvé*. No hay mención de un acuerdo similar con el reino meridional de Judá^[113]. Por otra parte, el pueblo se sentía muy ofendido por la propia *corvé*. El trabajo forzado era un hecho de vida en el mundo antiguo: también David había recurrido a la leva y nadie se había opuesto. Sin embargo, Salomón necesitaba una gran cantidad de mano de obra para su grandioso programa de construcción. Esto deterioró la economía, porque las construcciones no eran productivas y la *corvé* sacó a los hombres del campo y de las ciudades donde *se producía* la riqueza del país. Y lo peor era que la leva representaba una injusticia manifiesta. Se nos dice que se obligó a trabajos forzados a 30 000 hombres de Israel, pero no se nos informa en ningún lugar de una leva semejante en Judá^[114]. El pueblo de Israel estaba furioso y algunos pensaban en romper con Jerusalén.

Ya hemos dicho que el culto a la justicia en el mundo antiguo no era un

sueño piadoso, sino que tenía un profundo sentido político. Los reinos caían por causa del malestar social. Como hemos expuesto, Ugarit fue destruida en el siglo XIII porque su sistema puso una carga demasiado grande sobre el campesinado. También el reino de Salomón se desintegraría porque el rey no había tratado con equidad a sus súbditos —era una buena lección para sus sucesores—. Salomón era consciente de que su reino estaba en peligro. Se nos dice que, en los últimos años de su vida, Jeroboán, uno de los oficiales israelitas de la *corvé*, tuvo un conflicto con el rey. Se nos informa de que uno de los profetas del norte había anunciado que el reino de Salomón se dividiría en dos y que Jeroboán gobernaría las diez tribus septentrionales de Israel^[115]. Parece, pues, probable que Jeroboán estaba preparando una insurrección. Salomón trató de asesinarlo, pero Jeroboán huyó a Egipto y se refugió en la corte del faraón Sisac. Mas no permaneció mucho tiempo en el exilio. Salomón murió poco más tarde, después de un largo reinado de cuarenta años, hacia el 930 AEC. Fue sepultado con su padre en la Ciudad de David y sucedido por su hijo Roboán. Inmediatamente después sacudió al reino unido de Israel y de Judá el desastre que Salomón había temido.

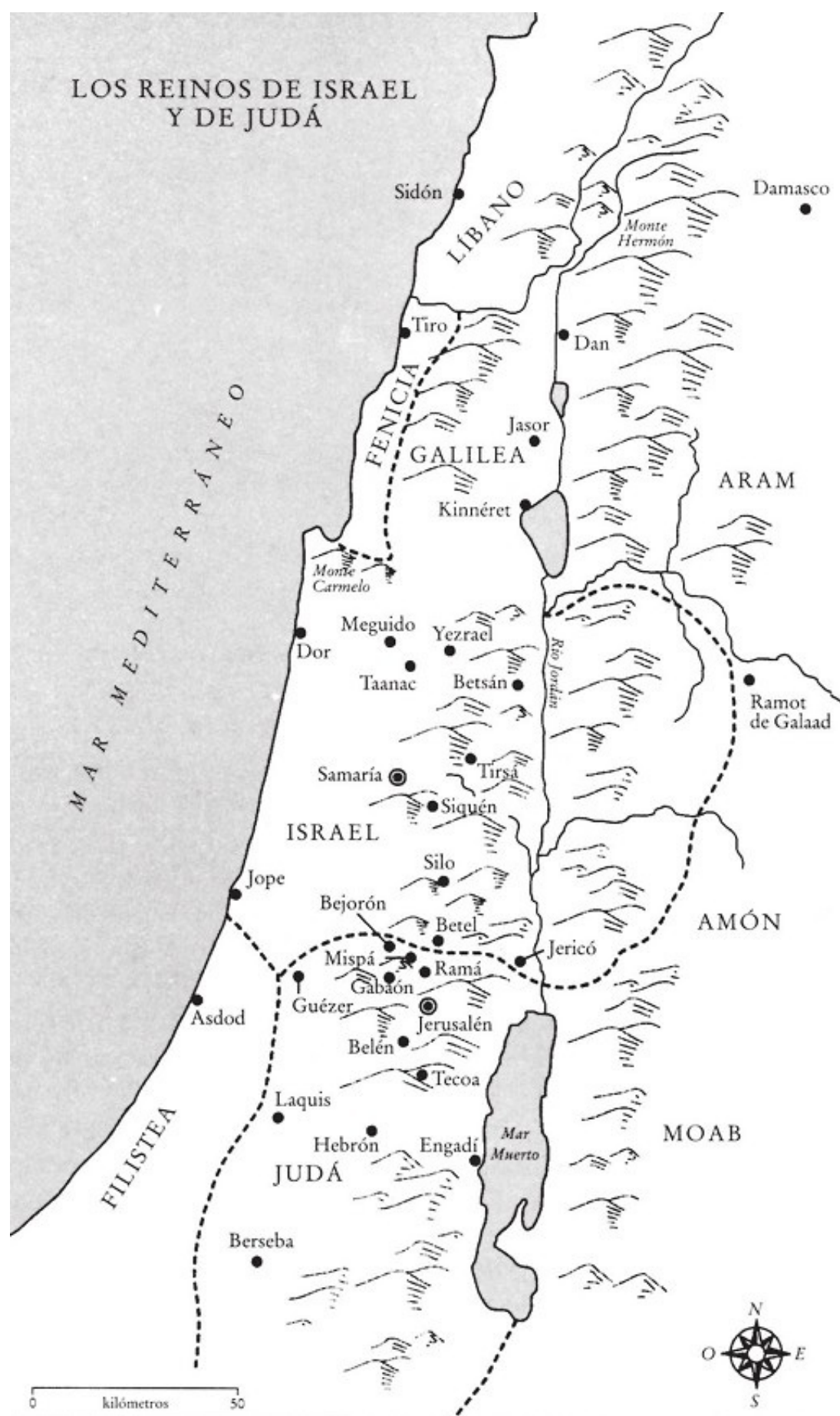
Capítulo 4

CIUDAD DE JUDÁ

Roboán heredó un reino empobrecido y enajenado. Judá aceptó su gobierno; pero no Israel, el reino del norte, sangrado por el ambicioso programa de construcciones de Salomón, que había producido pocos beneficios y había exigido una leva que había privado a grandes áreas del país del trabajo productivo. Cuando Roboán fue a encontrarse con los ancianos de Israel en Siquén para que ratificaran su gobierno, le dijeron que lo aceptarían como rey sólo si reducía la carga de los tributos y la leva. Era una decisión difícil: si Roboán accedía a esta petición, tendría que renunciar al sueño imperial de su abuelo David para siempre y aceptar un nivel de vida inferior para su corte. Pocos gobernantes habrían elegido esto y no es sorprendente que Roboán rechazara la recomendación de sus consejeros más ancianos y experimentados en favor de la política dura de sus secuaces más jóvenes, que podían ver que la reducción de tributos en Israel significaría una decadencia drástica de su propio estilo de vida. Roboán volvió a los ancianos de Israel con una respuesta despectiva: «Mi padre os ha azotado con azotes, mas yo os azotaré con escorpiones»^[116]. Inmediatamente, los ancianos se separaron del reino unido, hicieron matar a pedradas al jefe de la *corvé*e y Roboán se vio obligado a huir a toda prisa para refugiarse en Jerusalén.

Desde entonces los reinos de Israel y de Judá fueron por caminos distintos. Jeroboán fue nombrado rey de Israel, estableció la capital en Tirsá y consagró como templos reales los antiguos santuarios de Betel y Dan. Después, el rey Omrí de Israel (885-874) construyó una nueva capital en Samaría, que llegó a ser la ciudad más elegante y lujosa de la región. El reino de Israel era mayor y más rico que el de Judá: estaba cerca de las rutas principales e incluía la mayor parte del territorio que poseían las más prósperas de las antiguas ciudades-Estado. Por el contrario, el reino de Judá estaba aislado y carecía de recursos, pues estaba formado casi únicamente de estepas y tierras montañosas difíciles de cultivar. Naturalmente, los reyes de

Israel lamentaron amargamente la pérdida de Israel y acusaron al reino del norte de apostasía, aun cuando lo que había ocurrido era la restauración del *statu quo* antes de la unión que tuvo lugar con David. Durante casi cincuenta años después de la caída del reino unido, Israel y Judá estuvieron en guerra y Judá, que era el Estado más débil, fue particularmente vulnerable. Roboán fue capaz de proteger a Jerusalén de un ataque por parte del faraón Sisac, que había tratado de establecer su presencia en Canaán, sólo pagando una cantidad muy elevada, tomada del tesoro del Templo. Durante el reino del rey Asá de Judá (911-870) los ejércitos de Israel llegaron hasta Ramá, 8 kilómetros al norte de Jerusalén. En esta ocasión el rey salvó la ciudad acudiendo al reino arameo de Damasco, que atacó a Israel por la retaguardia. Desde entonces Israel se vio enredado en una serie de cruentas guerras territoriales con Damasco y abandonó a Judá.



Acosado por todas partes por poderosos enemigos que trataban de derrocar su reino, el pueblo de Judá acudía cada vez más a pedir ayuda a Yahveh de Sión. Sabemos que los judaítas, al igual que otros pueblos del antiguo Oriente Próximo, tendían a identificar a sus enemigos —Israel, Egipto o, después, Damasco— con las fuerzas primordiales del caos. Como el mar o el desierto, estos enemigos terrenos podían fácilmente derribar la frágil seguridad de su Estado y reducir el pequeño mundo que se había creado en Judá al yermo desolado que, según se creía, había prevalecido antes de que los dioses establecieran la tierra habitable. Quizás esto parezca una idea fantástica, pero aún seguimos hablando en estos términos cuando decimos que nuestros enemigos ocupan un «imperio maligno» que podría reducir «nuestro mundo» al caos. Tendemos todavía a percibir la vida como una lucha entre las fuerzas de la luz y las tinieblas y tenemos miedo al retorno a la «barbarie» que podría derrocar todo lo que «nosotros» hemos creado. Tenemos nuestros propios rituales —liturgias conmemorativas, ceremonias fúnebres, procesiones— destinados a evocar una respuesta emocional y a hacer presentes entre nosotros batallas del pasado. Recordamos vivamente el tiempo en que nos parecía que «nosotros» estábamos solos contra un mundo hostil. Sentimos esperanza, orgullo y una entrega renovada para continuar la lucha. El pueblo de la antigua Jerusalén tenía estratagemas semejantes, basadas en la antigua mitología cananea que habían hecho suya.

En lugar de mirar hacia atrás a sus propias batallas, conmemoraban la lucha de Yahveh contra las fuerzas del caos en el principio de los tiempos. En los templos que había a lo largo de Oriente Próximo se conmemoraban anualmente las batallas de dioses como Marduk y Baal en complicadas ceremonias que eran una celebración exultante de la victoria divina y, al mismo tiempo, un intento de hacer disponible este poder en el presente, porque se pensaba que sólo un guerrero celeste podía establecer la paz y la seguridad de las que dependía su ciudad. Los rituales del mundo antiguo no eran simples actos de recuerdo: reproducían los relatos míticos de tal forma que se sentía que tenían lugar de nuevo, de modo que se experimentaba la lucha eterna y oculta en el corazón de la existencia y se participaba en la victoria divina primordial sobre los monstruos del caos. Una vez más, como en la construcción de un templo, se experimentaba la semejanza como identidad. Imitar esas batallas divinas en dramas simbólicos traía esa acción al presente o, mejor dicho, introducía a los adoradores en el mundo intemporal del mito. Los rituales revelaban la dura realidad de la existencia, que parecía siempre condicionada por el dolor y la muerte, pero también ponían de

manifiesto que esta lucha tendría siempre un resultado creativo. Después de salir victorioso de sus encuentros mortales con Yam y Mot, Baal fue entronizado en el monte Safón, que se convirtió en su casa para siempre. Desde Safón, Baal estableció la paz, la fertilidad y el orden que sus enemigos habían tratado de destruir. Cuando se conmemoraba esta victoria en Ugarit, el rey ocupaba el lugar de Baal, ungido como su prototipo celeste para la tarea de establecer la paz, la fecundidad y la justicia en su reino. Cada otoño se celebraba la entronización de Baal en el mes de *etanim*, y esta fiesta hacía que las energías divinas liberadas en aquellas batallas primordiales del amanecer de los tiempos estuviesen disponibles en Ugarit un año más.

Antes de que se edificase el Templo de Salomón en Jerusalén había poco o ningún interés, por lo que sabemos, por Yahveh como Dios creador. Los mitos del éxodo lo muestran creando un pueblo, no el cosmos. Pero una vez que había sido entronizado ritualmente en el *debir* en el monte Sión, su culto asumió muchos de los aspectos del culto a Baal El Elyon, que lo había precedido. Es posible que bajo la influencia de Sadoc se fusionaran las ideas jebuseas con la antigua mitología israelítica. Se decía que Yahveh, como Baal, había luchado con Lotán, el monstruo marino, llamado «Leviatán» en hebreo^[117]. Había calmado las aguas primordiales del caos que, de lo contrario, habrían inundado la tierra, y había «trazado sus linderos y colocado puertas y cerrojos»^[118]. Como Marduk, partió otro monstruo marino — llamado Rahab— en dos cuando puso los fundamentos del mundo^[119]. Después se reemplazarían estos mitos de una creación violenta por el relato tranquilo y pacífico de P sobre el establecimiento del orden primigenio en el primer capítulo del Génesis. Pero la Biblia muestra que el pueblo de Judá tenía también historias que concordaban más estrechamente con la espiritualidad de sus vecinos y que en tiempo de crisis volvía de buena gana a esta mitología «pagana». El mito del combate era consolador porque proclamaba que, aun cuando las fuerzas de la destrucción fueran poderosas, el orden prevalecería siempre. Sin embargo, no lo haría automáticamente. Los sacerdotes y los reyes tenían la responsabilidad de renovar anualmente esta victoria original en su Templo a fin de aportar a la ciudad sitiada de Jerusalén una infusión de poder divino. Su misión era poner a su pueblo en contacto con el gran misterio que sustentaba el mundo, hacer frente al inevitable terror de la existencia y aprender a ver que lo que parecía aterrador y mortal tenía un aspecto positivo. La vida y el orden triunfarían sobre la violencia y la muerte; la fertilidad seguiría a un período de sequía y esterilidad y se impediría la amenaza de la extinción porque el poder divino estaba en medio de ellos.

Los salmos más antiguos muestran cuán plenamente el pueblo de Judá había asimilado esta espiritualidad. A veces son simplemente una repetición de los antiguos mitos de Ugarit:

Grande es Yahveh, y muy digno de loas
en la ciudad de nuestro Dios;
su monte santo, de gallarda esbeltez,
es la alegría de toda la tierra.
El monte Sión es el corazón de Safón,
la ciudad del gran Rey;
Dios, desde sus palacios,
se ha revelado como baluarte^[120].

Yahveh lucharía por Jerusalén de la misma manera que Baal había luchado por su heredad en Ugarit: su presencia hacía de la ciudad un enclave inviolable contra los enemigos que estaban al acecho fuera. Se decía a los jerosolimitanos que admiraran las fortificaciones de Sión —«enumerad sus torres, grabad en vuestros corazones sus murallas, recorred sus palacios»—, al igual que el pueblo de Uruk había admirado los bastiones contruidos por Gilgamesh. Después de su inspección concluirían: «¡Dios está aquí!»^[121]. En el principio del tiempo Yahveh había establecido límites para mantener cada cosa en su lugar apropiado: las murallas y los sistemas de seguridad tenían un valor religioso semejante porque mantenían a raya la amenaza de la extinción y el caos. La ciudad nunca caería: Yahveh era la ciudadela de su pueblo y rompería el arco y quebraría la lanza de sus enemigos^[122]. Ni siquiera tendrían que temer si todo el orden cósmico se hundía en torno a ellos: Dios era su refugio y fortaleza. El pueblo de Judá no tenía por qué preocuparse si las montañas caían al mar y las aguas bramaban y se agitaban^[123]. Yahveh había establecido dentro de su ciudad un refugio de *shalom*: plenitud, armonía y seguridad. En la liturgia de Jerusalén el pueblo veía los antiguos mitos del éxodo en el contexto de la creación del mundo por Yahveh. Se había constituido en rey de toda la tierra al derrotar a Leviatán y Rahab y era él quien mantenía la existencia del mundo. Al liberar al pueblo de Egipto, había revelado sus planes para toda la humanidad^[124].



Judíos escogiendo ramas de palmera para los rituales de *sukkot* en la Jerusalén de nuestros días. Aun cuando primeramente fue una fiesta histórica que conmemoraba los cuarenta años en el desierto, *sukkot* mantiene aún sus vínculos con la original fiesta de la cosecha.

Micha Bar-Am/Magnum Photos NY.

Los críticos han intentado reconstruir la liturgia de los salmos, pero es probable que sus afirmaciones más detalladas sean exageradas. Sabemos muy poco acerca del culto de Jerusalén en este primer período. No obstante, parece que estuvo centrado en la realeza de Yahveh en el monte Sión. Es probable que la fiesta de *sukkot* fuera una celebración de esta entronización en la montaña sagrada durante la dedicación del Templo por el rey Salomón. De la misma manera que el retorno de Baal a su palacio en el monte Safón después de derrotar a Mot había devuelto la fertilidad a la tierra, así también Yahveh garantizaba la fertilidad de Sión y sus alrededores, y también esto se celebraba en esa antigua fiesta agrícola. Se sentía que Yahveh ascendía hasta su trono en *debir* entre música, vítores y aclamaciones, acompañado por el sonido de las trompetas^[125]. Quizás el resonar de los instrumentos, el griterío sagrado y las nubes de incienso que llenaban el Templo reprodujeran la teofanía del monte Sinaí, cuando Yahveh se apareció a su pueblo en medio de una erupción volcánica^[126]. Tal vez hubiera una procesión desde Guijón hasta el Templo, que seguiría el camino de la primera subida de Yahveh al monte Sión. En esta liturgia se tenía la experiencia de Yahveh como una fuerza tan grande que no era sólo rey de Sión, sino «el Rey grande sobre toda la tierra»^[127]. Estaba obteniendo la preeminencia sobre otras divinidades:

Porque tú eres Yahveh,
el Altísimo sobre toda la tierra,
muy por encima de todos los dioses^[128].

Mucho antes de que los israelitas desarrollaran la doctrina formal del monoteísmo, los rituales y las ceremonias en el monte Sión habían comenzado a enseñar al pueblo de Judá en un nivel emocional, si no nocional, que Yahveh era el único Dios que contaba.

Pero el culto de Sión no era exactamente una celebración ruidosa. Los primeros salmos de peregrinación muestran que era capaz de crear una espiritualidad intensamente personal. Se experimentaba la visita al Templo como una subida (*'aliyyah*). Cuando ascendían desde el valle del Hinnón, subiendo por las colinas escarpadas de Jerusalén hasta la cumbre de Sión, se preparaban para una visión de Yahveh^[129]. No era exactamente una subida física, sino una «subida interior» al lugar donde el mundo interior se encontraba con el mundo exterior. Había un sentido de llegada al hogar:

Hasta el pajarillo ha encontrado una casa,
y para sí la golondrina un nido
donde poner a sus polluelos:
¡tus altares, oh Yahveh Sebaot!^[130]

Las imágenes de descanso y de establecimiento de una morada permanente habían estado presentes en el discurso sobre el Templo desde que David había sugerido por primera vez la idea de una casa para Yahveh en Jerusalén^[131]. El culto del Templo había ayudado al pueblo de Judá a adherirse al mundo. Los mitos de creación insistían en que todo en el universo tiene su lugar establecido. Yahveh había puesto límites a los mares para impedir que inundaran la tierra seca. Según el nuevo culto Yahveh estaba en su lugar especial en Sión, y esto había hecho de ese monte un hogar seguro para los judaítas. También ellos, como pueblo santo, se encontraban en el lugar especialmente establecido para ellos. Fuera de las murallas de la ciudad había enemigos destructores que podían reducir su mundo al caos informe; pero dentro de ese enclave el pueblo podía crear su propio mundo. El sentido de gozo y pertenencia evocado por el Templo de Sión expresaba su satisfacción por estar, emocional y físicamente, en el lugar correcto. El servicio del Templo no era una tarea aburrida. El alma del salmista «anhela y languidece tras de los atrios de Yahveh»; todo su ser canta de alegría allí^[132].

Los peregrinos sentían renovadas sus fuerzas al haber encontrado una orientación; se sentían liberados del flujo sin fin de la relatividad y la carencia de significado. Su mitología hablaba de los largos años de vida errante en el desierto, donde no podía haber esperanza de vida para los seres humanos. En el Templo, el punto inmóvil del mundo que gira, los peregrinos se podían sentir plenamente vivos, experimentando la existencia en su forma más intensa: un solo día en los atrios del Templo valía más que mil en cualquier otro lugar^[133].

Pero esto no significaba que Yahveh fuera el único dios adorado en Jerusalén. El historiador Deuteronomista juzga a los reyes de Israel y Judá de acuerdo con un único criterio: son reyes buenos los que promueven el culto a Yahveh sólo y suprimen los santuarios, lugares de culto (*bamot*) y *maššebot* (piedras erigidas) de las divinidades rivales; son reyes malos los que fomentan estos cultos extranjeros. El resultado es que, pese al largo relato de D, conocemos muy poco acerca de lo que sucedió en Jerusalén durante este período, pues no se nos dice casi nada sobre las demás actividades de los reyes. E incluso al hablarnos de los reyes que *fueron* fieles sólo a Yahveh, D no puede borrar el hecho de que en tiempos de estos gobernantes continuaron floreciendo otros cultos en la ciudad. Por ejemplo, se alaba al rey Josafat (870-848) por su fidelidad sólo a Yahveh: sin embargo, D se ve obligado a admitir que se seguía usando los *bamot* de otros dioses. Además, Josafat no tuvo problema en casar a su hijo Jorán con la princesa Atalía, hija del rey Ajab y de la reina Jezabel de Israel, que era una fiel devota de Baal. Esta trajo consigo su culto fenicio hasta Jerusalén y construyó un templo dedicado a Baal en la ciudad, atendido por Matán, sacerdote de Sidón.

Tal vez el matrimonio de Jorán y Atalía selló un tratado por el que el reino de Judá se convirtió en vasallo de Israel: desde entonces Josafat y Jorán lucharon en el bando de Israel en sus campañas contra Damasco. En los siglos IX y VIII hubo una nueva prosperidad en Oriente Próximo. Incluso la riqueza de Judá aumentó, ya que Josafat venció de modo sorprendente contra Moab, Amón y Seír. Pero estaba surgiendo un nuevo peligro. Desde su capital en Nínive, los reyes de Asiria (en el actual Irak) estaban construyendo un imperio de poder y fuerza sin precedentes. Su principal ambición era extenderse hacia el oeste hasta la costa mediterránea. Israel y Damasco, en un intento de impedir este avance asirio, dejaron de luchar entre sí y se unieron en una coalición con otros pequeños Estados de Anatolia y de las estepas. Pero esta coalición fue derrotada en el año 863 en la batalla de Carcar en el

río Orontes. Se obligó a Israel y Damasco a convertirse en vasallos de Asiria. El reino de Judá, sin embargo, era tan insignificante que no suscitó el interés de los asirios y mantuvo su independencia.

Con todo, aquellos años no fueron pacíficos en Jerusalén. Cuando la reina Atalía llegó a ser regente después de la muerte de su hijo en el 841, trató de suprimir la dinastía davídica —esa era su intención— matando a los legítimos herederos del trono. Seis años más tarde, los sacerdotes del Templo y la aristocracia rural organizaron un golpe y coronaron a Joás —nieto menor de edad de Atalía que había conseguido escapar de la matanza— en el Templo. Entonces ejecutaron a Atalía y derribaron su templo a Baal. La ciudad estaba amenazada también por enemigos externos. Joás tuvo que entregar una buena parte del tesoro del Templo para impedir que el rey de Damasco atacara Jerusalén y durante el reino de un rey posterior de Judá, Amasías (796-781), el ejército de Israel saqueó el palacio real y el Templo de Jerusalén, demoliendo parte de la muralla de la ciudad antes de volver a Samaría. No obstante, esto no disminuyó la fe del pueblo en que Sión era inexpugnable. De hecho, en tiempos del rey Ozías (781-740)^[134] la ciudad se hizo cada vez más fuerte a pesar de que el rey estaba enfermo de lepra. Se restauraron las murallas destruidas en el ataque israelítico y se reemplazó la antigua ciudadela del Milo por una nueva fortaleza entre la ciudad y el Templo, llamada «Ofel». Jerusalén se convirtió en un centro industrial y su población creció: parece que la ciudad comenzó a extenderse fuera de las murallas hacia el valle de los Tiropeón y hacia la colina occidental al otro lado del monte Sión: en este momento Asia se encontraba en un estado de decadencia temporal y se había visto obligada a retirarse de la región, de modo que el reino de Israel disfrutó también de un período de prosperidad e independencia *de facto*.

Sin embargo, esta prosperidad condujo a desórdenes sociales. Los más sensibles se dieron cuenta perfectamente de la existencia de un abismo inaceptable entre ricos y pobres y, tanto en el reino del norte como en el del sur, surgieron profetas que denunciaron la injusticia y la opresión. Los reyes de Oriente Próximo juraban en el momento de su coronación que iban a proteger a los pobres y a los vulnerables, pero, al parecer, se había perdido de vista este ideal. Desde que Abraham había obsequiado a su Dios en Mambré, el yahvismo había indicado que se podía encontrar lo sagrado en otros seres humanos tanto como en los templos y en los lugares santos. Las nuevas religiones que se comenzaban a desarrollar a lo largo de todo el mundo civilizado durante este período (llamado por los historiadores «edad axial»)

insistían todas ellas en que la verdadera fe se tenía que caracterizar por la compasión práctica. También la religión de Yahveh estaba comenzando a cambiar para responder a las nuevas circunstancias de las personas. Los profetas hebreos comenzaron a insistir en la importancia primaria de la justicia social: era demasiado fácil que un símbolo religioso como el Templo se convirtiera en un fetiche, un fin en sí mismo y un objeto de falsa seguridad y complacencia.

Ninguno de los profetas de la edad axial fue tan leal al Templo de Jerusalén como Isaías, que recibió su llamada profética en el santuario en el 740, el año de la muerte del rey Ozías. Isaías era un miembro de la familia real y debió de ser también un sacerdote, ya que estaba en el *hekal*, mirando cómo las nubes de incienso llenaban la sala y escuchando el gran griterío cultural, cuando de repente vio la realidad terrible que se hallaba detrás de las imágenes del Templo. Percibió a Yahveh sentado en su trono celeste simbolizado por el arca, rodeada por los serafines. El Templo era un lugar de visión y en ese momento Isaías cayó en la cuenta, como nunca hasta entonces, de la santidad que irradiaba desde el *debir* hacia el resto del mundo: «Santo, Santo, Santo, Yahveh Sebaot», gritaban los serafines, «llena está toda la tierra de su gloria»^[135].

El Templo, pues, era crucial en la visión de Isaías. La montaña santa de Sión era el centro de la tierra por ser el lugar donde la realidad sagrada había irrumpido en el mundo terreno de hombres y mujeres para traerles la salvación. El culto de Sión había celebrado la realeza universal de Yahveh y ahora Isaías anuncia el día en que «todas las naciones» confluirán hacia «el monte del Templo de Yahveh», urgiéndose unas a otras a realizar la *‘aliyyah* a Jerusalén: «Venid, subamos al monte de Yahveh, a la casa del Dios de Jacob»^[136]. Sería un retorno universal al jardín del Edén, donde todas las criaturas vivirían en armonía, el lobo con el cordero, la pantera con el muchacho, el ternero con el cachorro del león^[137]. La montaña santa de Jerusalén vería la creación de un nuevo orden mundial y la recuperación de esa totalidad perdida que anhela la humanidad. Desde entonces nunca se ha olvidado la visión isaiana de la Nueva Jerusalén. Su esperanza en un rey ungido, un mesías que inauguraría esta era de paz, sentó las bases de la esperanza mesiánica que inspiraría a los monoteístas de las tres religiones abrahámicas. Todos los cristianos, judíos y musulmanes verían Jerusalén como la sede de la intervención final de Dios en la historia humana. Allí tendría lugar un gran juicio, una última batalla al final de los tiempos y una

procesión de no creyentes arrepentidos en camino hacia Jerusalén para someterse a la voluntad de Dios. Estas visiones han ejercido su influjo en la política de Jerusalén hasta nuestros días.

Mas la profecía templocéntrica de Isaías comienza con un oráculo que, al parecer, condena todo el culto de Sión:

¿A mí qué, tanto sacrificio vuestro?

—dice Yahveh.

Harto estoy de holocaustos de carneros

y de sebo de cebones [...]

¿Quién ha solicitado de vosotros

esa pateadura de mis atrios?^[138]

La liturgia complicada carecía de significado si no estaba acompañada por la compasión que busca la justicia por encima de todo y ayuda al oprimido, al huérfano y a la viuda^[139]. Los exegetas creen que tal vez esta profecía no fuera obra del propio Isaías, sino que la incluirían los redactores de su libro. Sin embargo, refleja una percepción compartida por otros profetas. En el reino del norte el profeta Amós había afirmado también que los rituales del Templo no habían formado parte de la religión original del éxodo. Al igual que Isaías, Amós tuvo una visión de Yahveh en el templo de Betel, pero no aprobaba un culto que se había convertido en un fin en sí mismo. Presentó a Dios preguntando: «¿Acaso sacrificios y oblaciones en el desierto me ofrecisteis?»^[140]. Yahveh no quería más canciones ni salmodias de arpas; por el contrario, quería que fluyera la justicia como agua y la integridad se derramara como un arroyo perenne. Amós se imaginaba a Dios rugiendo con fuerza desde su santuario en Jerusalén a causa de la injusticia que veía en todos los países vecinos y que constituía una burla del culto que se le tributaba^[141]. A medida que la religión de Yahveh fue cambiando durante la edad axial, la justicia y la compasión pasaron a ser virtudes esenciales y sin ellas, se decía, la devoción a un espacio sagrado no tenía ningún valor. El culto de Jerusalén consagraba también este valor, al proclamar que Yahveh estaba interesado sobre todo por el pobre y el vulnerable. Sión estaba destinado a ser un refugio para los pobres y, como veremos, los judíos que se consideraban a sí mismos como los verdaderos hijos de Jerusalén se llamarán a sí mismos «ebionim», los pobres. Ahora bien, parece que en Jerusalén «pobreza» no significaba simplemente privación material. El contrario de

«pobre» no era rico, sino «orgullosa». En Jerusalén no había que confiar en la fuerza humana, en las alianzas extranjeras o en la superioridad militar, sino sólo en Yahveh: él sólo era la fortaleza y la ciudadela de Sión y depender arrogantemente de meros ejércitos y fortificaciones humanas era idolatría^[142].

Entonces, como ahora, habría siempre quienes prefirieran dedicar sus energías religiosas al espacio sagrado antes que al deber más difícil de la compasión. El largo ministerio profético de Isaías muestra algunos de los peligros que podían surgir de la ideología jerosolimitana. Durante el gobierno del rey Acaz de Judá (736-716) Asiria apareció de nuevo en Oriente Próximo y los reyes de Damasco e Israel formaron una nueva coalición para impedir que los asirios, bajo el rey Teglathfalasar III, controlaran la región. Cuando el rey Acaz se negó a unirse a esta confederación, Israel y Damasco marcharon hacia el sur para asediar Jerusalén. Isaías trató de persuadir a Acaz para que se mantuviera firme: el hijo que la reina estaba a punto de dar a luz restauraría el reino de David; sería llamado Emmanuel («Dios con nosotros»), porque inauguraría el reino de paz cuando hombres y mujeres vivieran en armonía con lo divino una vez más. Antes de que el niño llegara a la edad de la razón, los reinos de Damasco e Israel serían destruidos; no había razones para el pánico ni para las alianzas extranjeras con otros príncipes^[143]. Acaz tenía que confiar sólo en Yahveh.

Para disgusto de Isaías, Acaz no estaba dispuesto a asumir el riesgo de seguir su consejo; por el contrario, el rey eligió someterse a Teglathfalasar y hacerse vasallo de Asiria, que muy pronto invadió los territorios de Damasco e Israel y deportó a muchos de sus habitantes. Hacia el 733 Israel había quedado reducido a una pequeña ciudad-Estado dependiente de Samaría, con un rey títere en el trono. No entraba en la política de Asiria imponer su religión a sus vasallos, pero parece que Acaz quiso tener algún tipo de detalle cultural para con su nuevo soberano: se erigió en el atrio del Templo un altar de estilo asirio que sustituyó al antiguo altar de los sacrificios y desde entonces hubo en Judá un nuevo entusiasmo por los cultos al sol, la luna y las constelaciones, que aparecían en aquel tiempo en otras partes de Oriente Próximo.

Isaías no aprobaba el proceder de Acaz, pero el rey al menos salvó su país. No se puede decir lo mismo del hijo a quien Isaías había aclamado como Emmanuel: Ezequías sucedió a su padre hacia el 716 y —nos cuenta D con aprobación— se consagró sólo a Yahveh. Cerró todos los *bamot* dedicados a otros dioses, destruyó las *maššebot* e hizo pedazos la serpiente de bronce que

se encontraba en el *hekal* del Templo de Jerusalén. El Cronista nos informa de que los sacerdotes desempeñaron un papel principal en este movimiento de reforma y rechazaron los objetos de los cultos extranjeros que se habían introducido en el Templo. Dice también que Ezequías había ordenado que todo el pueblo de Israel y de Judá se reuniese en el Templo de Salomón en Jerusalén para celebrar la Pascua, una fiesta que hasta entonces se había celebrado en las casas^[144]. Esto no es verosímil, ya que no se celebró la Pascua en el Templo hasta finales del siglo VI; es posible que el Cronista retrotrajera las prácticas religiosas de su propio tiempo hasta el de Ezequías, hacia el cual se muestra muy entusiasta. De hecho, no sabemos exactamente qué pretendía Ezequías con esta reforma: según parece, no tuvo un efecto duradero. Quizá tratase de desvincularse de la política sincretista de su padre y dar los primeros pasos hacia el rechazo de la hegemonía asiria. El relato del llamamiento al pueblo de Israel para que acudiera a Jerusalén podía indicar que soñaba con restaurar el reino unido, como había predicho Isaías. Israel ya no era una amenaza y debió de haber en Judá una cierta alegría por el mal ajeno, por la destrucción de su anterior enemigo. Por primera vez después de la ruptura del reino unido, Judá se encontraba en una posición más fuerte y, al llamar a la Ciudad de David a los israelitas que quedaban, tal vez Ezequías estuviese alimentando la visión mesiánica de Isaías.



El poder militar de Asiria. En esta estela (a. C. 745 AEC) se ve cómo los soldados asedian una ciudad con arietes y son despiadados con los cautivos.

Mansell Collection, Londres.

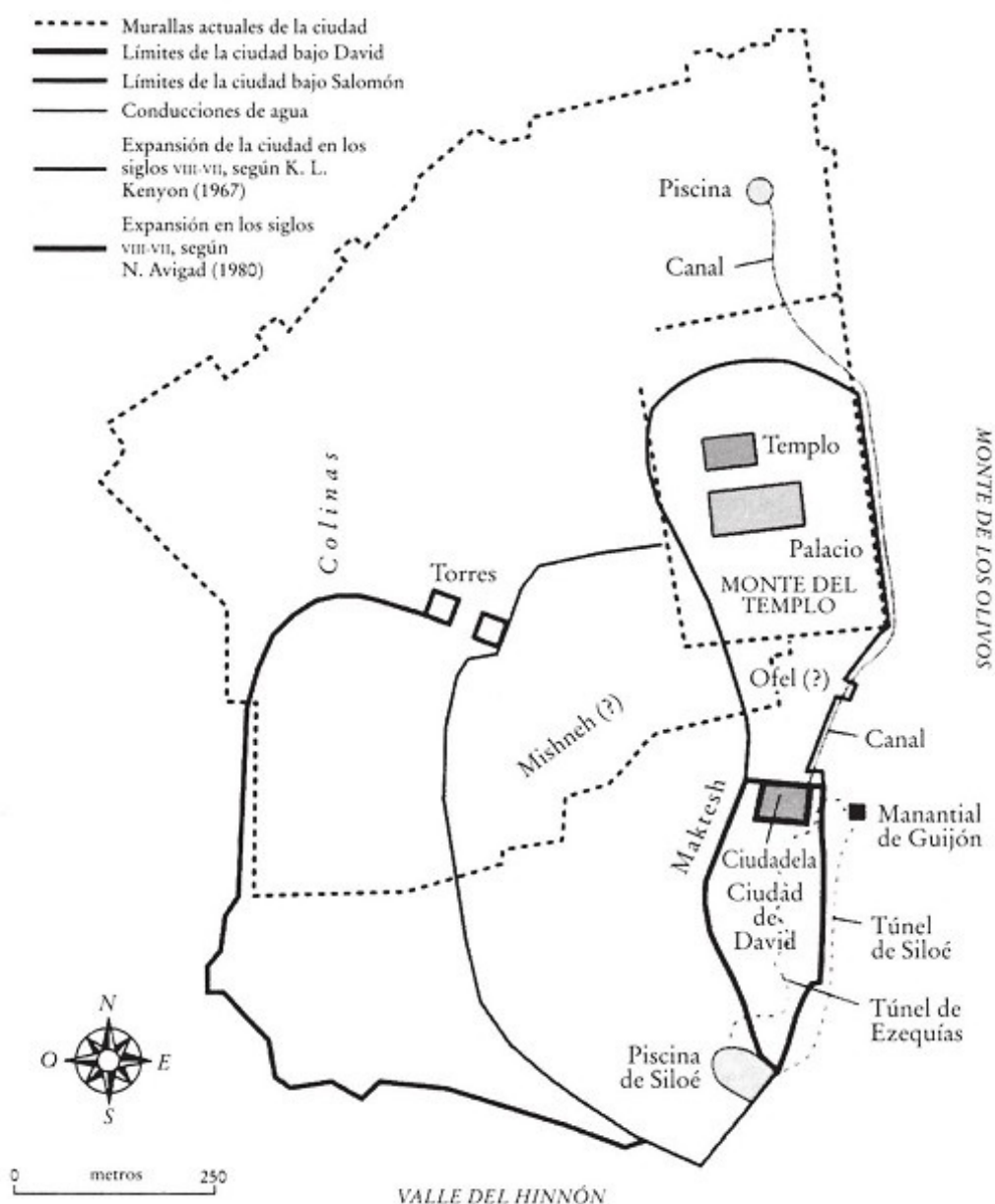
No obstante, esas esperanzas, si es que existieron, quedaron definitivamente aniquiladas en el 722 cuando, después de una revuelta inútil contra Asiria, Samaría fue derrotada y destruida por Salmanasar V. El reino de Israel quedó reducido a una provincia asiria llamada Samaría. Más de 27 000 israelitas fueron deportados a Asiria y nunca se volvió a hablar de ellos. Fueron sustituidos por gentes de Babilonia, Cuthah, Jamat y Sefarvaim, que daban culto a Yahveh, el Dios de su nuevo país, junto a sus propios dioses. Desde entonces nunca más se pudo emplear el nombre «Israel» para designar una región geográfica y sobrevivió como término puramente cultural en Judá. Pero no todos los israelitas habían sido deportados. Algunos se quedaron en sus antiguas ciudades y aldeas y trataron de reconstruir el país devastado con la ayuda de los nuevos colonos. Es probable que otros llegaron a Judá como

refugiados y se establecieron en Jerusalén y en sus alrededores. Llevaban consigo ideas que tal vez habrían sido comunes en el norte durante cierto tiempo y que tendrían una influencia significativa en la ideología de Jerusalén.

Quizá por causa de esa afluencia del antiguo Israel, Jerusalén, según parece, llegó a tener hacia finales del siglo VIII una extensión hasta tres o cuatro veces mayor que la anterior. Se construyeron dos nuevos barrios. Uno en la colina occidental en la parte opuesta al Templo, conocido como Mishneh —la Segunda ciudad—. El otro se desarrolló en el valle de los Tiropeón y se le dio el nombre de Maktesh —el Hoyo—. El nuevo rey asirio Sargón II adoptó políticas más liberales hacia sus vasallos y concedió a Jerusalén privilegios especiales y ventajas económicas. Sin embargo, parece que Ezequías, en lugar de aprender del destino del reino del norte, acabó con la prosperidad del país. Cuando Sargón murió en el 705, Jerusalén se encontró en el centro de una nueva coalición de vasallos descontentos que esperaban librarse del yugo asirio: los reyes de Tiro y de Ascalón se unieron a ellos y el faraón de Egipto prometió ayudarlos. En Mesopotamia había surgido otra coalición rebelde, capitaneada por Merodac-Baladán, rey de Babilonia, que envió mensajeros a Jerusalén para inspeccionar sus almacenes y fortificaciones. Ezequías llevó a cabo complicados preparativos para la guerra. Mejoró el abastecimiento de agua excavando en la roca un nuevo túnel, de unos 500 metros de largo, desde el manantial de Guijón hasta la piscina de Siloé y construyó una nueva muralla de la ciudad para proteger esta piscina y, quizás, el Mishneh. Estaba claramente orgulloso de su capacidad militar de un modo que nada tenía que ver con el espíritu de los «pobres» de Jerusalén.

JERUSALÉN DURANTE EL PERÍODO DEL PRIMER TEMPLO

(1000-586 AEC)



Pronto se dio cuenta de la locura de su arrogancia: era imposible que Jerusalén se opusiese al poder de Asiria. Una vez que Senaquerib, el nuevo rey, sofocó las revueltas en Babilonia y en otras partes de Mesopotamia, comenzó a dirigirse hacia occidente, hacia Jerusalén. Egipto no envió tropas; Transjordania y Fenicia cayeron como peones de ajedrez ante el ejército asirio y, finalmente, los soldados de Senaquerib llegaron hasta las murallas de la ciudad. Ezequías envió dones y tributos en un intento de evitar el desastre, pero todo fue en vano. El profeta Miqueas, un discípulo de Isaías, anunció que Jerusalén quedaría pronto reducida a un montón de escombros y Sión se

convertiría en un campo arado^[145]. Pero Isaías siguió insistiendo en que no todo estaba perdido: Yahveh, la fortaleza de Sión, protegería su ciudad. Se había comprobado que la confianza en la diplomacia y en los preparativos militares había sido inútil, pero la presencia de Yahveh rechazaría al enemigo^[146]. Y, contra todos los pronósticos, los anuncios de Isaías se cumplieron dramáticamente. No sabemos con seguridad lo que sucedió. El Cronista dice simplemente que Yahveh envió a su «ángel» para que destruyera el ejército asirio y Senaquerib se vio obligado a retornar a su país^[147]. La explicación más razonable es que la plaga diezmó a los asirios; pero nadie en Jerusalén quería oír hablar de hechos prosaicos. Naturalmente, vieron esta liberación como un milagro. En efecto, Yahveh había demostrado que era un guerrero poderoso que había salvado a su pueblo, tal como el culto había proclamado siempre.

Este acontecimiento extraordinario ejerció una influencia fatal en la política de Jerusalén. En los años anteriores, reyes como Roboán y Asá habían salvado la ciudad sirviéndose de la diplomacia natural. No creían que el culto a Yahveh en Sión les permitiera abandonar la prudencia; por el contrario, su deber era luchar contra el enemigo con todas las armas que tenían en su poder, uniendo su esfuerzo a la lucha titánica de Yahveh. Pero las generaciones posteriores de jerosolimitanos sintieron que su ciudad era inexpugnable hasta tal punto que serían salvados por una intervención milagrosa —una forma de religiosidad que reduce la espiritualidad a la magia—. Después de la retirada de Senaquerib, se saludó a Ezequías como a un héroe, pero su política imprudente llevó al país al borde de la ruina. En los anales asirios Senaquerib afirma que había saqueado cuarenta y seis de las ciudades amuralladas de Ezequías e innumerables aldeas; un elevado porcentaje de la población fue deportado y Ezequías perdió casi todo su territorio. Jerusalén era una vez más una pequeña ciudad-Estado. Era un mal legado para su pequeño hijo Manasés, que llegó al trono en el 698 y gobernó en Jerusalén durante cincuenta y cinco años. Los escritores bíblicos ven a Manasés como el peor rey de toda la historia de Jerusalén. Para distanciarse de Ezequías, invirtió totalmente la política religiosa de su padre, buscando una integración mayor de Judá dentro de la región y abandonando un particularismo peligroso. Erigió altares a Baal y restableció los *bamot* en el campo. Se institucionalizó la práctica de sacrificios humanos en el valle del Hinnón, que desde entonces mantendrá un aura de horror. Se instaló en el Templo una efigie de Aserá, tal vez en el propio *debir*, y Manasés edificó en el atrio dependencias para las prostitutas sagradas. A la sazón, Sión estaba

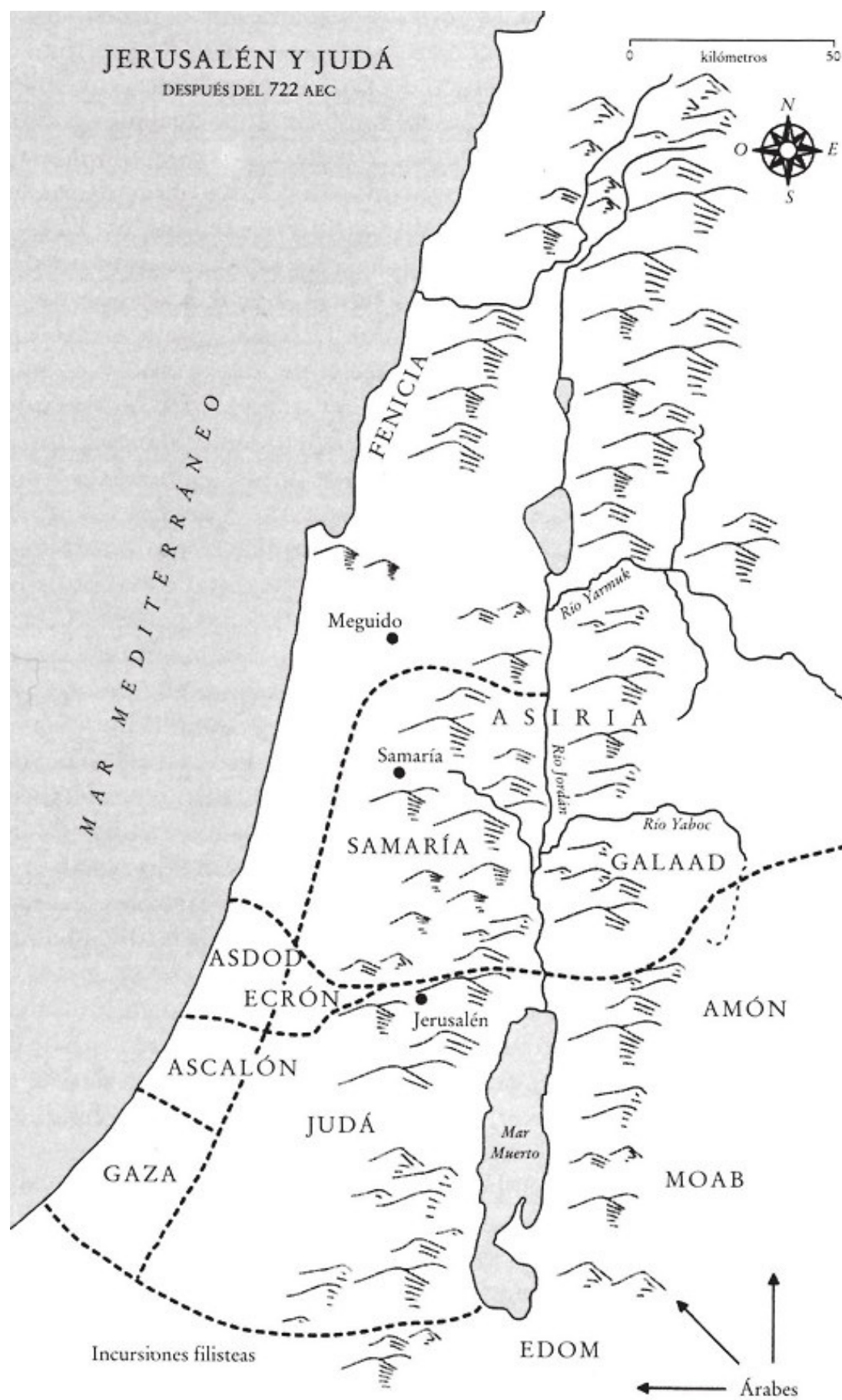
dedicado al culto a la fertilidad de Aserá; también había altares dedicados a otras divinidades astrales^[148]. Naturalmente, los yahvistas más convencidos estaban horrorizados por estas medidas; pero es probable que a otros les resultaran aceptables. Por el profeta Oseas sabemos que el culto a la fertilidad de Baal se había extendido en el reino del norte antes del 722. Pero durante más de doscientos setenta años Yahveh había sido el Altísimo en Jerusalén y, para los profetas que habían predicho horribles castigos, el hecho de destronarlo equivalía a la apostasía y a una enorme ingratitud después de la liberación del 701. Con todo, es probable que Manasés creyera que era esencial apaciguar a Asiria y renunciar a la patriotería yahvista de su padre. Su largo reinado dio tiempo a Judá para reponerse y Manasés pudo recuperar parte del territorio perdido por Ezequías.

Es probable que las críticas más severas contra Manasés sean las de los reformadores deuteronomistas, que estaban desarrollando una nueva forma de yahvismo durante su reino y que miraban con recelo el culto de Sión. Es muy posible que llegaran a Jerusalén desde el reino del norte después de la catástrofe del 722. Sería entonces cuando vieron los antiguos templos de Israel destruidos por los asirios, por lo que ya no podían creer que un santuario hecho por hombres pudiera ser un vínculo entre el cielo y la tierra y salvar al pueblo de sus enemigos. En la edad axial fueron muchos los que experimentaron lo sagrado como una realidad cada vez más distante: se había abierto un nuevo abismo entre el cielo y la tierra. Para los deuteronomistas resultaba inconcebible que Dios pudiera vivir en una construcción humana. Cuando D describe la dedicación del Templo de Jerusalén por el rey Salomón, pone en labios del rey palabras que sacuden los cimientos del culto de Sión: «¿Es que realmente habitará Dios con los hombres sobre la tierra?», reflexiona Salomón con incredulidad. «Si los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerte, ¡cuánto menos esta casa que yo te he construido!»^[149]. Dios moraba en los cielos y en el mundo sólo estaba presente su «nombre» — una sombra suya—. Según los deuteronomistas, el culto de Sión dependía en una medida excesiva de la antigua mitología cananea. Querían una religión que estuviera basada en la historia, no en relatos simbólicos que no tenían fundamento en los hechos. De muchas formas son más cercanos a quienes vivimos en el Occidente moderno actual. No creían, por ejemplo, que la pretensión israelítica de la tierra de Canaán se basara en la entronización de Yahveh en el monte Sión. Por el contrario, desarrollaron el relato de la conquista de Canaán por Josué, inspirada por Dios, para poner de manifiesto que Israel había conseguido la tierra, con la ayuda de Dios, por la fuerza de

las armas. Insistían en que la fiesta de *sukkot* era sencillamente una fiesta de la cosecha; no celebraba la entronización de Yahveh en el monte Sión^[150].

JERUSALÉN Y JUDÁ

DESPUÉS DEL 722 AEC



Por encima de todo, los deuteronomistas querían que los israelitas tributaran culto sólo a Yahveh y dieran la espalda a todos los demás dioses. Hacía mucho que los profetas del norte como, por ejemplo, Elías y Oseas, habían predicado este mensaje; sin embargo, desde los días del rey Salomón se había mantenido una tradición de sincretismo en Jerusalén. Por lo que se refiere a los deuteronomistas, la política de Manasés era el colmo. Creían que en tiempos del éxodo los israelitas habían comenzado a rendir culto sólo a Yahveh y en el capítulo 24 del libro de Josué mostraron cómo los israelitas ratificaban formalmente esa elección en un tratado de alianza. Bajo la tutela de Josué abandonaron a todos los dioses extranjeros y entregaron su corazón a Yahveh. Mas los deuteronomistas no eran aún monoteístas: creían que existían otros dioses, pero pensaban que Israel había sido llamado a adorar sólo a Yahveh^[151].

Ya hemos indicado que la experiencia de la liturgia en el Templo de Jerusalén había llevado a algunos judaítas hasta este punto. El ritual de Sión proclamaba que sólo Yahveh era rey y superior a los otros dioses. Pero a los ojos de los deuteronomistas el culto de Sión era imperfecto y no auténtico. No querían abolir todos los templos: estos eran centrales en la religión en el mundo antiguo y es probable que en aquel tiempo resultase imposible imaginarse la vida sin ellos. En cambio, proponían que Israel debería tener sólo *un* santuario, que pudiera ser supervisado estrictamente para impedir que añadidos extranjeros entrasen sigilosamente en el culto. Originalmente, quizá consideraran la posibilidad de Siquén o de Betel, pero después del 722 el Templo de Jerusalén era el único santuario yahvista importante en condiciones de convenirse en el santuario central, de modo que los reformadores, contra su voluntad, tuvieron que aceptarlo. Aun así, cuando describieron a Moisés entreviendo este santuario central en la Tierra Prometida, tuvieron cuidado de evitar la mención de «Sión» o «Jerusalén»; por el contrario, presentaron a Moisés refiriéndose vagamente al «lugar elegido por Yahveh vuestro Dios [...] para poner en él la morada de su nombre»^[152].

No había posibilidad ninguna de que el ideal de los deuteronomistas se realizase bajo Manasés; pero, inesperadamente, la oportunidad les llegó durante el reino de su nieto Josías (640-609). Era el momento adecuado. A lo largo de Oriente Próximo los pueblos eran vagamente conscientes de que el viejo orden llegaba a su fin. La experiencia de vivir en el nuevo imperio gigante de Asiria y en el de Babilonia, el adversario que surgía en ese

momento, había dado a la población una perspectiva global mucho mayor que la de cualquier época anterior. Por otra parte, los avances tecnológicos les habían proporcionado un control mayor de su entorno. No podían ver el mundo de la misma forma que sus antepasados y también sus ideas religiosas cambiaron inevitablemente. Además, en otras partes del mundo se había percibido la necesidad de reformar el antiguo paganismo. Durante la edad axial, el taoísmo, el confucianismo, el hinduismo, el budismo y, finalmente, el racionalismo griego ocuparon el lugar de la antigua religión y en Judá se produjo un movimiento semejante hacia el cambio. Ahora bien, a medida que la antigüedad fallecía, las gentes desde Egipto hasta Mesopotamia estaban poseídas por una nostalgia *fin de siècle* de un pasado idealizado. Esto era compatible con la visión deuteronomista de la «edad dorada» de Israel durante el éxodo y el período de los jueces; era un pasado en gran medida ficticio, pero más atractivo que las confusiones del presente.

Como parte de este retorno nostálgico al pasado, Josías había decidido restaurar el Templo de Salomón que, después de trescientos años, debía de necesitar una reparación completa. Mientras se realizaban las obras, el sacerdote jefe Jilquías descubrió un rollo que podía ser parte del texto que conocemos como el libro del Deuteronomio. Cuando leyeron el rollo a Josías, el joven rey quedó impresionado al descubrir que el favor de Dios no recaía en Israel incondicionalmente como resultado de su elección eterna de la casa de David; por el contrario, dependía completamente de la observancia de la ley mosaica^[153]. Ya no bastaba con confiar en la presencia de Yahveh en su Templo en el monte Sión. La reacción extrema de Josías ante esta nueva teología muestra que la ley no había sido central para la vida religiosa de Judá. Hasta entonces el culto y el gobierno del rey, mesías de Yahveh, habían sido el fundamento de la política de Judá; en la nueva situación la torá, la ley de Moisés, tenía que convertirse en la ley del país.

De acuerdo con ello, Josías comenzó su reforma y, como todas las reformas de este tipo, fue un intento de re-crear el pasado. En primer lugar se convocó a todos los ancianos de Judá para renovar la antigua alianza en el Templo. El pueblo juró abandonar a los dioses extranjeros y entregarse sólo a Yahveh. Después había que purificar los cultos y el informe de D muestra la omnipresencia de estos cultos «paganos» en Jerusalén. Sacaron de la ciudad todos los objetos del culto a Baal, a Aserá y a las divinidades astrales y los quemaron en el valle del Cedrón. También retiraron del Templo las *maššebot* y las dependencias de las prostitutas sagradas dedicadas a Aserá en el atrio:

Profanó el Tofel del valle del Hinnón, para que nadie hiciera pasar por el fuego a su hijo o a su hija en honor de Moloc. Suprimió los caballos que los reyes de Judá habían dedicado al sol, a la entrada de la Casa de Yahveh [...]. Los altares que estaban sobre el terrado de la habitación superior de Ajab, que hicieron los reyes de Judá, y los altares que hizo Manasés en los dos patios de la Casa de Yahveh, el rey los derribó, los rompió allí y arrojó sus cenizas al torrente Cedrón. El rey profanó los altos que estaban frente a Jerusalén, al sur del monte de los Olivos, que Salomón, rey de Israel, había construido a Astarté, monstruo abominable de los sidonios, a Camós, monstruo abominable de Moab, y a Malcón, abominación de los amonitas. Rompió las estelas, rompió los cipos y llenó sus emplazamientos de huesos humanos^[154].

Hay una violencia inquietante en este catálogo de destrucción. Señaló el comienzo de la abominación de Israel hacia la «idolatría», que, al parecer, llenó a profetas, sabios y salmistas de una aversión furiosa y violenta. Quizá fuera porque los israelitas sentían con tanta fuerza la atracción de esos antiguos símbolos religiosos por lo que no podían simplemente apartarlos de un modo pacífico, a diferencia de Buda, que fue capaz de hacerlo cuando reformó el antiguo paganismo de la India. Con todo, la «idolatría» es parte de la búsqueda religiosa, porque lo sagrado no se manifiesta a la humanidad directamente, sino siempre a través de alguna otra realidad: en mitos, objetos, edificios, personas o ideas y doctrinas humanas. Necesariamente todos esos símbolos de lo divino son inadecuados, porque apuntan a una realidad que es inefable y mayor que lo que los seres humanos pueden concebir. Ahora bien, la historia de las religiones pone de manifiesto que cuando las circunstancias de los seres humanos cambian, las antiguas hierofanías dejan de ser útiles para ellos. Ya no revelan lo divino. En realidad, se pueden convertir en obstáculos para la búsqueda religiosa. Es posible que se confunda el símbolo —la piedra, el árbol o la doctrina— con la propia realidad sagrada.

Está claro que en tiempos de Josías hubo en Judá una transición religiosa de este tipo. Durante trescientos años los jerosolimitanos habían encontrado sustento espiritual en los símbolos religiosos de Canaán, pero en esta época los consideraban tan imperfectos que les parecían malignos. En lugar de *penetrar en* la verdadera naturaleza de las *maššebot* para llegar hasta la realidad misteriosa que simbolizaban, Josías y Jilquías sólo podían ver una obscenidad. Había una corriente que se manifestaría en las tradiciones monoteístas posteriores. Esta negación se expresó con particular violencia en

los territorios septentrionales, las tierras que en otro tiempo habían formado el reino de Israel. Asiria se encontraba entonces en decadencia y había perdido el control de su provincia de Samaría. Es probable que la campaña de Josías allí fuese parte de una reconquista, otro intento de restaurar el reino unido de David. Pero aquí su reforma fue salvaje y brutal. Josías demolió el antiguo altar de Betel, que el «apóstata» Jeroboán había convertido en santuario real de Israel. Como venganza, Josías rompió las piedras del altar y las pulverizó. Entonces profanó el *bamah* exhumando cadáveres en un cementerio cercano y quemando los huesos en el sitio del altar. Repitió este acto en todos los lugares de culto de Israel y asesinó a los sacerdotes, quemando también sus huesos sobre sus propios altares. Esta crueldad y esta intolerancia fanática tienen poco que ver con la cortesía mostrada por Abraham hacia otras tradiciones religiosas. Tampoco hay aquí ningún signo de ese respeto absoluto hacia los derechos sagrados de los otros que, según habían insistido los profetas, era la prueba del crisol de la verdadera religiosidad. Este es el espíritu que los historiadores deuteronomistas elogiaron en Josué, cuando — tal como afirmaban— mató a los predecesores de los israelitas en Canaán en el nombre de su Dios. Lamentablemente, desde entonces este espíritu se convertirá en una parte del clima espiritual de Jerusalén.

Ahora bien, la reforma de Josías fue también una campaña en favor de Sión. Estaba intentando realizar el ideal deuteronomista haciendo de Jerusalén el único santuario de Yahveh en toda la tierra de Israel y de Judá. Había que destruir y profanar todos los demás lugares santos para preservar este santuario central. La particular vehemencia de Josías en Betel se inspiró en parte en el hecho de que este templo real se había atrevido a desafiar a Jerusalén. Mataron a los sacerdotes del norte, pero tomaron a los sacerdotes de los santuarios locales de Judá, cuyos *bamot* habían destruido, y los trasladaron a Jerusalén, donde ocuparon los puestos inferiores en la jerarquía sacerdotal de Sión. La exaltación de Jerusalén había provocado destrucción, muerte, profanación y confiscación de las propiedades. Mientras que los profetas habían predicado la misericordia y la compasión como un elemento concomitante esencial del culto, la reforma de Josías consideró primordial el honor y la integridad de la Ciudad Santa.

La reforma no duró, aun cuando el espíritu que suscitó permanecería. En el 609 Josías realizó un intento de lograr la independencia política total cuando atacó al faraón Necó II, que estaba tratando de establecer una presencia egipcia en el país. Los ejércitos judío y egipcio lucharon en Meguido y Josías cayó muerto en el primer encuentro. Inmediatamente

después, Necó reforzó su control de Judá deponiendo a Joacaz, hijo de Josías y candidato de la aristocracia judía, en favor de su hermano Yoyaquim. Pero los egipcios no pudieron mantener el control de Jerusalén. En el 605, Nabucodonosor, rey de Babilonia, derrotó a Asiria y a Egipto, y Babilonia se convirtió en el poder mayor en Oriente Próximo. Al igual que los otros Estados de la región, Judá pasó a ser vasallo de Babilonia y al principio pareció que podía prosperar bajo este nuevo imperio. Yoyaquim se sintió suficientemente seguro de sí mismo como para construirse un espléndido palacio en el barrio conocido como Mishneh. No obstante, poco después una patriotería fatal se adueñaría de nuevo de Jerusalén. El rey prometió fidelidad a Egipto, que estaba tratando de restablecerse, y así desafió al poder de Babilonia. Los profetas aseguraron al pueblo, al modo antiguo, que la presencia de Yahveh en Sión protegería a Jerusalén contra Nabucodonosor como lo había hecho contra Senaquerib. Fue Jeremías, el hijo de Jilquías, colega de Josías, quien encabezó la oposición a esta tendencia suicida. Advirtió al pueblo que Yahveh, por el contrario, destruiría Jerusalén como había destruido en otro tiempo Silo y por esta blasfemia fue condenado a la pena de muerte. Jeremías fue absuelto, pero siguió errando por las calles de Jerusalén advirtiendo que la catástrofe era inminente. Proclamaba que los jerosolimitanos trataban a Sión como a un fetiche cuando cantaban repetitivamente el estribillo: «¡Templo de Yahveh es este!», como si se tratara de un hechizo mágico^[155]. Yahveh los protegería sólo si abandonaban a los dioses extranjeros y observaban las leyes de la compasión, tratándose rectamente unos a otros y negándose a explotar al extranjero, al huérfano y a la viuda.

Antes de que Nabucodonosor llegara a castigar a su vasallo contumaz, Yoyaquim murió y lo sucedió su hijo Joaquín. El ejército babilónico asedió Jerusalén casi inmediatamente y tres meses después capituló en el 597 AEC. Como la ciudad se había rendido, no hubo ejecuciones masivas y Jerusalén no fue destruida. Nabucodonosor se contentó con saquear el Templo y deportar a las autoridades judías a Babilonia. El Deuteronomista nos dice que sólo dejó a los más pobres. El rey y sus dignatarios fueron al exilio, junto con 10 000 miembros de la aristocracia y los militares, y todos los herreros y metalúrgicos^[156]. Estos eran procedimientos comunes en los imperios de la antigüedad para impedir rebeliones posteriores y la fabricación de armas. Sin embargo, resulta increíble que el pueblo que permaneció en Judá no aprendiera la lección. Nabucodonosor puso en el trono a Sedecías, otro de los hijos de Josías y tío de Joaquín; hacia el octavo año de su reinado se rebeló

también contra Babilonia. En esta ocasión no hubo piedad. El ejército babilónico asedió Jerusalén durante dieciocho meses hasta que consiguió abrir una brecha en la muralla en el 586 AEC. El rey y su ejército trataron de escapar, pero fueron capturados cerca de Jericó y Sedecías tuvo que ver cómo ejecutaban a sus hijos antes de que le sacaran los ojos y lo llevaran encadenado a Babilonia. Después, el comandante babilónico comenzó a destruir sistemáticamente la ciudad: quemó el Templo de Salomón, el palacio real y todas las casas de Jerusalén. Llevaron a Babilonia todos los objetos preciosos del Templo, si bien, curiosamente, no se menciona el arca de la alianza, que desapareció para siempre: en adelante, como consecuencia de ello, habrá muchas especulaciones sobre su suerte^[157]. En el mundo antiguo la destrucción de un templo real equivalía a la destrucción del Estado, que no podría sobrevivir sin un «centro» que lo vinculara al cielo. Marduk, dios de Babilonia, había derrotado a Yahveh y el reino de Judá ya no existía. Otras 823 personas fueron deportadas en tres etapas; quedaron sólo los labriegos, aldeanos y sembradores.

Jeremías no se encontraba entre los deportados, posiblemente porque había adoptado una actitud probabilónica. Una vez que tuvo lugar el desastre, Jeremías, profeta de condenas, se convirtió en el consolador de su pueblo. Escribió a los exiliados que era perfectamente posible servir a Yahveh en una tierra extranjera: tenían que establecerse, cultivar huertos, edificar casas y contribuir a la vida de su nuevo país^[158]. Nadie echaría de menos el arca: sus días habían pasado. «No se acordarán ni se ocuparán de ella, ni será reconstruida jamás»^[159]. Un día los exiliados retornarían a comprar tierras «en los contornos de Jerusalén, en las ciudades de Judá, en las de la Montaña, en las de la Tierra Baja y en las del Negueb»^[160].

La destrucción del Templo debería haber significado el fin de Yahveh. Había fracasado en el intento de proteger a su ciudad. Había mostrado que no era la fortaleza segura de Sión. De hecho, Jerusalén había quedado reducida a un yermo desierto. Las fuerzas del caos habían triunfado y la promesa del culto en Sión había sido una ilusión. No obstante, incluso en ruinas, la ciudad de Jerusalén probaría que era un símbolo religioso que podría generar esperanza para el futuro.

Capítulo 5

EXILIO Y RETORNO

La destrucción de Jerusalén y de su Templo fue en un sentido profundo el fin del mundo. Yahveh había abandonado su ciudad y Jerusalén se había convertido en un yermo desierto, como el caos informe anterior a la creación. La destrucción fue un acto de des-creación, como el diluvio que había inundado la tierra en tiempos de Noé. Tal como había predicho Jeremías, el paisaje desierto, del que habían huido hasta los pájaros, parecía un presagio de la inversión del orden cósmico: el sol y la luna no daban luz, las montañas temblaban y no se podía ver a nadie en la tierra^[161]. Los profetas recordaban con horror la memoria de los soldados babilónicos precipitándose en los atrios del Templo y el horrible sonido de sus hachas que cortaban las jambas de cedro^[162]. Anhelaban la venganza y soñaban con aplastar las cabezas de los niños de los babilonios contra una roca^[163]. El pueblo de Judá se había hecho el hazmerreír; no es extraño que las naciones gentiles preguntasen burlonamente: «¿Dónde está su Dios?»^[164]. En el mundo antiguo, sin un templo no había posibilidad de entrar en contacto con lo sagrado. Yahveh había desaparecido, Jerusalén era un montón de ruinas y el pueblo de Dios estaba disperso en un territorio extraño.

Cuando en Oriente Próximo se destruía una ciudad, era costumbre que los supervivientes se sentaran entre las ruinas para entonar cantos fúnebres, semejantes a los que se cantaban en el funeral de un familiar querido. Parece que los judaítas y los israelitas que se habían quedado se lamentaban por su ciudad dos veces al año: el 9 de *'ab*, el aniversario de la destrucción, y en la fiesta de *sukkot*, el aniversario de la dedicación del Templo. Se nos dice que en una ocasión ochenta peregrinos llegaron desde las ciudades septentrionales de Siquén, Silo y Samaría hasta la ciudad en ruinas, con las cabezas afeitadas y las vestiduras rasgadas^[165]. Es posible que el libro de las Lamentaciones haya conservado algunos de estos cantos fúnebres, entonados por los ancianos

que se sentaban en el suelo en la postura común de la lamentación, vestidos con hábito de penitencia y con la frente rociada de ceniza. Los poemas nos ofrecen una imagen conmovedora de la desolación del sitio. En lugar de una ciudad populosa, con sus calles llenas de adoradores, sólo quedaban plazas vacías, murallas destruidas y puertas en ruinas frecuentadas por chacales. Pero las lamentaciones también evocan dolorosamente los efectos psíquicos de la catástrofe, que podían hacer que los supervivientes se aborrecieran a sí mismos. Los que habían muerto en el 586 habían sido los afortunados: los supervivientes que se habían criado en el lujo arañaban los montones de basura buscando comida, las mujeres bondadosas habían matado y hervido a sus propios hijos y los jóvenes hermosos paseaban por las calles asoladas con rostros tiznados de negro y cuerpos esqueléticos^[166]. Por encima de todo, había un sentimiento muy grave de culpa. Jerusalén, la Ciudad Santa, se había hecho impura. Quienes solían admirarla, la miran ahora con desprecio «y ella misma gime y se vuelve de espaldas» con su ropa cubierta de sangre menstrual^[167]. A pesar de todo, incluso en su evocación de la desesperanza, las lamentaciones no se limitaron a echar la culpa a los babilonios. Los autores sabían que Yahveh había destruido la ciudad por causa de los pecados del pueblo de Israel.

Jerusalén ya no era habitable y la zona meridional de la ciudad no era apta para el asentamiento, porque había quedado gravemente dañada. En el extremo sur del antiguo reino de Judá, los edomitas, que sentaban las bases del futuro reino de Idumea, estaban invadiendo el país. La mayor parte de los judaítas que habían quedado en el 586 emigraron a Samaría o se asentaron al norte de Jerusalén en Mispá, Gabaón o Betel. Los babilonios pusieron a Godolías, un nieto del secretario del rey Josías, como gobernador de la región, y desde su residencia en Mispá trató de establecer alguna medida de normalidad. Los babilonios intentaron también desarrollar el país dando las tierras de los deportados a quienes se habían quedado, gentes que anteriormente habían pertenecido al sector más pobre y más explotado de Judá. No obstante, esta apuesta por la lealtad al reino anterior de Judá fracasó. En el 582 algunos oficiales del antiguo ejército judío que habían huido a Transjordania regresaron y su jefe, Ismael, un miembro de la casa de David, asesinó a Godolías y a muchos miembros de su séquito. El golpe falló porque Ismael no fue capaz de conseguir el apoyo de la base del pueblo y huyó a Amón. Muchos de los más activos en política emigraron también a Egipto para escapar de la cólera de Babilonia. No se nos vuelve a decir nada más acerca de los destinos de Jerusalén y de Judá durante otros cincuenta años.

A pesar del dolor del desarraigo, los deportados no lo pasaron tan mal. En Babilonia no fueron perseguidos y el rey Joaquín vivió en la corte y conservó su título real^[168]. Los exiliados se establecieron en algunos de los barrios más atractivos e importantes de Babilonia y de sus alrededores, junto al «gran canal» de Kebar, que traía las aguas del Éufrates a la ciudad. Es probable que tradujeran los topónimos babilónicos al hebreo: algunos, por ejemplo, vivían en un barrio llamado Tel Aviv («colina de primavera»). Los exiliados siguieron el consejo de Jeremías y se integraron bien en la sociedad babilónica. Se les permitió reunirse libremente, comprar tierras y establecer negocios. Muchos prosperaron rápidamente y se hicieron comerciantes respetados; algunos consiguieron un cargo en la corte. Quizá se unieron a ellos algunos de los descendientes de los israelitas deportados a Babilonia en el 722, ya que algunos de los desterrados mencionados en la Biblia eran miembros de las diez tribus septentrionales^[169].



Los deuteronomistas urgían a los israelitas a que enseñaran los mandamientos divinos a sus hijos (Deuteronomio 6,7). El Templo fue destruido, pero en Babilonia los exiliados aprendieron a encontrar a Dios en la ley de Moisés, haciendo del texto sagrado un nuevo santuario.

Abbas/Magnum Photos NY.

Babilonia fue una perturbación y, al mismo tiempo, un desafío: la grandiosa ciudad era más complicada y cosmopolita que cualquiera de las ciudades que ellos habían conocido en su país. Con sus cincuenta y cinco templos, Babilonia tenía un mundo religioso mucho más complejo que el del antiguo paganismo de Canaán. Sin embargo, algunos de sus mitos les

resultarían extrañamente familiares. Marduk había derrotado a Yahveh y, ya que vivían en el territorio de aquel, a muchos de los deportados les parecería natural adoptar la religión local. Es probable que otros dieran culto a divinidades babilónicas al mismo tiempo que a Yahveh y pusieran a sus hijos nombres como Shameshledin («¡Que [el dios] Shamesh juzgue!») o Beliadach («¡Que Bel proteja!»)^[170].

Pero otros se aferraron a sus viejas tradiciones.

Los deuteronomistas se debieron sentir justificados por la tragedia del 586: habían tenido siempre la razón. En efecto, la vieja mitología cananea que había alentado a los judaítas a creer que Sión era inexpugnable había resultado una ilusión. En contraste con ella, los deuteronomistas urgían a sus compatriotas a concentrarse en la ley de Moisés y en la alianza que Yahveh había hecho con el pueblo de Israel antes incluso de que hubieran oído hablar de Jerusalén. La ley impediría que los exiliados perdieran su identidad en el crisol babilónico. Durante aquellos años los deportados codificaron regulaciones y prácticas que los distinguían de sus vecinos paganos. Circuncidaban a sus hijos varones, se abstenían de trabajar el *shabbat* y seguían leyes alimenticias especiales por las que se singularizaban como el pueblo de la alianza. Tenían que ser un pueblo «santo», tan distintos y separados como su Dios.

Sin embargo, otros encontraron consuelo en la vieja mitología y sintieron que los antiguos símbolos y relatos de Sión respondían más elocuentemente a su condición. La historia de las religiones pone de manifiesto que en tiempos de crisis y cambio radical las personas se vuelven antes al mito que a las formas más racionales de fe. El mito, como una forma de psicología, puede penetrar con más profundidad que el discurso cerebral y tocar la causa oscura del malestar en las profundidades más hondas de nuestro ser. En nuestros días hemos visto que el exilio implica mucho más que un cambio de dirección. Es también un trastorno espiritual. Una vez que han perdido su lugar único en el mundo, los exiliados pueden sentirse a la deriva y perdidos en un universo que de repente se ha vuelto extraño. Una vez que el punto fijo del «hogar» ha desaparecido, hay una falta fundamental de orientación que hace que todo parezca relativo y sin rumbo. Desarraigados de su cultura y de su identidad, pueden sentir que en cierto sentido se están marchitando y volviéndose insustanciales. Así, el antropólogo francés R. P. Trilles informa de que los pigmeos de Gabón, después de que tuvieron que dejar su tierra ancestral, sintieron que todo el cosmos se había alterado. Su creador estaba furioso con

ellos, el mundo se había vuelto un lugar oscuro —«noche y de nuevo noche»— y su exilio había desarraigado también a los espíritus de sus antepasados, que ahora yerran perdidos en ámbitos distantes e inaccesibles, fuera de su lugar para siempre:

¿Están los espíritus ahí abajo? ¿Están ahí?

¿Ven las ofrendas presentadas?

El mañana está desnudo y vacío,

porque el Hacedor ya no está con nosotros,

ya no es el huésped que se sienta con nosotros junto al fuego^[171].

La pérdida de la patria significaba que se había roto el vínculo con el cielo, lo único que hacía la vida soportable. En el siglo VI los exiliados judaítas lo expresaron diciendo que su mundo había terminado.

Los que querían permanecer fieles al yahvismo y a las tradiciones de sus antepasados tenían un serio problema. Cuando los deportados preguntaban: «¿Cómo podríamos cantar un canto de Yahveh en una tierra extraña?»^[172], no expresaban simplemente su nostalgia, sino que se enfrentaban a un dilema teológico. Hoy en día las personas religiosas creen que pueden entrar en contacto con su dios en cualquier lugar del mundo en que se encuentren: en un campo, un supermercado o una iglesia. Pero en el mundo antiguo la oración en el sentido que nosotros le damos estaba muy lejos de ser común. En el exilio los judíos desarrollaron las prácticas de alzar las manos, volverse en dirección a Jerusalén y pronunciar palabras de alabanza o de súplica a Yahveh, precisamente como sustitución del sacrificio, que era la forma normal de acercarse a la divinidad^[173]. Pero este tipo de oración era una idea nueva y no se les ocurriría a los primeros deportados de un modo espontáneo. El exilio enseñaría a los judíos la espiritualidad más interior de la edad axial. Es probable que cuando los exiliados llegaron por primera vez a Babilonia, en el 597, sintieran que habían sido apartados de la presencia de Yahveh. Su hogar estaba en Sión y no podían edificarle un templo en Babilonia —como nosotros podríamos construir una iglesia, una sinagoga o una mezquita— porque, de acuerdo con el ideal deuteronomista, había sólo un santuario legítimo para Israel y estaba en Jerusalén. Al igual que los pigmeos de Gabón, los exiliados tuvieron que preguntarse si su Hacedor estaba realmente con ellos en esa extraña ciudad. Hasta entonces los israelitas se habían reunido para el culto comunitario sólo en lugares asociados con una revelación de Yahveh o con alguna otra forma de hierofanía. Sin embargo, no había

constancia de una teofanía yahvista en Babilonia.

Entonces, como caído del cielo, Yahveh se apareció en Tel Aviv. Entre el primer grupo de los deportados que llegaron a Babilonia en el 597, se encontraba el sacerdote Ezequiel. Los cinco primeros años estuvo solo en su casa sin hablar con nadie. Entonces quedó aturdido —literalmente— por una fulgurante visión de Yahveh que lo dejó sobrecogido durante toda una semana. Le pareció que una nube de luz se había acercado hasta él desde el norte. En medio de ella vio un gran carro tirado por cuatro querubines, animales extraños semejantes a los *karibu* esculpidos en las puertas del palacio de Babilonia. Cuando Ezequiel trató de describir esta aparición, le resultó difícil mostrar que estaba más allá de las palabras y los conceptos normales. Lo que había visto era «algo [...] *en forma* de trono, y sobre esta forma de trono, por encima, en lo más alto, una figura de *apariencia* humana». En la densa confusión de la tormenta, el fuego y el ruido tumultuoso, Ezequiel supo que había vislumbrado «algo como la forma de la gloria [*kabod*] de Yahveh»^[174]. Al igual que Isaías, Ezequiel entrevió la realidad extraordinaria que estaba detrás de los símbolos del Templo. El arca de la alianza —el trono terreno de Yahveh— se encontraba todavía en el Templo de Jerusalén, pero su «gloria» había llegado a Babilonia. En efecto, era una «revelación», un desvelamiento: la gran cortina que separaba el *hekal* del *debir* en el Templo de Salomón había representado el límite más lejano de la percepción humana. Ezequiel echó a un lado ese velo; no obstante, tuvo cuidado en distinguir entre el propio Yahveh y su «gloria», una manifestación de su presencia que hacía perceptible a los seres humanos la inefable realidad de lo sagrado. La visión era una reformulación sorprendente de una antigua teología. En sus primeros días Israel había tenido la experiencia de Dios como realidad móvil, que había llegado a su pueblo desde el Sinaí hasta Canaán sobre las alas de los querubines. En la visión de Ezequiel los querubines lo habían transportado hasta su pueblo en el exilio. No estaba limitado ni al Templo ni a la Tierra Prometida, como muchos de los dioses paganos asociados indisolublemente a un territorio particular.

Además, Yahveh escogió estar con los exiliados, no con los judíos que seguían viviendo en Jerusalén. Ezequiel tuvo su visión hacia el 592, unos seis años antes de la destrucción de la ciudad por Nabucodonosor; pero en una visión posterior cayó en la cuenta de que Jerusalén estaba condenada porque los judíos que habían permanecido en la patria, aunque estaban al borde del desastre, seguían adorando a otros dioses y haciendo caso omiso de los términos de su alianza con Yahveh. Un día que Ezequiel estaba sentado en su

casa de Tel Aviv con los ancianos exiliados de Judá, sintió que «la mano del Señor Yahveh» cayó sobre él y lo llevó en espíritu hasta Jerusalén. Allí lo condujeron en un recorrido por el Templo y quedó horrorizado al ver cómo se inclinaban ante dioses extraños dentro de los recintos sagrados. Se le dijo que esas «abominaciones» habían echado a Yahveh de su casa y Ezequiel vio cómo los querubines extendían sus alas y las ruedas del gran carro-trono comenzaron a moverse, llevando la «gloria de Yahveh» fuera de la ciudad de Jerusalén y desapareciendo sobre el monte de los Olivos en dirección al este de la ciudad. Había decidido ir a la comunidad de los exiliados y, una vez que Yahveh ya no vivía en Sión, la destrucción de Jerusalén era sólo cuestión de tiempo^[175].

Pero Yahveh prometió también al profeta que un día regresaría a su ciudad, siguiendo la misma ruta sobre el monte de los Olivos, y restablecería su residencia en el monte Sión. Habría un nuevo éxodo, cuando se trasladara a la patria a los exiliados dispersos, y una nueva creación en la que se transformaría la tierra, que dejaría de ser un yermo desolado y sería «como el jardín del Edén». Sería un tiempo de curación e integración: Judá e Israel se reunirían bajo un rey davídico y, como en el Edén, Yahveh viviría en medio de su pueblo^[176]. Sería el fin de la separación, la alienación y la anomía y un retorno a la plenitud original que el pueblo añoraba. Jerusalén era central en esta visión. Unos catorce años después de la destrucción de la ciudad por Nabucodonosor, Ezequiel —o uno de sus discípulos— tuvo una visión de una ciudad «en un monte muy alto» cuyo nombre era Yahveh Sham («Yahveh está allí»)^[177]. La ciudad era un paraíso terrenal, un lugar de paz y fertilidad en el viejo sentido. De la misma manera que el río había fluido en medio del jardín del Edén y había corrido por la montaña sagrada para fructificar el resto del mundo, Ezequiel vio un río que brotaba debajo del Templo de la ciudad, traspasaba los recintos sagrados y llevaba vida y salvación al territorio circundante. A orillas de ese río crecían árboles «cuyo follaje no se marchitará y cuyos frutos no se agotarán [...]. Sus frutos servirán de alimento y sus hojas de medicina»^[178]. Los exiliados, al experimentar el dolor de la ruptura y el desarraigo, se volvieron a los antiguos mitos a fin de imaginar un retorno al lugar donde se suponía que debían estar.

Con todo, Ezequiel no se estaba aferrando simplemente al pasado, sino configurando una nueva visión para el futuro. Al contemplar la ciudad de Yahveh Sham, creó una nueva geografía sagrada. El Templo que estaba en medio de la ciudad era una réplica del Templo de Salomón, que en aquel

momento se encontraba en ruinas. El vestíbulo (*ulam*), la sala del culto (*hekal*) y el santuario interior (*debir*) representaban los grados de santidad: cada zona era más sagrada que la anterior^[179]. Como antaño, sólo era posible acercarse a lo sagrado por etapas y no se permitía a todos aproximarse a los círculos interiores de santidad. Este concepto sería central en la visión de Ezequiel y constituiría la base de su nuevo mapa del mundo ideal. Sin embargo, el Templo difería del de Salomón en dos aspectos importantes. El palacio del rey ya no era contiguo al Templo y los edificios del Templo estaban rodeados por dos atrios amurallados^[180]. Había que separar la santidad de Yahveh del mundo profano con más cuidado que antes. Dios se estaba convirtiendo en una realidad más trascendente, más radicalmente separada (*qaddosh*) del resto de la existencia terrena. J, el primer escritor bíblico, se había imaginado a Yahveh sentado y hablando con Abraham como un amigo; pero para Ezequiel, un hombre de la edad axial, lo sagrado era un misterio imponente, sobrecogedor para la humanidad. A pesar de la «otredad» esencial de la realidad divina, seguía siendo todavía el centro del mundo de los hombres y las mujeres y la fuente de su vida y potencia, una realidad simbolizada en la visión de Ezequiel por el río paradisiaco. Ezequiel describió la Tierra Prometida de una forma que no guardaba relación con su geografía física. En contraste con la ciudad de Jerusalén, por ejemplo, Yahveh Sham estaba en el propio centro del país, que tenía una extensión mucho mayor que la que los reinos de Israel y de Judá juntos habían tenido jamás, y abarcaba desde la lejana Palmira en el norte hasta el Arroyo de Egipto a occidente^[181]. Ezequiel no intentaba realizar una descripción literal de su patria, sino que estaba creando una imagen de una realidad espiritual. El poder divino irradiaba desde la ciudad de Yahveh Sham hacia la tierra y el pueblo de Israel en una serie de círculos concéntricos: en cada una de las zonas se adulteraba más esa santidad a medida que se alejaba de la fuente. El Templo es el núcleo de la realidad del mundo; la siguiente zona es la ciudad que lo contiene. En torno a la ciudad y al Templo hay un área especial ocupada por las personas sagradas: el rey, los sacerdotes y los levitas. Esta región es más santa que la ocupada por el resto de las doce tribus de Israel, que habitan la parte restante de ese territorio sagrado. Finalmente, más allá del alcance de esa santidad, está el resto del mundo, ocupado por las demás naciones (*goyim*)^[182]. De la misma manera que Dios está radicalmente separado de todos los demás seres, así también Israel, el pueblo santo agrupado en torno a él, debe compartir su segregación santa y vivir apartado del mundo pagano. Era una imagen de la forma de vida que algunos de los

exiliados trataban de establecer para sí mismos en Babilonia.

No sabemos si Ezequiel pretendía que esta visión fuera un esbozo de la Jerusalén terrena. Era claramente utópica: en aquel momento la ciudad, el Templo y gran parte del país estaban en ruinas y parecía que no había esperanza de que nunca volvieran a ser reconstruidos. Quizás Ezequiel diseñó su modelo como un *mandala*, un objeto de contemplación. Cuando el misterioso guía visionario le muestra este nuevo Templo, no le dice que esta sea la forma según la cual se ha de construir el próximo templo. La visión tiene otra función muy distinta:

Y tú, hijo de hombre, describe este Templo a la casa de Israel, para que queden avergonzados de sus culpas y tomen nota de su plano. Si se avergüenzan de toda su conducta, enséñales la forma del Templo y su plano, sus salidas y entradas, su forma y todas sus disposiciones, toda su forma y todas sus leyes^[183].

Si querían vivir en el exilio como lo habían hecho en Jerusalén, con Yahveh en medio de ellos, los exiliados judíos tenían que hacer de sí mismos una zona sagrada, por así decirlo. No debían fraternizar con los *goyim*, lo cual sería peligroso, ni coquetear con Marduk y otros falsos dioses. La casa de Israel debía hacer de sí misma una casa para el Dios que había elegido morar en medio de ellos. Al meditar en este mapa cultural idealizado, los israelitas aprenderían la naturaleza y el significado de la santidad, donde cada persona y cada objeto tienen su lugar. Habían de encontrar un centro para sus vidas y una nueva orientación. Tuvo que ser consolador para los exiliados, que necesariamente se sentirían con frecuencia marginales en Babilonia, darse cuenta de que estaban más cerca del centro de la realidad que sus vecinos paganos, que ni siquiera estaban en el mapa. A un pueblo desterrado le resultaría profundamente salvífica esta nueva descripción del lugar donde se encontraban realmente.

Podemos ver un poco más claramente qué implicaba este estilo de vida santo cuando examinamos los escritos de la escuela sacerdotal («P»), que comenzó a redactarlos en el exilio. La obra de P está presente a lo largo del Pentateuco, pero aparece especialmente en los libros del Levítico y de los Números. P reescribió la historia de Israel desde la perspectiva sacerdotal y tenía mucho en común con Ezequiel que, recuérdese, era también un sacerdote. Cuando P describió la travesía de los israelitas por el desierto y codificó las leyes que supuestamente Dios les había dado en el monte Sinaí, imaginó una serie semejante de zonas con sus correspondientes grados de

santidad. En el corazón del campamento israelita en el desierto se encontraba el tabernáculo, la tienda-santuario que contenía el arca de la alianza y la «gloria» de Yahveh. Esta era el área más santa y sólo a Aarón, el sumo sacerdote, le estaba permitido entrar en el Santo de los santos. Con todo, también el campamento era santo y había que mantenerlo libre de todo contacto con cualquier forma de contaminación porque la Presencia estaba en medio de él. Fuera del campamento estaba el ámbito del desierto, en el que no se reconocía a Dios. Al igual que Ezequiel, también P vio a Yahveh como un Dios móvil. En su santuario portátil, iba continuamente de acá para allá con su pueblo. P no menciona nunca Jerusalén. Esto se debe en parte a que su relato concluye antes de que los israelitas entren en la Tierra Prometida y mucho antes de que el rey David tome la ciudad. Pero, en contraste con los deuteronomistas, parece que P no consideró un «lugar» especial donde Yahveh pudiera establecer su nombre. Según la visión de P, Yahveh no tenía morada permanente: su «gloria» viene y va y su «lugar» está con la comunidad. Para P, Israel se convirtió en pueblo cuando Yahveh decidió vivir en medio de ellos. Creía que esta presencia acompañante era tan importante como la ley: presenta a Yahveh revelando el plano de su tabernáculo portátil a Moisés en el monte Sinaí al mismo tiempo que revela la torá. Una vez más, la visión de P era consoladora: aseguraba a los exiliados que Yahveh podía estar con su pueblo dondequiera que estuviesen, incluso en el caos del exilio. ¿Acaso no se había desplazado con ellos en el yermo desolado del Sinaí?

Es probable que los sacerdotes de Jerusalén hubieran tenido siempre su propia ley esotérica: la crónica de P era un intento de popularizarla y hacerla accesible para los laicos. Puesto que Nabucodonosor había destruido el viejo mundo de los exiliados, estos tenían que construir uno nuevo. La creación era central en la visión de P, pero abandonó los antiguos mitos del combate, asociados tan estrechamente con templos y lugares santos fijos. Por el contrario, se concentró en la esencia de esos relatos: la ordenación del caos a fin de crear un cosmos. En el relato sacerdotal de la creación, en el primer capítulo del Génesis, Yahveh llama el mundo a la existencia sin entablar una batalla mortal con Leviatán, el monstruo marino. En cambio, separa pacíficamente un elemento del *tohu wa-bohu* primordial de todos los demás. Así, separa la noche del día, la luz de las tinieblas, el mar de la tierra seca. Establece límites y da a cada componente del cosmos su lugar especial. Se puede discernir la misma separación y ordenación creadora en la torá, tal como la describe P. Cuando se ordena a los israelitas que separen en su dieta la leche de la carne, o el *shabbat* del resto de la semana, es para que imiten las

acciones creadoras de Yahveh en el principio de los tiempos. Era un nuevo tipo de ritual e *imitatio dei* que no requería un templo o una liturgia complicada, sino que lo podían realizar hombres y mujeres en la ordenación aparentemente rutinaria de su vida diaria. Por esta repetición ritual de la creatividad divina, construían un nuevo mundo y aportaban orden a sus vidas desgarradas y desordenadas.

Muchos de los mandamientos (*mišwot*) tienen como objetivo poner las cosas en su lugar correcto. La antropóloga Mary Douglas ha puesto de manifiesto que los seres y objetos calificados como «impuros» en el código sacerdotal son los que se han salido de su categoría propia e invadido un ámbito que no es el suyo. «Inmundicia» es lo que está en el lugar equivocado —tanto si se trata de un dios extranjero en el Templo de Yahveh como del moho en los vestidos—, algo que ha abandonado el mundo de la naturaleza y ha penetrado en el ámbito de la cultura humana. La muerte es la impureza mayor de todas, ya que es el recordatorio más dramático de la fragilidad de la cultura y de nuestra incapacidad para controlar y ordenar el mundo^[184]. Al vivir en un cosmos ordenado, los israelitas construirían el mundo imaginado por Ezequiel, centrado en el Dios que estaba en medio de ellos. Mientras el Templo de Jerusalén estuvo en pie, les había dado acceso a lo sagrado. Una vez destruido, los *mišwot* restaurarían la intimidad que Adán y Eva habían tenido con Yahveh cuando paseaba con ellos en el jardín. Por medio de los *mišwot* los exiliados judíos crearían un nuevo lugar santo que mantendría alejadas la confusión y la anomalía del caos. Pero P no estaba simplemente interesado por la pureza ritual: en su Código de santidad eran cruciales los *mišwot* relacionados con el trato debido a otros seres humanos. Junto a las leyes referidas al culto y a la agricultura en Tierra Santa se encuentran mandamientos tan severos como estos:

No hurtaréis; no mentiréis ni os defraudaréis unos a otros. [...]

Siendo juez no harás injusticia, ni por favor del pobre, ni por respeto al grande [...].

No andes difamando entre los tuyos; no demandes contra la vida de tu prójimo.

No odies en tu corazón a tu hermano [...].

No te vengarás ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo^[185].

Cuando un forastero resida junto a ti, en vuestra tierra, no lo molestéis. [...] Lo miraréis como a uno de vuestro pueblo y lo amarás como a ti mismo; pues forasteros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto^[186].

La justicia social había acompañado siempre a la devoción a un lugar santo y al ritual del Templo: en los mitos cananeos, en el culto de Sión y en los oráculos de los profetas. P va más allá: no tiene que haber sólo justicia, sino también amor y se tiene que extender esta compasión a los que no pertenecen a la casa de Israel. Quizá los *goyim* estén fuera del mapa de santidad de Ezequiel, pero hay que incluirlos en el ámbito del amor y el interés social de Israel.

A medida que se idealizó la memoria del Templo en el exilio, los sacerdotes adquirieron un nuevo prestigio. Tanto P como Ezequiel insistieron en el papel de los sacerdotes en la comunidad. Originalmente no hubo una casta sacerdotal en Israel; David y Salomón habían realizado funciones sacerdotales. Pero gradualmente se fueron asignando el servicio del Templo y la interpretación de la ley a la tribu de Leví, que supuestamente había transportado el arca en el desierto. Ezequiel lo redujo aún más. Se degradó a los levitas a un papel subsidiario porque habían tolerado la idolatría en el Templo. En adelante realizarían sólo tareas domésticas en el nuevo Templo, como, por ejemplo, preparar los animales para el sacrificio, cantar a coro y hacer guardia en las puertas del Templo. Sólo se permitiría entrar en los edificios del Templo y realizar la liturgia a los sacerdotes que fueran descendientes directos de Sadoc^[187]. Esta disposición sería causa de muchas disensiones futuras en Israel, y resulta irónico que la casa de Sadoc el jebuseo tuviera que ser el santuario donde se mantuvieran las tradiciones auténticas de Israel. La naturaleza más exclusiva del sacerdocio reflejaba la trascendencia creciente de Dios, cuya santidad era más peligrosa que nunca para los no iniciados y los imprudentes. Tanto P como Ezequiel dieron instrucciones detalladas referentes a la conducta de los sacerdotes en el santuario de Yahveh. Cuando entraban en el *hekal*, por ejemplo, tenían que cambiar sus vestidos, ya que pasaban a un ámbito de santidad que exigía un nivel mayor de pureza. Sólo se permitía al sumo sacerdote entrar en el *debir*, y sólo una vez al año^[188]. Las nuevas regulaciones intensificaron el sentido que los israelitas tenían de la santidad de Yahveh, que era una realidad totalmente separada de todos los demás seres y a la que no era posible aproximarse de la misma forma.

Es un hecho sorprendente que se desarrollaran estas complicadas descripciones del santuario, de su liturgia y del sacerdocio en un tiempo en que no había esperanza de que se pudieran cumplir. El Templo estaba en ruinas, pero los exiliados más creativos se lo imaginaban como una institución en pleno funcionamiento y redactaron un intrincado cuerpo de leyes para regularlo. En el capítulo 8 veremos que los rabinos hicieron lo mismo. Así, los textos judíos más detallados referentes al espacio sagrado y a la santidad de Jerusalén describen una santidad que ya no existía cuando se fijaron por escrito. «Jerusalén» había pasado a ser un valor interiorizado para los judíos exiliados: era una imagen de una salvación que se podía alcanzar lejos de la ciudad física en el territorio desolado de Judá. Aproximadamente en aquel tiempo, en la India, Siddartha Gautama, también conocido como Buda, descubrió que era posible entrar en la realidad última practicando la meditación y la compasión: ya no era esencial entrar en un templo o en otra área sagrada para alcanzar esta dimensión trascendente. En la espiritualidad de la edad axial era a veces posible evitar los símbolos y experimentar lo sagrado en las profundidades del yo. No sabemos cómo comprendieron los contemporáneos los escritos de Ezequiel y de P. Se pone en duda que esperaran que un día se reconstruyera el Templo y se les devolviera Jerusalén. No obstante, sigue siendo verdadero que cuando finalmente tuvieron la posibilidad de regresar a Jerusalén, la mayoría de los exiliados eligieron permanecer en Babilonia. No sentían que su presencia física en Jerusalén fuera necesaria, ya que habían aprendido a asimilar los valores de Sión de una forma nueva. La religión que conocemos como judaísmo no tuvo su origen en Judea, sino en la diáspora y la llevarían a Tierra Santa en el futuro emisarios de Babilonia como Nehemías, Esdras e Hillel.

Ezequiel y P fueron capaces de ver más allá de los símbolos terrenos de su religión y comprender la realidad eterna a la que apuntaban. Ninguno de los dos mencionó directamente a Jerusalén en su visión del futuro y P concluyó su relato en el umbral de la Tierra Prometida. Su visión era esencialmente utópica y quizá no esperaran que se cumpliera en los días de su vida. Tal vez su actitud hacia Jerusalén fuera semejante al uso que hoy se hace de esta en el seder de Pascua, donde las palabras «¡El próximo año en Jerusalén!» se refieren siempre a la edad mesiánica futura y no a la ciudad terrena. Cuando Ezequiel se imaginaba el retorno a Sión, anunciaba una transformación espiritual: Yahveh daría a su pueblo «un corazón nuevo» y «un espíritu nuevo». De la misma manera, Jeremías había profetizado que llegaría un día en que ya no se gravaría la ley en tablas de piedra, sino que Dios la escribiría

en lo profundo del corazón de su pueblo^[189]. Los artífices del nuevo judaísmo, al esperar la redención, no creían que se pudiera realizar sólo por un programa político. Entendían que salvación significaba más que un nuevo templo y una nueva ciudad: estos sólo podían ser símbolos de una liberación más profunda.

Sin embargo, de repente pareció que la redención política estaba cerca. En efecto, se podría dar la posibilidad de que los exiliados judíos retornaran a la tierra de sus padres y reconstruyeran Jerusalén. Los que en Babilonia estaban cada vez más desencantados con el gobierno del rey Nabónides, el sucesor de Nabucodonosor, veían con mucho interés la actuación de Ciro II, el joven rey de Persia. Desde el año 550, en que había conquistado el reino de Media, había ido extendiendo continuamente su vasto imperio y hacia el 541 Babilonia estaba completamente rodeada por el territorio de Ciro. Los sacerdotes de Marduk se encontraban especialmente animados por la propaganda de Ciro, ya que sentían que Nabónides había desestimado su culto. Por otra parte, Ciro había prometido que restauraría los templos del imperio y honraría a los dioses. Reconstruiría las ciudades arruinadas y restauraría una paz universal en sus dominios. Este mensaje resultó también atractivo para un profeta judío anónimo conocido como Segundo Isaías, que proclamó a Ciro como el mesías: había sido ungido por Yahveh para la misión especial de reconstruir Jerusalén y su Templo. El Segundo Isaías se volvió instintivamente a los antiguos mitos y a la liturgia de Sión. Yahveh, a través de Ciro, instrumento suyo, iniciaría una nueva creación y un nuevo éxodo. Vencería a los enemigos de Israel en aquel momento como había vencido antaño a Leviatán y Rahab, y los exiliados judíos retornarían a Sión a través del desierto, que había perdido su poder demoniaco^[190].

Este retorno tendría consecuencias para toda la humanidad: los exiliados que regresaban serían los pioneros de un nuevo orden mundial. Una vez que hubieran vuelto a Jerusalén, reconstruirían inmediatamente el Templo y la «gloria» de Yahveh retornaría a su montaña santa. Una vez más sería entronizado en su propia ciudad «a los ojos de todas las naciones»^[191]. Hacía mucho que la liturgia de Jerusalén había proclamado que Yahveh no era sólo el rey de Israel, sino el rey de todo el mundo. En este momento, gracias a Ciro, esta proclamación estaba a punto de convertirse en una realidad manifiesta. Los otros dioses se encogían de miedo: Bel y Nebo —importantes divinidades babilónicas— se agachaban asustados; se llevaba ignominiosamente sus efigies a lomos de animales de carga comunes^[192].

Aquellos dioses extraños que, según parecía, habían dominado despóticamente sobre Yahveh, eran superfluos. En adelante todas las naciones del mundo —Egipto, Cus y Sabá— se verían forzadas a someterse a Israel, arrastradas hasta Jerusalén encadenadas y obligadas a admitir:

Sólo en ti hay Dios, no hay ningún otro,
no hay más dioses^[193].

La liturgia de Sión había afirmado siempre que Yahveh era el único Dios que contaba; con el Segundo Isaías esta intuición había pasado a ser un monoteísmo inequívoco. Jerusalén, sede de este triunfo mundial, sería más gloriosa que nunca hasta entonces. Brillaría con piedras preciosas: rubíes en las almenas, cristal en las puertas y las murallas de la ciudad estarían incrustadas de joyas —un esplendor que demostraba ampliamente la integridad y la santidad del interior de la ciudad—^[194].

Se dio un paso más hacia el cumplimiento de estas esperanzas en el otoño del año 539, cuando el ejército de Ciro derrotó a los babilonios en Opis, junto al río Tigris. Un mes después Ciro entró en Babilonia y fue entronizado como representante de Marduk en el Templo de Esagila. Enseguida realizó lo que había prometido. Entre septiembre y agosto del año 538 devolvieron a sus ciudades de origen todas las efigies de los dioses asirios tomadas por los babilonios y se reconstruyeron sus templos. Al mismo tiempo, Ciro promulgó un decreto en el que establecía que se debía reconstruir el Templo de Jerusalén y restaurar sus vasos y objetos de culto. El imperio persa de Ciro siguió un camino completamente diferente del de los imperios de Asiria y Babilonia. Dio a sus súbditos una cierta autonomía porque esto era menos costoso y más eficiente: habría menos resentimiento y menos rebeliones. La reconstrucción de los templos de los dioses era uno de los deberes principales de cualquier rey, y es probable que Ciro creyera que no solamente se ganaría la gratitud de su súbditos, sino que también conseguiría el favor divino.

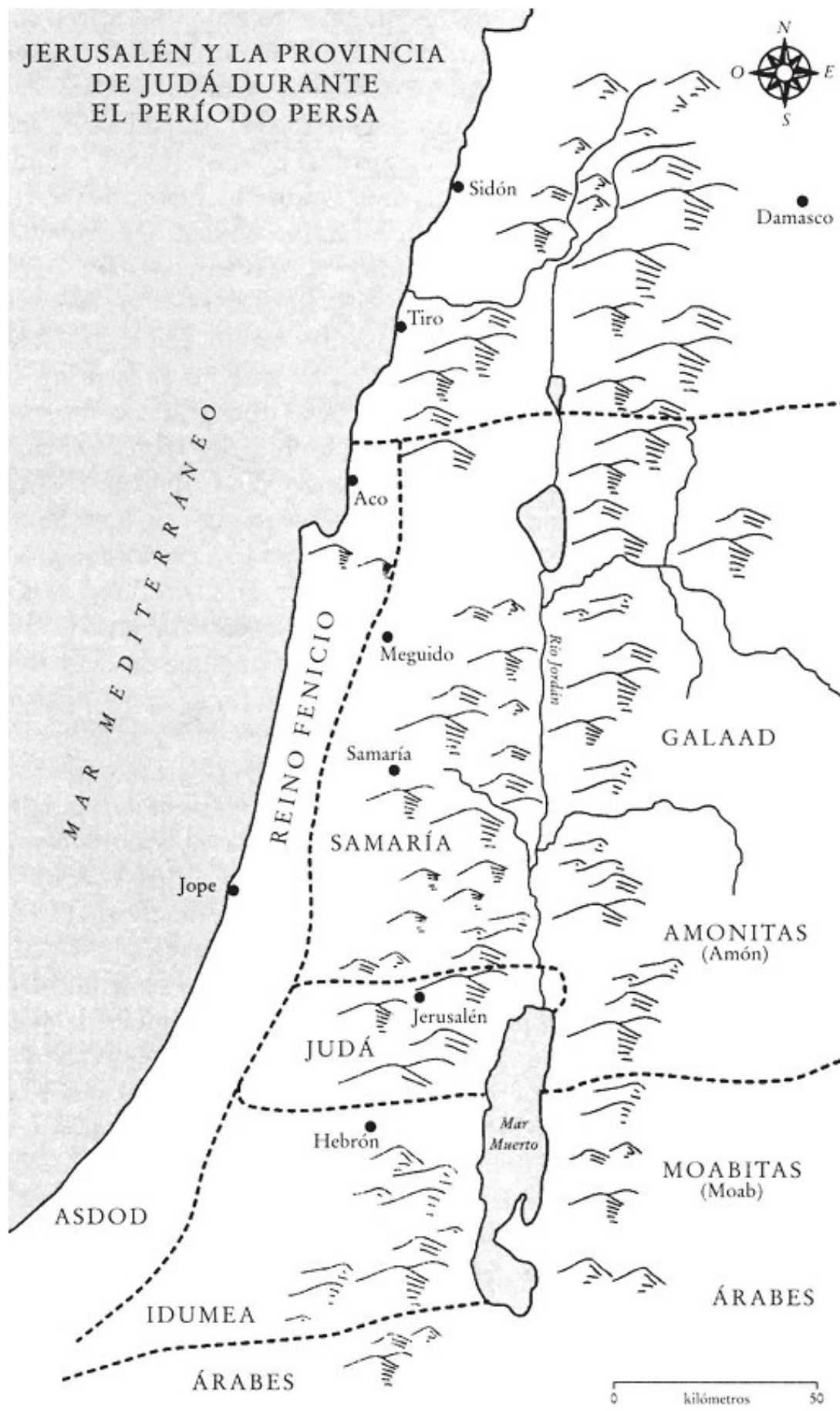
En conformidad con ello, algunos meses después de su coronación en Babilonia, Ciro entregó los vasos de oro y de plata del Templo de Jerusalén que Nabucodonosor había confiscado a un tal Sesbasar, un «príncipe» (*nasi*) de Judá. Se puso en camino hacia el Templo con 42 360 judíos, junto con sus siervos y 200 cantores^[195]. Si los exiliados que retornaban habían abandonado Babilonia con las profecías del Segundo Isaías resonando en sus oídos, tuvieron que sentir la decepción muy pronto al llegar a Judá. La mayoría de ellos habían nacido en el exilio y habían crecido en medio de la

magnificencia y la complejidad de Babilonia. Judá les tuvo que parecer un lugar desolador y extraño. No se podía plantear inmediatamente la cuestión de la construcción de un nuevo templo. Primero los exiliados que habían retornado tenían que establecer una comunidad viable en la desolación. En realidad, fueron pocos los que se quedaron en Jerusalén, que seguía aún en ruinas, y la mayoría se establecieron en lugares más confortables de Judá y Samaría. Quizás algunos de los que se quedaron se establecieran en la ciudad antigua, mientras que otros se asentarían en el campo al sur de Jerusalén, deshabitado desde el 586.

No volvemos a tener ninguna noticia sobre la golá, la comunidad de los exiliados, hasta el 520, el segundo año del reino de Darío, rey de Persia. En aquel momento Sesbasar ya no estaba al cargo de la golá en Judá: no sabemos qué le sucedió. Las obras de construcción se habían paralizado, pero el entusiasmo revivió cuando, poco después de la subida de Darío al trono, Zorobabel, nieto del rey Joaquín, llegó a Jerusalén desde Babilonia con Josué, el nieto del último sacerdote jefe que había oficiado en el viejo Templo. Zorobabel había sido nombrado alto comisionado (*peha*) de la provincia de Judá. Era el representante del imperio persa, pero también era un vástago de la casa de David, y esto alentó a la golá. Todos los inmigrantes se reunieron en Jerusalén para construir un nuevo altar en el sitio del antiguo y, cuando lo terminaron, comenzaron a ofrecer sacrificios y celebrar allí las fiestas tradicionales. Pero entonces se pararon de nuevo las obras. La vida era todavía una lucha en Jerusalén: las cosechas habían sido malas, la economía deplorable y era difícil mantener el entusiasmo por el Templo cuando no había suficiente para comer. No obstante, en agosto del 520, el profeta Ageo dijo a los inmigrantes que estaban completamente equivocados al establecer sus prioridades. No era posible que las cosechas mejorasen antes de que hubieran construido el Templo: la casa de Yahveh había sido siempre la fuente de la fertilidad de la Tierra Prometida. ¿Qué pretendían construyéndose casas para sí y dejando en ruinas el lugar de la morada de Yahveh?^[196] Debidamente escarmentada, la golá se puso de nuevo manos a la obra.

Finalmente, se pusieron los cimientos del segundo Templo en el otoño del 520. Fueron dedicados de nuevo en una ceremonia especial en la fiesta de *sukkot*. Los sacerdotes entraron en procesión en el área sagrada, seguidos por los levitas, que cantaban salmos y hacían vibrar los címbalos. Con todo, algunos de ellos eran suficientemente mayores como para recordar el magnífico Templo de Salomón y, cuando vieron el sitio modesto de su

sucesor, rompieron a llorar^[197]. Desde el primer momento, el segundo Templo fue una decepción y un desencanto para muchas personas. Ageo trató de elevar la moral: les aseguró que el segundo Templo sería mayor que el primero. Pronto Yahveh gobernaría el mundo, como había anunciado el Segundo Isaías. Zorobabel sería el mesías, que gobernaría sobre todos los *goyim* en nombre de Yahveh^[198]. Zacarías, colega de Ageo, estaba de acuerdo. Y anunció el día en que Yahveh volvería a habitar en Sión y a establecer su reino mediante dos mesías: Zorobabel, el rey, y Josué, el sacerdote. Era importante que no reconstruyeran las murallas de Jerusalén, a fin de que la ciudad pudiera dar cabida a un número elevado de personas que acudirían pronto en masa para vivir en ella^[199].



Pero no todos compartían esta visión de una ciudad abierta. Tan pronto como los habitantes de Samaría, en el antiguo reino septentrional de Israel, se enteraron de que las obras en el nuevo Templo de Yahveh avanzaban a buen ritmo, se acercaron a Zorobabel para ofrecerle sus servicios. El Cronista nos dice que eran los descendientes de los extranjeros a quienes los asirios habían establecido en el país en el 722. Algunos serían también israelitas, miembros de las diez tribus del norte, y otros judíos, los hijos de quienes se quedaron en el 586. Naturalmente estos yahvistas querían ayudar en la reconstrucción de Sión. No obstante, Zorobabel se negó bruscamente^[200]. Sólo la golá constituía el «verdadero» Israel; sólo a ellos había encargado Ciro la reconstrucción del Templo. Por eso se veía a esos otros yahvistas no como hermanos, sino como «enemigos», conocidos colectivamente como el *‘am ha-’ares*, el «pueblo de la tierra». En Babilonia, Ezequiel y P habían considerado a las doce tribus como miembros de Israel y dignas de santidad. Sólo se excluía del área sagrada a los *goyim*, las naciones gentiles. Pero los exiliados que retornaron tenían una perspectiva aún más estrecha: Veían al *‘am ha-’ares* como «extranjeros» y no estaban preparados para acogerlos en la ciudad, como había ordenado el Código de santidad. Consiguientemente, en lugar de traer la paz al país, la nueva Jerusalén se convirtió en una nueva manzana de la discordia en Tierra Santa. Los autores bíblicos nos dicen que desde entonces el *‘am ha-’ares* «se puso a desanimar al pueblo de Judá y a meterles miedo para que no siguiesen edificando»^[201]. Trataron de conseguir el apoyo de dignatarios persas y en una ocasión, hacia el 486, el gobernador de Samaría escribió al rey Jerjes para advertirle que los judíos estaban construyendo las murallas de Jerusalén sin autorización. En el mundo antiguo se veía este hecho ordinariamente como un acto de rebelión contra el poder imperial, y se pararon las obras por la fuerza hasta que se descubrió el decreto original de Ciro en el archivo real de Ecbatana.

Mientras tanto, la construcción del segundo Templo continuó lentamente. No se nos dice nada más acerca de Zorobabel después de que rechazara al *‘am ha-’ares*. Quizá las esperanzas mesiánicas de Ageo y Zacarías alarmaran al imperio persa. Es posible que fuera retirado del cargo cuando el rey Darío pasó por el país en el 519. No se volvió a nombrar a ningún miembro de la casa de David como *peha* de la provincia de Judá. Pero a pesar del fracaso de este sueño mesiánico, los inmigrantes consiguieron poner fin a las obras del Templo el día 23 de *adar* (marzo) del 515. Por supuesto, estaba construido en el sitio del Templo de Salomón a fin de asegurar la continuidad con sus tradiciones sagradas. Reproducía también el viejo plano tripartito de *ulam*,

hekal y *debir*. Estaba separado de la ciudad por una muralla de piedra: un doble pórtico conducía a un atrio exterior rodeado de varios edificios, almacenes y estancias para los sacerdotes, construidas en las murallas. Otro muro separaba este atrio de otro atrio interior donde se encontraba el altar de los sacrificios, hecho de piedra blanca no tallada. Sin embargo, en esta ocasión no había un palacio real en la acrópolis de Sión, ya que Judá no tenía rey. Otra diferencia crucial era que el *debir* se encontraba vacío, puesto que el arca de la alianza había desaparecido sin dejar rastro. Este vacío simbolizaba la trascendencia de Yahveh, a quien no se podía representar con ninguna imagen humana; no obstante, quizás algunos sintieran que reflejaba la aparente ausencia de Yahveh de este nuevo Templo. Las excesivas esperanzas del Segundo Isaías no se cumplieron. Si la «gloria» de Yahveh vino y estableció su morada en el *debir*, al parecer nadie se enteró de ello. No hubo una revelación espectacular a los *goyim* y las naciones gentiles no marcharon en tropel hacia Jerusalén encadenadas. Había un nuevo sentido de la distancia inmensa de Dios respecto al mundo. Y en aquellos primeros años del segundo Templo la propia idea de que la divinidad trascendente podía morar en una casa parecía cada vez más ridícula:

Así dice Yahveh:

«Los cielos son mi trono

y la tierra el estrado de mis pies.

Pues, ¿qué casa vais a edificarme,

o qué lugar para mi reposo?»^[202].

Todo lo que el pueblo podía hacer era esperar contra toda esperanza que Yahveh condescendiera a encontrarse con ellos aquí abajo.

En lugar de verse arrastrado hacia templos espléndidos como en el pasado, Yahveh se sentía más atraído por un «espíritu humilde y contrito»^[203]. El culto del primer Templo había sido ruidoso, gozoso y tumultuoso. La adoración en el segundo Templo tendía a ser tranquila y sobria. En el exilio la golá había tomado conciencia de que sus pecados habían sido responsables de la destrucción de Jerusalén y el culto reflejaba el «corazón quebrantado y humillado» de la golá. Esto se manifestaba especialmente en la nueva fiesta del Yom Kippur («el día de la Expiación»), cuando el sacerdote jefe cargaba simbólicamente los pecados del pueblo sobre un chivo, expulsado después al desierto. Con todo, este hecho permitió a Israel acercarse a lo sagrado una vez más. El Yom Kippur era el único día del

año en que el sacerdote jefe entraba en el *debir* como representante del pueblo. El elemento expiatorio era evidente también en los sacrificios ofrecidos diariamente en el atrio del Templo. El pueblo llevaba toros, ovejas, cabras o palomas como ofrendas por la «culpa» o por el «pecado», según sus posibilidades. Y después, ponían sus manos sobre la cabeza del animal como símbolo de su sumisión a Yahveh. Una vez que se había sacrificado el animal, se daban algunas partes a la persona que lo había ofrecido y esta lo compartía con los familiares y los amigos. La fiesta de la comunión en la tierra reflejaba la armonía recuperada con lo divino.

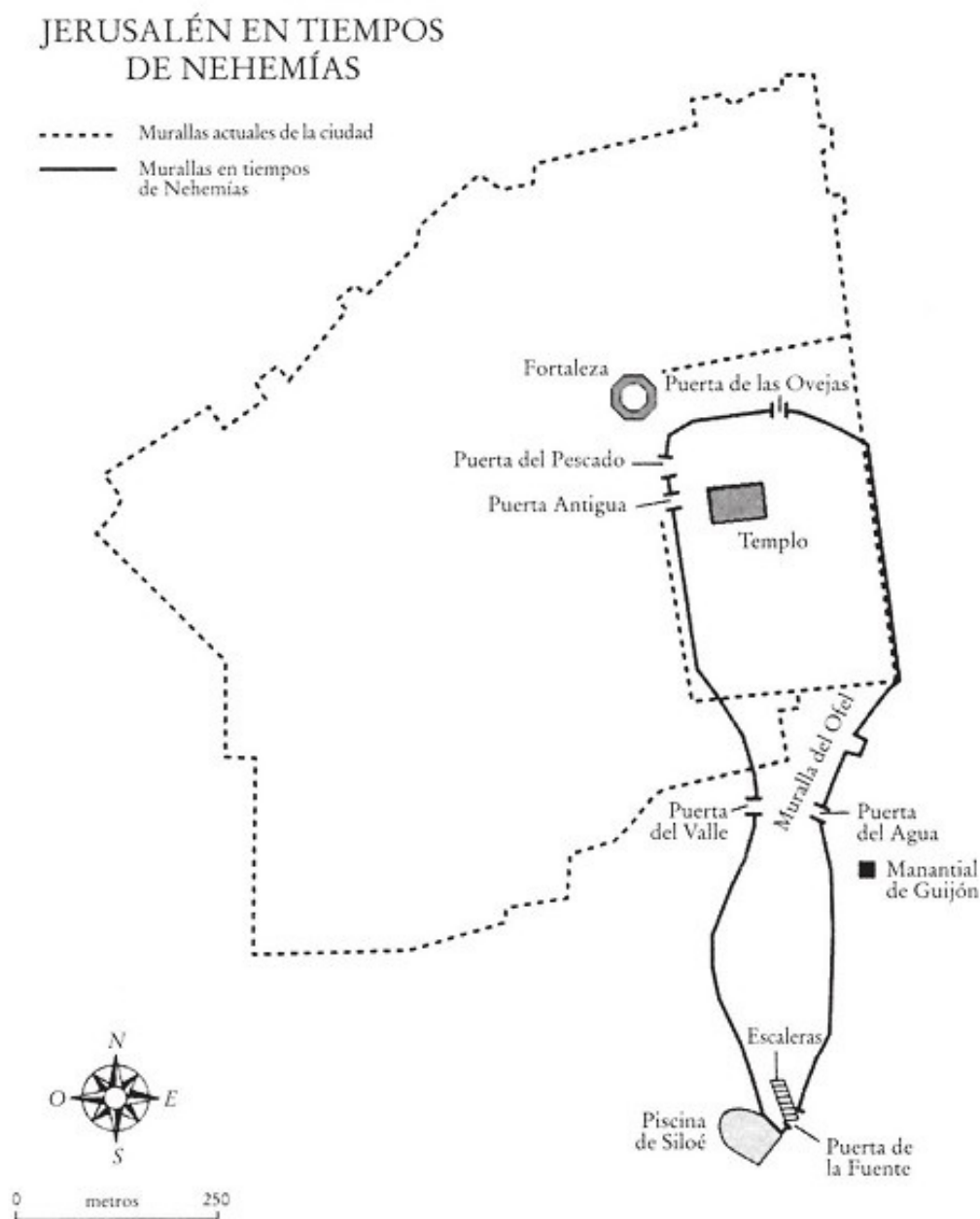
Aun cuando Yahveh nunca retornó a Sión de la forma predicha por el Segundo Isaías, se continuó soñando en el día en que crearía «un cielo nuevo y una tierra nueva» en Jerusalén. Las viejas esperanzas no murieron y Jerusalén se convirtió en un símbolo de esa salvación final: integración, armonía, intimidad con Dios y un retorno al paraíso. La Nueva Jerusalén no sería como ninguna otra ciudad: cualquiera podría vivir allí una vida larga y feliz; cualquiera podría instalarse en su propio lugar. No habría llanto en la ciudad y se olvidaría el dolor del mundo pasado. Los gentiles se admirarían por la ciudad de paz, que establecería la vida tal como se había previsto que fuese^[204]. Pero otros estaban más desilusionados. En la ciudad había problemas sociales —señalaban algunos profetas— y los habitantes coqueteaban aún con el viejo paganismo^[205]. Había preocupaciones por la nueva actitud exclusivista de la golá: ¿acaso no debía la ciudad de Dios estar abierta a todos, como había sugerido Zacarías? Quizá Jerusalén debería abrir sus puertas a los extranjeros, marginados y eunucos —personas consideradas «impuras» por los sacerdotes—. Yahveh había proclamado: «Mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos»; un día introduciría a esos forasteros en la ciudad y permitiría que le ofrecieran sacrificios en el monte Sión^[206].

Sin embargo, en el siglo v parecía que había pocas posibilidades de que Jerusalén se convirtiera en un centro de culto ni para los judíos ni para los gentiles. La ciudad se encontraba aún en gran parte en estado ruinoso y con una población muy escasa. Incluso es posible que Jerusalén hubiera sufrido un daño reciente en el 458 con motivo de los disturbios provocados a lo largo de todo el imperio persa cuando el rey Jerjes subió al trono. Hacia el 445, las noticias de la crisis de la ciudad llegaron a Susa, la capital persa, e impresionaron profundamente a la comunidad judía que vivía allí. Uno de los miembros principales de esta comunidad era Nehemías, que ocupaba el cargo

de copero del rey Artajerjes I. Le afligió tanto recibir noticias de la humillación de la golá en Jerusalén, cuyas murallas estaban aún en ruinas, que permaneció llorando varios días como penitencia por los pecados cometidos por su pueblo y su familia, que habían causado aquel estado de cosas tan calamitoso. Entonces solicitó al rey autorización para ir a Judá y reconstruir la ciudad de sus antepasados. El rey accedió a su petición y nombró a Nehemías *peha* de Judá, dándole cartas de recomendación para los otros gobernadores de la región y prometiéndole que podría disponer de la madera y de otros materiales de construcción del parque real^[207]. Es probable que Artajerjes esperara que Nehemías sería capaz de llevar la estabilidad a Judá. Un bastión persa tan próximo a Egipto intensificaría la seguridad de su imperio.

Los libros de Esdras y Nehemías consisten en varios documentos no relacionados entre sí, que un redactor trató de ensartar. Este pensaba que Esdras y Nehemías eran contemporáneos y presenta a Esdras llegando a Jerusalén antes que Nehemías. No obstante, hay buenas razones para datar la misión de Esdras mucho después, en el 398, durante el mandato del rey Artajerjes II^[208]. De modo que es probable que Nehemías partiera de Susa hacia el 445. Quizá considerara su puesto como un desafío religioso, ya que la construcción de fortificaciones había sido un deber sagrado en Oriente Próximo desde hacía mucho tiempo. Cuando llegó a Jerusalén, permaneció en la ciudad de incógnito durante tres días, al cabo de los cuales salió en secreto una noche a pasear a caballo en torno a las murallas. Dibuja una imagen horrible de la ciudad «con sus brechas y puertas devoradas por el fuego». En un lugar ni siquiera pudo encontrar paso para su cabalgadura^[209]. Al día siguiente se dio a conocer a los ancianos y les urgió a que se opusieran a esa vergüenza y afrenta. Toda la ciudad respondió con un esfuerzo de cooperación masiva, trabajando sacerdotes y laicos codo con codo, y se consiguió erigir nuevas murallas para la ciudad en un tiempo récord de cincuenta y dos días. Era una tarea peligrosa. En aquel tiempo las relaciones con el ‘*am ha-’areš* se habían deteriorado gravemente, y Nehemías tenía que enfrentarse continuamente con las maquinaciones de algunos de los miembros de las dinastías locales: Samballat, gobernador de Samaría; Tobías, uno de sus oficiales, y Guésem, gobernador de Edom. La situación era tan tensa que los constructores temían continuamente el ataque: «Con una mano cuidaba cada uno su trabajo, con la otra empuñaba el arma. Cada uno de los constructores tenía ceñida a la cintura su espada mientras trabajaba»^[210]. No hubo ningún intento de fortificar el antiguo barrio de Mishneh en la colina occidental. La ciudad de Nehemías comprendía sencillamente la antigua Ciudad de David

sobre el Ofel. Por el texto bíblico podemos ver de qué forma estaba organizada la ciudad. Los mercados estaban alineados a lo largo de la muralla occidental de la ciudad; los sacerdotes y los servidores del Templo vivían en el Templo, en el lugar de la antigua fortaleza del Ofel. Artesanos y artífices vivían en los barrios del sudeste, mientras que los militares se concentraban en el barrio septentrional, donde la ciudad era más vulnerable. Nehemías construyó también una ciudadela, probablemente al noreste del Templo, en el sitio ocupado más tarde por las fortalezas asmonea y herodiana. El 25 de *elul* (principios de septiembre) del 445 se dedicaron las nuevas murallas: se dividió a los levitas y cantores de las aldeas vecinas en dos grandes coros y se caminó en procesión en direcciones contrarias en torno a las nuevas murallas, cantando salmos, antes de entrar en fila en los atrios del Templo; se podía oír la música y los gritos de gozo a varios kilómetros de distancia.



Nehemías había traído una nueva esperanza a Jerusalén, pero esta no tenía aún mucho de ciudad. No se fundaban nuevas familias y el pueblo se resistía a trasladarse allí. Los ciudadanos temían continuamente el ataque del ‘*am ha-’areš*’ y tenían que organizar guardias para vigilar las nuevas puertas. Nehemías consiguió que la población creciera hasta 10 000 personas organizando un sistema de suertes por el que cada décimo hombre tenía que instalarse en la ciudad^[211]. Se consideraba que los colonos que se «prestaban voluntarios» de esta forma realizaban una acción piadosa. Durante los doce años de Nehemías en Jerusalén, la ciudad suplantó gradualmente a Mispá como capital de la provincia: él construyó una residencia para el *peha* en Jerusalén. Progresivamente la ciudad se convirtió en el centro de la vida de la

golá en Judá. Pero dentro de la propia Jerusalén se continuaba librando una lucha por el poder: algunos de los sacerdotes estaban estrechamente vinculados con el *'am ha-'areš*, incluido Samballat que, al parecer, fue uno de los más peligrosos adversarios de Nehemías. También tuvo que poner freno a la avaricia de algunos de los ciudadanos más ricos, que se apropiaban de los hijos y las hijas, las viñas y los campos de los pobres, cuando estos eran incapaces de liquidar sus préstamos con interés. Como contaba con un apoyo popular considerable, Nehemías forzó a los nobles y a las autoridades a jurar solemnemente que no seguirían cargando intereses^[212]. Era un nuevo intento de hacer de Jerusalén un refugio para los pobres una vez más, pero naturalmente provocó el enfrentamiento con las clases superiores, que tendían a volverse cada vez más a sus aliados en el territorio vecino. Parece que hubo una tensión considerable en el país. Samballat, Tobías y Guésem podían ver perfectamente que fortificar la ciudad era un intento de asegurar la preeminencia y el control político.

En la segunda fase de su misión, que comenzó hacia el 432, Nehemías promulgó también una nueva legislación para impedir que los miembros de la golá contrajesen matrimonio con la población local. Expulsó al sacerdote jefe Elyasib, que estaba casado con la hija de Samballat. Elyasib estableció su residencia en Samaría, donde probablemente se le unieron otros descontentos pertenecientes de la casta sacerdotal. El tema de los matrimonios mixtos pasó a ser una cuestión cada vez más discutida en Jerusalén. La legislación de Nehemías no tenía como objetivo asegurar la pureza de la raza en el sentido que le damos en el siglo xx, sino que era un intento de expresar la nueva geografía sagrada desarrollada en el exilio por profetas como Ezequiel en términos sociales: la golá tiene que vivir separada de los *goyim*, como corresponde al pueblo santo de Dios. En Babilonia los exiliados se habían preocupado de preservar una identidad judía separada, centrada en la presencia de Yahveh en Israel. Esta misma atracción centrípeta era evidente también en la vida social. La torá obligaba a los miembros de Israel a casarse con personas no pertenecientes a la unidad familiar básica, pero se consideraba que era mejor contraer matrimonio con quienes estaban emparentados lo más estrechamente posible que permitiera la ley. Se consideraba que los miembros pertenecientes a la familia eran candidatos al matrimonio aceptables, mientras que los extraños eran indeseables. Estas series de círculos concéntricos se detenían en el límite de Israel: los *goyim*, que estaban fuera del mapa de santidad, eran literalmente inaceptables^[213]. El matrimonio con un «extranjero» era equivalente al abandono del enclave

sagrado y a la retirada al desierto sin Dios, donde se expulsaba al chivo expiatorio en el día del Yom Kippur. Era un intento de hacer de Israel un pueblo «santo» y separado y se definía la identidad judía distinguiendo a quienes eran «extranjeros» y «no-como-nosotros». Pero en Judá se pedía a la golá que rechazara a quienes habían sido en otro tiempo miembros de la familia israelítica y se habían visto empujados a desempeñar el papel de extranjeros y enemigos.

Durante el siglo v, los exiliados en Babilonia habían estado implicados en una reforma religiosa notable, que había dado como resultado la religión del judaísmo. La cuestión de la identidad seguía siendo crucial: los exiliados habían dejado de poner a sus hijos nombres babilónicos y preferían nombres como Shabbetai, que reflejaban sus nuevos símbolos religiosos. En aquel tiempo la torá desempeñaba un papel central en su vida religiosa y había ocupado el lugar del Templo. Al cumplir los *mišwot*, los judíos de Babilonia podían hacer de sí mismos una comunidad sagrada, que era templo de la presencia divina y establecía el orden de Dios en la tierra. Ahora bien, esto significaba que los expertos tenían que instruir a los judíos comunes en las dificultades de la torá. Uno de ellos fue Esdras, que «había aplicado su corazón a escrutar la ley de Yahveh, a ponerla en práctica y a enseñar en Israel los preceptos y las normas»^[214]. Es posible que fuera también ministro de asuntos judíos en la corte persa. En el 398, Artajerjes II lo envió a Judá con una cuádruple misión. Tenía que acompañar a un grupo de judíos que querían retornar a su patria; llevaría al Templo dones de la comunidad judía en Babilonia; una vez que llegara a Judá, tenía que «inspeccionar a Judá y Jerusalén en lo referente a la ley de [su] Dios»; y, finalmente, tenía que instruir al pueblo de Judá en esta ley^[215]. En aquel tiempo se estaban sometiendo a revisión las leyes de otros pueblos súbditos. Artajerjes respaldaba el culto del Templo judío, central en la vida de la provincia de Judá y tenía que cerciorarse de que era compatible con los intereses y la seguridad del imperio. Es posible que Esdras, como experto legal en Babilonia, desarrollara un *modus vivendi* satisfactorio entre la torá y el sistema legal persa, y Artajerjes necesitaba la certeza de que se cumpliera esta ley también en Judá. Esdras promulgaría la torá en Jerusalén y haría de ella la ley oficial del país^[216].

El escritor bíblico ve la misión de Esdras como un cambio decisivo en la historia de su pueblo. Describe el viaje de Esdras a Judá como un nuevo éxodo, y al propio Esdras, el legislador, como un nuevo Moisés. Llegó a

Jerusalén triunfalmente, pero quedó consternado por lo que se encontró: los sacerdotes y los levitas seguían todavía enfrentados con el ‘*am ha’areš* y continuaban tomando mujeres extranjeras. Los jerosolimitanos tuvieron que sentirse humillados al ver al emisario del rey arrancándose el cabello y sentándose en la calle en la postura de lamentación durante todo un día. Después convocó a todos los miembros de la golá para un encuentro en Jerusalén: todo el que no acudiera sería expulsado de la comunidad y sus propiedades serían confiscadas. El día de Año Nuevo (septiembre/octubre) Esdras llevó la torá a la plaza que estaba frente a la Puerta del Agua y, sobre un estrado de madera, rodeado por los ciudadanos principales, leyó la ley a la muchedumbre reunida en asamblea y se la explicó mientras caminaba^[217]. No sabemos qué texto fue el que les leyó: ¿fue todo el Pentateuco, el libro del Deuteronomio o el Código de santidad? Sea cual fuere el contenido de la ley de Esdras, lo cierto es que sus oyentes quedaron profundamente desconcertados, ya que, obviamente, no lo habían oído nunca antes. Rompieron a llorar de tal forma que Esdras tuvo que recordarles que era un día de fiesta y leyó en voz alta el pasaje de la torá que ordenaba a los israelitas habitar en tiendas especiales durante el mes de *sukkot*, en memoria de los cuarenta años de sus antepasados en el desierto. Mandó al pueblo a las colinas a cortar ramas de mirtos, olivos, pinos y palmeras y pronto Jerusalén se transformó por las cabañas frondosas que aparecieron por toda la ciudad. La nueva fiesta había reemplazado a los antiguos ritos jebuseos de *sukkot*; una nueva interpretación la vinculaba firmemente a las tradiciones del éxodo. Durante los siete días siguientes hubo en la ciudad ambiente de fiesta y todas las tardes el pueblo se reunía para escuchar cómo Esdras exponía la ley.



«Israel no nos reconoce». Excluido de Jerusalén, el *'am ha-'areš* construyó su propio templo en el monte Garizín en Samaría. Hoy en día los samaritanos, sus descendientes, dan culto todavía allí y practican su propia forma de judaísmo.

Fred Mayer/Magnum Photos NY.

La asamblea siguiente fue un acontecimiento más sombrío^[218]. Tuvo lugar en la plaza que estaba frente al Templo, y el pueblo permaneció en pie, tembloroso por las lluvias torrenciales de invierno que inundaron la ciudad. Esdras les ordenó echar a sus mujeres extranjeras y se establecieron comités especiales para examinar casos individuales. Se obligó a marchar a mujeres y niños de la golá para que se unieran al *'am ha-'areš*. La categoría de miembro de Israel quedaba así limitada a los descendientes de los que habían sido deportados a Babilonia y a los que estaban preparados para someterse a la torá, que se había convertido en el código legal oficial de Jerusalén. Quizás el lamento de los que habían pasado a ser marginados se haya conservado en el libro de Isaías:

Que Abraham no nos conoce,
ni Israel nos recuerda.

Tú, Yahveh, eres nuestro Padre. [...]

Somos desde antiguo gente a la que no gobiernas,
no se nos llama por tu nombre^[219].

En adelante, una tendencia despiadada a excluir a otras personas pasará a

ser una característica de la historia de Jerusalén, aun cuando esto iba radicalmente en contra de algunas de las tradiciones más importantes de Israel. Como era de esperar, fueron muchos los que se opusieron a esta nueva tendencia. No querían romper todas las relaciones con los samaritanos y con las gentes de los países vecinos. Tenían miedo de que Jerusalén se convirtiera en una ciudad provinciana e introvertida y de que su economía se resintiera. Pero otros respondieron con entusiasmo a la nueva legislación. Sabemos muy poco acerca de Jerusalén en las generaciones posteriores a Esdras, pero lo cierto es que en las ocho generaciones siguientes la torá se convirtió en un elemento tan central como el Templo para la espiritualidad del pueblo de Judá. Cuando estos dos valores sagrados estuvieron en peligro, hubo una crisis en Jerusalén cuyo resultado fue que la ciudad casi perdió su nueva identidad judía.

Capítulo 6

ANTIOQUÍA EN JUDEA

Cuando Alejandro de Macedonia derrotó a Darío III, rey de Persia, junto al río Iso en octubre del 333 AEC, los judíos de Jerusalén quedaron consternados, porque habían sido vasallos leales a Persia durante más de doscientos años. Flavio Josefo, historiador judío del siglo I, nos dice que el sumo sacerdote se negó al principio a someterse a Alejandro porque había jurado mantenerse fiel al último rey persa; pero, como resultado de un sueño, cedió cuando Alejandro prometió que en todo su imperio los judíos continuarían siendo gobernados de acuerdo con su propia ley^[220]. De hecho, es muy improbable que Alejandro visitara Jerusalén. En un primer momento la conquista macedónica supuso muy poca diferencia para la vida del pueblo de Judá. La torá continuó siendo la ley oficial de la provincia y es probable que se mantuviera la administración que había funcionado bajo los persas. No obstante, la leyenda de las relaciones de Alejandro con el sumo sacerdote era significativa, porque ilustraba la complejidad de la respuesta judía al helenismo. Algunos judíos sintieron una repugnancia instintiva hacia la cultura de los griegos y quisieron aferrarse a la antigua dispensación;^[221] otros consideraron compatible el helenismo y lo vieron como una realidad profundamente coherente con sus propias tradiciones. La lucha entre estas facciones enfrentadas dominará la historia de Jerusalén durante casi trescientos años.

La penetración gradual del helenismo en Oriente Próximo había comenzado varias décadas antes del triunfo de Alejandro. Las antiguas culturas de la región estaban comenzando a derrumbarse y todas ellas quedaron indeleblemente marcadas por el espíritu griego. No obstante, es probable que los judíos de Jerusalén tuvieran poco contacto directo con los griegos: ordinariamente los elementos de la cultura helenística habían llegado hasta ellos a través de las ciudades costeras de Fenicia, que podían traducirlos

en un idioma más familiar. Jerusalén se encontraba una vez más apartada y se había convertido en un lugar aislado. No se encontraba en ninguna de las principales rutas comerciales. Las caravanas que se detenían en las ciudades cercanas de Petra y Gaza no tenían razón para llegar hasta Jerusalén, que era una ciudad pobre y carecía de materias primas para desarrollar una industria. La introvertida Jerusalén, cuya vida giraba en torno al Templo y a su supuestamente antigua torá, prestaba poca atención a la política internacional y parecía que estaba más en sintonía con el pasado que con la modernidad que se infiltraba en la región desde occidente.

Todo ello cambió cuando Alejandro Magno murió en Babilonia el 13 de junio del año 323. El único heredero posible era un menor de edad y casi inmediatamente comenzaron las luchas por el control del imperio entre los generales principales. En las dos décadas siguientes las tierras conquistadas por Alejandro se vieron sacudidas por causa de las batallas de esos seis *diadochoi* («sucesores»). Como región de paso crucial, Judea se veía continuamente invadida por los ejércitos que marchaban desde Asia Menor o Siria hacia Egipto con su bagaje, equipamiento, familias y esclavos. Jerusalén fue conquistada al menos en seis ocasiones durante aquellos años y sus habitantes se dieron cuenta dolorosamente de que el largo período de aislamiento pacífico había terminado. Los judíos de Jerusalén experimentaron en un primer momento el helenismo como una fuerza destructora, violenta y militarista. Los *diadochoi* de Macedonia habían irrumpido en el país como conquistadores arrogantes que no prestaron casi atención a la población nativa, excepto en la medida en que podía servir a sus intereses. El arte, la filosofía, la democracia y la literatura griegas, que han desempeñado un papel tan importante en el desarrollo de la cultura occidental, no impresionarían a los habitantes de Jerusalén en aquellos años terribles. Probablemente estarían de acuerdo con el escritor sánscrito que calificó a los griegos como «poderosos y malvados».

En el 301 los ejércitos de Tolomeo I Sóter, el «sucesor» que había establecido recientemente una base de poder en Egipto, conquistaron Judea, Samaría, Fenicia y toda la llanura costera. Durante los cien años siguientes, Jerusalén permaneció bajo el control de los tolomeos, que necesitaban la provincia de Siria como defensa contra los ataques desde el norte.

Los tolomeos, al igual que la mayoría de los gobernantes antiguos, no interfirieron demasiado en los asuntos locales, aunque introdujeron un tipo de administración más coordinado y eficiente, que era suficientemente flexible

como para tratar de un modo diferente a las diversas regiones de su imperio. Algunas partes de la provincia eran propiedad del imperio, gobernadas directamente por dignatarios reales; así, por ejemplo, los nuevos puertos fundados por los tolomeos en Jope y en la Torre de Estratón y las nuevas colonias militares en Betsán, Filoteria y Pela. El resto del país tenía más libertad para llevar sus propios asuntos. A las ciudades fenicias de Tiro, Sidón, Trípoli y Biblos se les concedieron libertades y privilegios significativos. A Siria llegaron colonos griegos que establecieron *poleis*, configuradas según el modelo de las repúblicas griegas democráticas, en ciudades como Gaza, Siquén, Marisa (Maresá) y Ammán (Filadelfia), que prácticamente se autogobernaban. Dichas ciudades se plagaron de soldados, mercaderes y hombres de negocios griegos que pretendían obtener beneficios con las nuevas oportunidades del Oriente: los nativos que aprendían a hablar y escribir en griego se convirtieron en «helenistas» y se les permitió entrar en los puestos más bajos del ejército y de la administración.

La *polis* resultaba extraña para muchas de las tradiciones más profundamente arraigadas de la región. La cultura helenística era secular. Dependía de una *intelligentsia* independiente tanto del palacio como del templo. En lugar de ser gobernada por un rey nombrado por Dios o por una élite sacerdotal, la *polis* mantenía el gobierno separado de la religión. En esas nuevas ciudades griegas aparecieron también *gymnasia*, donde se formaba a los jóvenes de acuerdo con el ideal helenístico. Estudiaban la literatura griega y pasaban por una formación física y militar rigurosa que desarrollaba la mente y el cuerpo simultáneamente. El *gymnasion* era la institución que mantenía unidos a los griegos en su enorme imperio. Tenía su propio *ethos* religioso. Al igual que los juegos olímpicos, las competiciones atléticas de los jóvenes eran celebraciones religiosas en honor de Hermes y Heracles, los patronos de los *gymnasia*. Ordinariamente no se permitía a la población nativa entrar en el *gymnasion*; era un privilegio reservado a los griegos. Sin embargo, los tolomeos permitieron que los extranjeros fueran admitidos. Así fue como los judíos de Alejandría acudieron al *gymnasion* que había en la ciudad para ser formados en él y fueron capaces de realizar una fusión única de las culturas griega y judía. Los griegos eran materialistas y en ocasiones escandalosos, pero muchos de los nativos consideraron seductora esta nueva cultura. Para algunos fue tan irresistible como lo es actualmente para muchos la cultura occidental en el mundo en vías de desarrollo. Atraía y repelía; rompía tabúes y precisamente por esta razón muchos la consideraron profundamente liberadora.

Al principio Jerusalén no se vio afectada por estas nuevas ideas. No era una *polis* y, por consiguiente, no tenía un *gymnasion*. La mayoría de sus habitantes se tuvieron que sentir horrorizados ante la idea de que se honrara a Hermes en la ciudad de Yahveh y consternados al ver cómo los jóvenes hacían ejercicio desnudos. Judea no tenía mucho interés para los tolomeos. Los judíos de esta región constituían allí un *ethnos* («nación») distinto, gobernado por la *gerousia*, un consejo de ancianos que tenía su sede en Jerusalén. La torá continuó siendo la ley oficial del *ethnos*, que de esta forma siguió siendo lo que había sido bajo los persas: un Estado centrado en el templo, gobernado por los sacerdotes. Es posible que los tolomeos nombraran un agente local (*oikonomos*) para vigilar los asuntos judíos y, al menos en tiempo de guerra, instalarían una guarnición en la ciudad. Pero en casi todo permitieron que los judíos se gobernarán a su modo. El vínculo principal con el imperio egipcio era el tributo de veinte talentos que tenían que pagar cada año.

Pero era inevitable que Jerusalén se viera arrastrada con el tiempo por el mundo griego, que estaba transformando el resto del país. Durante el reino de Tolomeo II (282-246), un jerosolimitano llamado José consiguió mantener el cargo de recaudador de los impuestos de toda la provincia de Siria. Durante más de veinte años fue uno de los hombres más poderosos del país. José pertenecía al clan tobíada y quizá fuera descendiente de aquel Tobías que había causado tantos problemas a Nehemías. Los tobíadas se negaron a permitir que sus vidas quedaran limitadas por la torá; todavía les gustaba establecer contactos con los extranjeros y no estaban dispuestos a someterse al *ethos* más exclusivista de las autoridades de Jerusalén. La propiedad tobíada de Ammán en Transjordania había pasado a ser una de las colonias militares de los tolomeos. Obviamente, José se encontraba como en casa en el mundo griego y fue capaz de introducir las altas finanzas de los helenos en Jerusalén, convirtiéndose en el primer banquero judío. Muchos de sus compatriotas judíos se sintieron orgullosos del éxito de José: una leyenda citada por Josefo, que nos narra la historia de su vida, se deleita claramente en su ingenio, sus sofismas y sus habilidades como hombre de negocios^[222]. El autor elogia a José por haber liberado a su pueblo de la pobreza y haber hecho posible que participaran de la repentina prosperidad económica que los tolomeos habían traído a la región.

Los tobíadas se convirtieron en los pioneros del helenismo en Jerusalén. Querían que la ciudad abandonara las viejas tradiciones, a su parecer restrictivas y provincianas. No eran los únicos que pensaban así. Eran muchos

los que en el imperio griego experimentaban un deseo semejante de sacudirse las costumbres ancestrales que de repente parecían opresoras. En lugar de ver su mundo como un enclave en el que era esencial que se trazaran y definieran claramente límites, líneas divisorias y fronteras, muchos buscaban horizontes más amplios. La *polis* era un mundo cerrado, pero muchos griegos se consideraban cosmopolitas, ciudadanos del mundo entero. En lugar de ver su patria como el valor más sagrado porque les había dado su lugar único en el cosmos, los griegos se hicieron colonialistas y viajaron por todo el mundo. Las conquistas de Alejandro habían ampliado el mundo y hecho que la *polis* pareciera minúscula e inadecuada. La ausencia de límites, que les había parecido caótica y amenazadora a sus antepasados, resultaba excitante y liberadora en la nueva situación. También los judíos en el mundo griego compartieron este desarraigo y quisieron convertirse en ciudadanos de la humanidad mejor que en miembros de un pueblo elegido, impedidos por una ley que se había vuelto limitadora. Hacia finales del siglo III, algunos judíos habían comenzado a adquirir los rudimentos de la educación griega y a poner a sus hijos nombres griegos.

Para otros todo esto era extremadamente amenazador. Se aferraban a las antiguas tradiciones centradas en el Templo. En particular las clases inferiores, que no podían acceder a la nueva prosperidad, tendían a volverse con más fervor que nunca hacia la torá, que aseguraba que cada cosa tenía su lugar y que el orden podría prevalecer en la sociedad sólo si las personas y los objetos estaban confinados en la categoría a la que pertenecían. Los judíos conservadores se inclinaron naturalmente hacia los sacerdotes, los guardianes de la torá y del Templo. Sus dirigentes eran los oníadas, una familia sacerdotal de origen sadoquita cuyos miembros habían sido durante cierto tiempo los sacerdotes jefes de Jerusalén. Los oníadas se sentían atraídos por el ideal griego y algunos de ellos tenían nombres griegos. Pero su determinación era mantener las antiguas leyes y tradiciones de las que dependían su poder y sus privilegios.

En los últimos años del siglo resultó claro que los tolomeos podían perder Siria y que esta podía pasar a la dinastía seléucida, la cual gobernaba el reino griego de Mesopotamia. En el 219 el joven y ambicioso rey seléucida Antíoco III invadió Samaría y el litoral fenicio y fue capaz de mantener esos territorios durante cuatro años. Aun cuando después Tolomeo IV Filópator lo obligó a retroceder, parecía probable que volvería a recuperarlos. Debido a que los tobíadas habían estado estrechamente asociados a los tolomeos desde

que José se había convertido en el jefe de los recaudadores de impuestos, los judíos más conservadores de Jerusalén apoyaron a los seléucidas y esperaban que estos lograrían el control del país. Como los tobíadas se enredaron en una disputa interna familiar, el enérgico sumo sacerdote Simón II, de la familia oníada, consiguió una influencia considerable en la ciudad y apoyó la causa seléucida. Después de que Antíoco invadiera de nuevo el país en el 203, sus partidarios judíos lo ayudaron a conquistar la Ciudadela de Jerusalén en el 201, si bien los tolomeos expulsaron a sus tropas de la ciudad al año siguiente. En el 200 Jerusalén fue sometida a un largo asedio y sufrió muchos daños antes de que Antíoco fuera capaz de reconquistarla.

En aquel tiempo los seléucidas conquistaron todo el país, llamado por ellos «la provincia de Celesiria y Fenicia». Una vez más se tomaron diferentes medidas administrativas para cada una de las unidades políticas: las ciudades griegas y fenicias, las colonias militares y las propiedades del imperio. Con la ayuda de escribas judíos, Antíoco redactó una carta especial para el *ethnos* de Judea y recompensó a sus partidarios en Jerusalén. Simón II fue nombrado jefe del *ethnos*, lo cual significaba que el partido conservador de los sacerdotes había alcanzado la primacía sobre los tobíadas helenizantes. La torá continuó siendo la ley del país y el senado judío (*gerousia*) se mantuvo como consejo de gobierno. La carta contenía disposiciones especiales para el Templo que reflejaban la geografía sagrada de los judíos, pero introducían medidas más exclusivas aún que las de Nehemías y Esdras. A fin de preservar la pureza del santuario, había que mantener la ciudad de Jerusalén libre de toda impureza. Una proclamación en las puertas de la ciudad prohibió en aquel momento la crianza o la matanza de animales «impuros» en Jerusalén. A los judíos varones no se les permitía entrar en el atrio interior del Templo, donde se realizaban los sacrificios, si no se sometían a las mismas abluciones rituales que los sacerdotes. También a los gentiles se les prohibió entrar en el atrio interior. Esto constituía una innovación que no estaba basada en la torá, pero reflejaba la hostilidad de los judíos más conservadores de Jerusalén hacia el mundo gentil. Tuvo que producir una fuerte impresión en los griegos que visitaban la ciudad. A estos les parecería natural que se excluyera a los laicos de los edificios del Templo: en casi todos los templos de la antigüedad los sacerdotes eran las únicas personas que entraban en el santuario interior. Pero en Grecia se permitía a todos entrar en los atrios del Templo, siempre que realizaran los ritos habituales de purificación. Ahora bien, los griegos que visitaban Jerusalén se encontraban con que eran relegados al atrio exterior, con las mujeres y los judíos en estado de impureza ritual. Se declaraba

«impuros» a los extranjeros porque no observaban la torá. Tenían que permanecer en su sitio, excluidos de la zona de santidad.

En cambio, a los judíos que se encontraban dentro del ámbito de lo sagrado, el culto del Templo les proporcionaba una experiencia de lo divino que aportaba una nueva claridad y sentido de la riqueza de la vida. Ben Sira, un letrado que escribió en Jerusalén durante el primer período seléucida, nos da una cierta idea del impacto de la liturgia del Templo en los fieles cuando describe a Simón presidiendo las ceremonias del Yom Kippur. Este era el único día del año en que se permitía al sumo sacerdote entrar en el *debir* para interceder por los fieles. Cuando salía, llevaba consigo la gran santidad del Santo de los santos y la transmitía al pueblo. Se compara el aura sagrada que parecía rodear a Simón con el sol que brillaba sobre la cubierta dorada del Templo, con un arco iris en medio de nubes brillantes, con un olivo cargado de frutos y con un ciprés que se eleva hasta los cielos^[223]. La realidad se engrandecía y se experimentaba con mayor intensidad: lo sagrado hacía realidad todas sus posibilidades. En tiempos de Simón, el cargo de sumo sacerdote alcanzó un estatus completamente nuevo. Pasó a ser un símbolo de la integridad del judaísmo y desempeñó un papel cada vez más importante en la política de Jerusalén. Ben Sira creía que sólo el sumo sacerdote tenía la autoridad necesaria para dar una interpretación definitiva de la torá^[224]. Era un símbolo de continuidad: la realeza de la casa de David había durado sólo unas pocas generaciones, pero el sacerdocio de Aarón permanecería para siempre^[225]. Por aquellos días Yahveh había pasado a ser tan exaltado y trascendente en la mente de su pueblo que era peligroso pronunciar su nombre. Cuando se encontraban con las consonantes hebreas YHWH en el texto de la torá, los judíos las sustituían por un sinónimo como «Adonai» («Señor») o «El Elyon» («Altísimo»). Sólo el sumo sacerdote podía pronunciar el nombre divino, y sólo una vez al año, en el Yom Kippur. Ben Sira elogia también a Simón por sus obras en Jerusalén. Reparó las murallas de la ciudad y los pórticos del Templo, dañados por el asedio del 200. Excavó también un gran depósito —«tan ancho como el mar»— al norte del monte del Templo, conocido después como piscina de Betesda (en arameo: «casa de la misericordia»). Tradicionalmente, se habían considerado siempre las obras de construcción como una misión del rey, pero Antíoco no estuvo de acuerdo en pagar esas reparaciones: simplemente eximió el coste de la construcción del tributo de la ciudad. Así, Simón abrió brecha, actuando, digámoslo así, como rey y sacerdote de Jerusalén^[226].

Ben Sira era un conservador: lamentaba el materialismo que se había introducido sin ser notado en la ciudad, en aquel tiempo en que tantas personas se habían corrompido por el estilo mercenario de los griegos. A estos les gustaba culpar a los habitantes de la provincia de Celesiria y Fenicia por su venalidad; sin embargo, de hecho, este era un vicio que ellos mismos habían introducido en la región desde Occidente. Antaño el culto de Sión había insistido en que Jerusalén fuera un refugio para los pobres; ahora —se lamenta Ben Sira— los jerosolimitanos consideran la pobreza una desgracia y se echa cruelmente a los pobres a un lado en la desbandada por la riqueza^[227]. No obstante, por mucho que Ben Sira desconfiara de los judíos que flirteaban con la cultura griega, ni siquiera él mismo era inmune al atractivo del helenismo. ¿Por qué los jóvenes judíos de Jerusalén no iban a poder estudiar las obras de Moisés como los jóvenes griegos estudiaban las obras de Homero en los *gymnasia*? Esta era una sugerencia revolucionaria. Hasta ese momento los laicos podían aprender de memoria fragmentos de la torá, pero no se esperaba que la leyeran: eran los sacerdotes quienes les exponían la ley. Ahora bien, Ben Sira no era sacerdote; era un intelectual judío que creía que la torá podía llegar a ser la base de una educación liberal para todos los judíos varones. Cincuenta años más tarde, el nieto de Ben Sira, que tradujo su libro al griego, daba por supuesto este tipo de estudio^[228]. En todo Oriente Próximo las antiguas religiones que se habían opuesto al desafío helenístico estaban cambiando sutilmente como consecuencia del contacto con el mundo griego. El judaísmo no fue una excepción. Algunos judíos, como Ben Sira, habían comenzado ya a adaptar el ideal educativo griego a sus propias tradiciones y de esta forma sentaron las bases del judaísmo rabínico. Incluso el método de pregunta y respuesta, desarrollado más tarde por los rabinos, mostraría la influencia del método socrático.

Pero otros judíos querían ir más allá: esperaban recibir una educación totalmente griega y no creían que esto fuera incompatible con el judaísmo. Pronto chocarían con los conservadores en Jerusalén. El primer signo de la ruptura tuvo lugar hacia el 180, cuando el sumo sacerdote Onías III, hijo de Simón II, fue acusado de acaparar una gran suma de dinero del tesoro del Templo. El rey Seleuco IV envió inmediatamente a su visir Heliodoro desde Antioquía a Jerusalén para recuperar el dinero que, a su juicio, se debía al Estado seléucida. Por aquellos días había decaído el entusiasmo por los seléucidas en la ciudad. En el 192, Antíoco III había sufrido una humillante derrota ante el ejército romano que, en su avance, había anexionado Grecia y gran parte de Anatolia. Se le permitió mantener su trono sólo con la condición

de que pagara una indemnización y un tributo anual extremadamente elevados. Por eso en adelante sus sucesores estarían crónicamente faltos de dinero. Probablemente Seleuco IV dio por supuesto que, puesto que estaba obligado por la carta a pagar con sus propios ingresos todos los gastos del culto de Jerusalén, tenía derecho a controlar las finanzas del Templo. Pero no contó con la sensibilidad judía hacia el Templo, que en esta ocasión se puso de manifiesto por primera vez. Cuando Heliodoro llegó a Jerusalén e insistió en confiscar el dinero de las arcas del Templo, el pueblo quedó sobrecogido de horror. Onías se volvió pálido de muerte y temblaba de un modo convulsivo; las mujeres corrían por las calles, vestidas con hábito de penitencia, y las jóvenes se asomaban a las ventanas pidiendo ayuda al cielo. Un milagro salvó la integridad del Templo. Cuando Heliodoro se acercaba al tesoro, fue arrojado al suelo y quedó paralizado. Después dio testimonio de que había visto al Dios judío con sus propios ojos.

El incidente fue un hito: en adelante será probable que cualquier ataque al Templo provoque un motín en Jerusalén. Con el paso de los años el Templo había llegado a expresar la esencia del judaísmo; colocado en el centro emocional de los judíos, constituía el corazón de su identidad asediada. Era considerado el núcleo de la nación, la fuente de su vida, su creatividad y su supervivencia. El Templo ejercía aún una atracción centrípeta sobre el corazón y las mentes de los judíos que llevaban a la práctica las directrices de la torá. Incluso los judíos que se encontraban en la diáspora se volvían hacia Jerusalén cuando oraban y habían comenzado a realizar la larga peregrinación hasta la Ciudad Santa para celebrar las grandes fiestas en el Templo. Los salmos, las oraciones y los escritos sagrados les alentaban a ver el Templo como el paraíso en la tierra, un equivalente objetivo del propio Dios. Cuando los judíos luchaban por preservar una identidad específica en medio de un mundo que urgía su asimilación, el Templo y su ciudad se habían convertido en un enclave asediado. No se permitía a los gentiles estar en ningún lugar cercano a los edificios del Templo y el pueblo percibía colectivamente cualquier intento de transgredir esta separación santa como una profanación. Esta no era una posición racional: era una reacción visceral, instintiva e inmediata.

Pero la crisis del 180 no terminó con la parálisis de Heliodoro. Se insinuaba que Onías había sido en cierto modo responsable de su enfermedad y este se sintió obligado a ir hasta la corte seléucida para limpiar su nombre. Pero con ello cedió ventaja a los enemigos. Mientras estaba en Antioquía, su ambicioso hermano Josué —o Jasón, como prefería que lo llamaran— quiso

ganar con halagos el favor del rey Seleuco y le ofreció un gran soborno a cambio del sumo sacerdocio. A Seleuco le encantó la propuesta. Se obligó a Onías a huir de la corte y más tarde fue asesinado. Pero el sumo sacerdote Jasón no era un conservador como su hermano. Para él la torá carecía de significado y quería que su pueblo disfrutara de las libertades de un mundo más amplio adoptando el estilo de vida griego. Poco después de que Jasón tomara posesión de su cargo, también el rey Seleuco fue asesinado por su hermano Antíoco Epífanés, y Jasón ofreció a este nuevo rey otra cantidad de dinero, pidiéndole a cambio que anulara la antigua carta del 200. No quería que Judá continuara siendo un Estado anticuado, centrado en el Templo y basado en la torá. Por el contrario, esperaba que Jerusalén se convirtiera en una *polis* conocida como «Antioquía» por el nombre de su protector regio. Antíoco, siempre necesitado de dinero en efectivo, aceptó la cantidad ofrecida y estuvo de acuerdo con el programa de Jasón que, según esperaba, consolidaría su autoridad en Judá.

Mas Jerusalén no se podía convertir en una *polis* de la noche a la mañana. Era necesario que un número significativo de ciudadanos estuviera suficientemente versado en la cultura griega como para hacerse helenistas antes de que se pudiera imponer el ideal democrático en la ciudad. Como medida provisional, probablemente permitió establecer una sociedad de «antioquenos», comprometidos con el proyecto helenizante. Se estableció un *gymnasion* en Jerusalén, situado provocativamente cerca del Templo, donde los jóvenes judíos tenían la oportunidad de estudiar a Homero, filosofía griega y música. Competían desnudos en los encuentros deportivos. Pero hasta que Jerusalén llegó a ser una *polis* de pleno derecho, la torá siguió siendo todavía la ley del país y, por ende, parece improbable que se honrara a Hermes y Heracles en el *gymnasion* de Jerusalén. Los planes de Jasón contaron con un gran apoyo popular durante la primera fase. En las fuentes bíblicas no se menciona ninguna oposición al *gymnasion*. En cuanto sonaba el gong para los ejercicios atléticos, los sacerdotes solían apresurarse a bajar del monte del Templo para participar en ellos. Sacerdotes, terratenientes, mercaderes y artesanos se sentían atraídos por el desafío del helenismo y es probable que esperaran que una sociedad más abierta mejorara la economía de Jerusalén. Siempre había habido una oposición a las políticas de segregación de Nehemías y Esdras, y muchos de los judíos de Jerusalén se sentían atraídos por el ideal griego de la ciudadanía mundial. No sentían que el judaísmo fuera necesariamente incompatible con el mundo helénico. ¿Se podría comparar quizás a Moisés con un legislador como Licurgo? La torá no era

necesariamente un valor sacrosanto: Abraham, por ejemplo, no había obedecido los *mišwot*. ¿Acaso no había comido carne y leche juntas cuando obsequió a Yahveh en Mambré? No había necesidad de que los judíos se separaran tan fanáticamente de los *goyim*. Si hacían amigos entre sus vecinos y disfrutaban del intercambio cultural y económico con ellos, los judíos podrían retornar a la unidad originaria que había prevalecido antes de que se dividiera la raza humana en diferentes tribus y religiones después de la construcción de la torre de Babel. Cuando el rey Antíoco Epífanes visitó Jerusalén en el 173, se le dio una bienvenida entusiasta. Jasón condujo al pueblo por las calles en una procesión a la luz de las antorchas en honor de su nuevo protector. Es posible que en aquella ocasión Jerusalén se convirtiera formalmente en una *polis* —un cambio aplaudido por la mayoría de la población—.

Sin embargo, fue entonces cuando los helenizantes fueron demasiado lejos. En el 172, Jasón envió a un sacerdote llamado Menelao a Antioquía con el dinero que había prometido a Antíoco. Menelao abusó con engaño de esta confianza y ofreció al rey otro soborno más a fin de conseguir para sí el sumo sacerdocio. También en esta ocasión Antíoco necesitaba el dinero y Menelao volvió a Jerusalén como sumo sacerdote. Jasón fue depuesto y tuvo que huir para salvar su vida. Encontró refugio en la propiedad tobiada cerca de Ammán, al otro lado del Jordán. Pero el pueblo no podía aceptar a Menelao como sumo sacerdote: pese a ser miembro de una familia sacerdotal, no era descendiente de Sadoc y, por tanto, no podía ser elegido para ese cargo. Menelao agravó su error al saquear el tesoro del Templo a fin de encontrar el dinero que se había comprometido a pagar a Antíoco. Desilusionada, la mayoría del pueblo de Jerusalén abandonó la sociedad de los «antioquenos», que pasó a ser un pequeño grupo minoritario, totalmente dependiente del rey seléucida.



En el Muro de las Lamentaciones en Jerusalén, un grupo de judíos consagra un nuevo rollo de la torá para su sinagoga. Después de la persecución de Antíoco Epífanes, hubo una nueva pasión por la ley en Judea.

Fred Mayer/Magnum Photos NY.

Los helenizantes recurrieron a algunas tácticas discutibles, pero sería un error verlos como cínicos que simplemente querían una buena vida y los lujos de Grecia. Es probable que la mayoría de ellos fueran muy sinceros en su deseo de un judaísmo menos exclusivista. En nuestros días los judíos han tratado de reformar sus tradiciones a fin de abrazar la modernidad y han atraído a muchos seguidores. Uno de los fallos principales de esos reformadores helenizantes fue que no mantuvieron a Antíoco completamente informado del cambio de mentalidad en Jerusalén, de modo que él no pudo caer en la cuenta de cuán impopular se había vuelto su proyecto. Menelao avanzó en la conversión de la ciudad en una *polis*. Dio a Jerusalén el nuevo nombre de «Antioquía en Judea» y continuó fomentando el *gymnasion*, el efebado (una organización que formaba a los varones jóvenes en las actividades militares, atléticas y culturales) y los juegos helenísticos. Pero la reforma sufrió un duro revés en el 170, cuando Jasón, informado de que Antíoco había sido asesinado en un enfrentamiento con los romanos en Egipto, intentó dar un golpe. Marchó hasta la ciudad y obligó a Menelao y a los otros antioquenos a refugiarse en la Ciudadela. Sin embargo, Antíoco seguía vivo y bajó a la ciudad enfurecido, haciendo huir a Jasón una vez más. Como había interpretado el golpe como una rebelión contra su autoridad,

saqueó el tesoro del Templo e irrumpió en los edificios del Templo: se llevó consigo el altar dorado del incienso, el pie del candelabro, el velo del *debir* y todos los vasos e incensarios que pudo conseguir. Nunca se olvidaría esta violación de los recintos más sagrados y en el futuro se vería a Antíoco como el enemigo arquetípico del pueblo judío. Jerusalén, que era una *polis* en construcción, quedó reducida a una mera colonia militar, gobernada por Menelao con el apoyo de una guarnición siria. Con todo, esto no era suficiente para asegurar la ley y el orden en la ciudad. Al año siguiente Antíoco tuvo que enviar otro regimiento, que invadió Jerusalén el día de *shabbat* y destruyó parte de las murallas de la ciudad. Luego los sirios construyeron una nueva fortaleza, desde la cual se controlaba el recinto del Templo, llamada Akra, que pasó a ser el cuartel general de los seléucidas en Jerusalén. En efecto, el Akra se convirtió en un barrio separado, habitado por soldados paganos y judíos helenistas, donde se daba culto a dioses griegos.

Mas esto no fue todo. Posiblemente por orden de Menelao y de sus antioquenos, Antíoco promulgó un edicto que produjo una impresión imborrable en el espíritu judío e imposibilitó a muchos judíos la adaptación al mundo gentil. Este decreto revocó la carta del año 200 y declaró ilegal la práctica de la religión judía en Judá. Esta fue la primera persecución religiosa de la historia. Se prohibió la liturgia del Templo y también el descanso sabático, la circuncisión y la observancia de las leyes de pureza. Se condenaba a muerte a todo aquel que desobedeciera el edicto. Se exponía por la ciudad a las mujeres que habían circuncidado a sus hijos y se las arrojaba con ellos desde las murallas para que cayeran en los valles. Una mujer vio morir a sus siete hijos. En su celo por la ley animó a morir a cada uno de ellos antes de ser ejecutada. Un anciano de noventa años, llamado Eliezar, prefirió morir antes que comer carne de cerdo. Desde que hubo personas que murieron por la torá, esta se hizo sagrada para los judíos de una forma completamente nueva.

Como resultado del edicto, se transformó el monte del Templo. Antíoco derribó las puertas y las murallas que habían separado el espacio sagrado del resto de la ciudad y, desafiando deliberadamente las prohibiciones de la torá, plantó árboles que transformaron el santuario en un bosque sagrado de estilo griego. Los edificios del Templo, saqueados por Antíoco ocho años antes, quedaron vacíos y desolados. El 25 de *kislew* (diciembre) del 167, los judíos conservadores, quedaron horrorizados al escuchar que se había erigido junto al altar de los sacrificios una «abominación» —probablemente una *maššebah*, una piedra erigida—. Con sus árboles y su altar al aire libre, el santuario

parecía un antiguo *bamah*; de hecho, aún había santuarios como este en Mambré y en el monte Carmelo. Se dedicó el templo a Zeus Olímpico, pero esto no significaba necesariamente que se obligara a los judíos a rendir culto a la divinidad griega. *Olympios* era simplemente un sinónimo de «celeste» en aquel tiempo: de esta forma el área había sido dedicada al Dios del cielo, un título que se podía aplicar a Yahveh igual que a cualquier otro de los grandes dioses^[229].

Es probable que los helenizantes creyeran que estaban retornando a la religión más simple de Abraham, que había rendido culto a su Dios en santuarios semejantes antes de que Moisés introdujera las complejidades de la torá^[230]. En posteriores capítulos veremos que otros monoteístas tuvieron planes similares para restaurar esta religión primordial en Jerusalén. Parece que en su adoración al Dios del cielo intentaban crear un culto racionalizado que pudiera atraer a todos los hombres de buena voluntad —tanto a los griegos del Akra como a los judíos antioquenos—. Su programa no era diferente del deísmo de los *philosophes* franceses de la Ilustración europea del siglo XVIII. Pero estas ideas eran completamente abominables para la mayoría de los judíos. Por primera vez hizo acto de presencia en el judaísmo una piedad apocalíptica que esperaba una victoria última de los justos al final de la historia. Después, este tipo de religión aparecerá en las tres tradiciones monoteístas cada vez que se ataque un modo de vida apreciado, como en Jerusalén bajo Antíoco Epífanes. En lugar de adoptar el *ethos* racionalizado y secular de los griegos, los escritores apocalípticos reafirmaron de modo provocativo los valores de la antigua mitología. Cuando el presente parecía desesperado, muchos judíos encontraron consuelo en las visiones de un futuro triunfante. A fin de dar autoridad a esas «revelaciones», con frecuencia se atribuían a figuras augustas del pasado, como el profeta Daniel o Henoc, el patriarca de quien se decía que había sido arrebatado al cielo al final de su vida.

La serie de escenas de los últimos días tal como la conciben estos videntes seguía siempre un patrón semejante. Dios reuniría a las doce tribus de Israel de todos los lugares donde se hallaban dispersas y las llevaría hasta Jerusalén. Luego las conduciría hasta la victoria en terribles batallas, que recordarían las luchas divinas al principio de los tiempos: entonces el pueblo de Israel eliminaría a todos sus enemigos, que encarnaban los males del caos y la destrucción, y crearía un mundo mejor. No obstante, algunos anunciaban la conversión de los *goyim* a la religión de Yahveh. La sede de este acto final de

redención era siempre Jerusalén. Una vez que los paganos y los judíos renegados habían profanado el monte Sión, los autores apocalípticos de los libros de Daniel, los Jubileos y Henoc anticipaban una era futura en la que Dios purificaría la ciudad y construiría un nuevo templo. En un tiempo en que no había reyes nativos en el imperio griego, el pueblo imaginaba un Mesías judío que los conduciría a su triunfo final. Estas visiones eran una afirmación provocadora de la identidad judía en un momento en que parecía particularmente amenazada. Era un intento de mantener la fe en circunstancias desesperadas y no se limitaba a una pequeña minoría. La piedad apocalíptica se introduciría en la mayor parte de los movimientos religiosos durante los siglos II y I e inspiraría tanto a intelectuales moderados —como, por ejemplo, Ben Sira— como a revolucionarios. Los judíos no fueron los únicos que participaron de su nuevo fervor visionario. Los griegos habían quedado muy impresionados por las proezas místicas de los sacerdotes de Egipto, los magos de Persia y los brahmanes de la India, que parecían mucho más espirituales que sus propios sabios. Esto infundió en los pueblos sometidos de Oriente la autoestima que tanto necesitaban. Los griegos podían ser muy inteligentes, pero su discurso complicado era simplemente «arrogante» e «impotente». Podían imaginar «conceptos vacíos» y tenían facilidad para organizar argumentos eficaces —afirma un texto hermético de aquel tiempo—, «pero en realidad la filosofía de los griegos es sólo sonido de palabras». Esta afirmación de sus tradiciones nativas era un intento de poner a los sofisticados conquistadores en el lugar que les correspondía^[231].

Algunos de estos visionarios se imaginaban a sí mismos volando a través del aire hasta el cielo más alto. La idea de que Dios vivía en un templo estaba comenzando a perder su poder irresistible en muchas partes de Oriente Próximo. En Egipto y Persia algunos visionarios de los siglos II y I habían comenzado a evitar el símbolo terreno y viajaban directamente hasta el mundo celeste de los dioses. Estos viajes místicos reflejaban el nuevo desarraigo de la época: la espiritualidad ya no estaba arraigada en un lugar particular. Algunos —aunque de ninguna manera todos— buscaban una libertad que no era de este mundo y un tipo diferente de expresión espiritual. También los místicos judíos comenzaron a realizar estos vuelos imaginarios. La palabra «apocalipsis» significa «desvelamiento»: al igual que los profetas, estos visionarios afirmaban que habían visto lo que había detrás del velo del *deber*. Su visión de Dios, como la de Amós, Isaías y Ezequiel, estaba profundamente condicionada por el culto de Jerusalén. Antaño, el *deber* había contenido el arca, el trono de Dios en la tierra. En cambio, en el siglo II los

visionarios se imaginaban que ascendían directamente hasta el palacio celeste de Dios y que se acercaban a su trono celeste. El relato de una de esas primeras visiones se encuentra en el Primer libro de Henoc (a. C. 150 AEC). En lugar de ir al Templo de Jerusalén para tener su visión, se imagina que vuela por el aire, empujado por los vientos, hasta la gran casa de mármol de Dios en los cielos, rodeada por «lenguas de fuego» y «querubines brillantes». Estos no eran sueños caprichosos. Más tarde se nos informa de místicos judíos que se preparan para esta subida mística con métodos especiales, semejantes a los desarrollados por yoguis y contemplativos de todo el mundo. El visionario judío ayunaba, colocaba la cabeza entre las rodillas y musitaba para sí ciertas alabanzas de Dios como un mantra. Como resultado de estas prácticas espirituales, el místico «contemplará las profundidades más íntimas de su corazón y le parecerá como si estuviera viendo las siete salas [del palacio divino] con sus propios ojos, pasando de una sala a otra»^[232]. Como toda verdadera meditación, esta contemplación era una «subida interior».

Aunque el visionario sintiera que podía evitar la réplica terrena del palacio de Dios, el templo dominaba todavía la forma en que él se acercaba a su Dios, y esto muestra que el pueblo había experimentado la arquitectura del templo como una realidad espiritual, que había encarnado su mundo interior y continuaría haciéndolo mucho después de que el Templo de Jerusalén dejara de existir. De la misma manera que el adorador se podía aproximar a Dios pasando por las zonas de santidad en Jerusalén, así también Henoc tenía que acercarse a Dios en etapas rigurosamente graduadas en el mundo celeste. En primer lugar, tenía que dejar el mundo profano y entrar en la esfera divina, al igual que quien peregrinaba a Jerusalén entraba en los atrios del Templo. La mayoría se detendría allí, pero Henoc se imaginaba que era un sumo sacerdote espiritual. Primero fue llevado a la casa que, como el *hekal*, estaba llena de querubines. Finalmente, lo llevaron a un segundo palacio, más grande, el equivalente celeste del *debir*, donde vio el trono y la «gran Gloria sentada en él», entre corrientes de fuego vivo^[233]. Allí confiaron a Henoc un mensaje para su pueblo y, como el sumo sacerdote en el Yom Kippur, salió de la sala del trono y retornó a llevar la santidad de esta a los demás judíos. Esta forma de misticismo continuó inspirando a los contemplativos judíos hasta que fue asimilada en las disciplinas de la cábala durante la Edad Media.

Algunos judíos se opusieron a los griegos con visiones, otros recurrieron a las armas. Después de que los soldados seléucidas establecieron su residencia en el Akra y profanaron el monte del Templo, muchos de los judíos más

piadosos sintieron que ya no podían vivir en Jerusalén. Entre estos emigrados se encontraba la familia asmonea, el anciano sacerdote Matatías y sus cinco hijos. Fijaron su residencia en la ciudad de Modín, pero cuando los enviados del rey llegaron para establecer el nuevo culto racionalizado al Dios del cielo, Matatías y sus hijos huyeron a las montañas. Los siguieron otros judíos piadosos que abandonaron sus propiedades y «llevaban vida de fieras salvajes, sin comer más alimento que hierbas, para no contaminarse de impureza»^[234]. También realizaron una campaña contra los judíos que se habían sometido al edicto de Antíoco, volcando los nuevos altares griegos y circuncidando por la fuerza a los niños varones. Cuando Matatías murió en el 166, su hijo Judas, apodado Macabeo («cabeza de martillo»), se hizo con el control del movimiento y comenzó a dirigir ataques contra las tropas griegas y sirias. Como los seléucidas estaban muy ocupados en Mesopotamia, donde los partos trataban de expulsarlos de sus propiedades, la campaña de Judas consiguió un éxito inesperado^[235]. Hacia el 164, obligaron a Antíoco a revocar su famoso edicto y Judas consiguió el control de Jerusalén, si bien no pudo desalojar a los griegos y los judíos antioquenos del Akra.

Cuando Judas y sus compañeros vieron quemadas las puertas del Templo y el bosque sagrado en el monte Sión, rasgaron sus vestiduras y se postraron llenos de dolor. Entonces comenzaron a purificar el lugar, restauraron los edificios del Templo y, finalmente, encendieron las lámparas del candelabro de los siete brazos en el *hekal*. El 25 de *kislew*, el día en que los seléucidas habían profanado el santuario tres años antes, dedicaron de nuevo el Templo^[236]. Los macabeos y sus partidarios caminaron en procesión por los atrios del Templo llevando palmas y ramas frondosas tal como lo hacían en la fiesta de *sukkot*. Finalmente, decretaron que todo el pueblo judío debía celebrar anualmente esta fiesta de la *hannukah* («dedicación»).

La rebelión de los macabeos tuvo éxito gracias a las luchas internas por el poder en el bando seléucida. Judas y sus sucesores consiguieron consolidar su posición porque enfrentaban a un pretendiente al trono contra otro. En el 161, Judas hizo una alianza con Roma que, sin duda, reforzó su poder^[237]. Finalmente, hacia el 152 AEC, el movimiento asmoneo recibió reconocimiento oficial cuando uno de los pretendientes seléucidas nombró a Jonatán, hermano y sucesor de Judas, gobernador del *ethnos*. Para no ser menos, su rival nombró a Jonatán sumo sacerdote. En la fiesta de *sukkot* del 152, Jonatán se puso las vestiduras sagradas por primera vez, y el pueblo quedó atemorizado por este cambio sorprendente^[238]. Jonatán se mantuvo hasta el 143, año en

que fue secuestrado y muerto por otro pretendiente al trono seléucida. Su hermano Simón fue capaz de reafirmar el predominio asmoneo y consiguió que el nuevo rey seléucida, Demetrio II, lo nombrara gobernante del *ethnos* y sumo sacerdote. Judá se independizó del imperio griego y, por primera vez en varios siglos, los judíos quedaron libres del control pagano. Al año siguiente, los griegos y los judíos antioquenos que ocupaban todavía el Akra se sometieron a Simón y la Ciudadela fue arrasada —un trabajo que, según Josefo, duró tres años—. El aniversario de la conquista se celebraba como una fiesta nacional^[239].

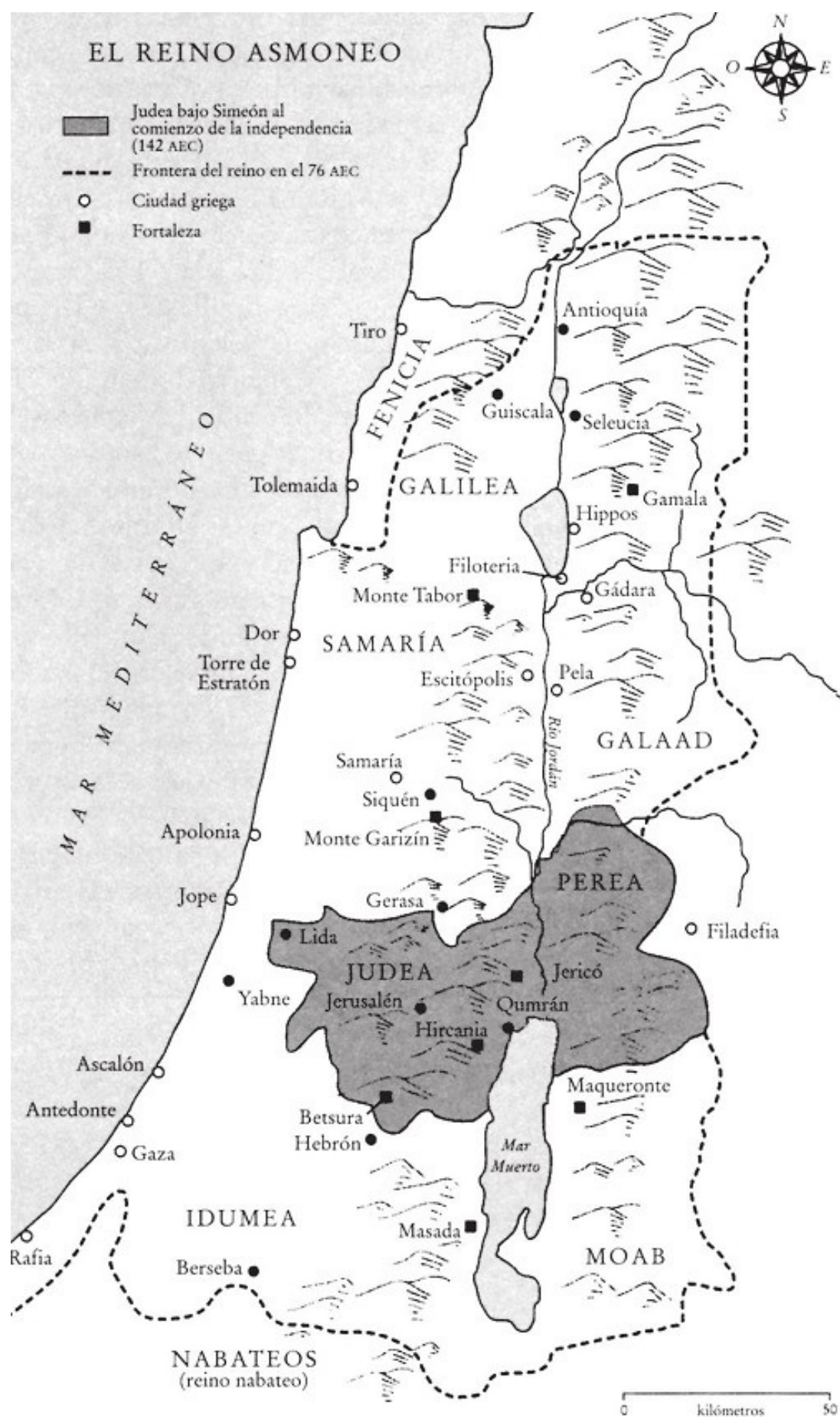
La revolución asmonea comenzó como una rebelión popular, opuesta apasionadamente a la cultura griega del poder imperial. Pero el Estado que surgió bajo Simón y sus sucesores pronto tuvo muchas de las características que habían ofendido a los rebeldes en un primer momento. Cuando Menelao consiguió el sumo sacerdocio, los judíos piadosos quedaron consternados porque no era sadoquita. Los gobernantes asmoneos se habían convertido en sumos sacerdotes: ahora bien, aun cuando eran una familia sacerdotal, tampoco eran descendientes de Sadoc. Parecía que había poca diferencia en elegir entre este régimen judío y las dinastías paganas. Los asmoneos eran buenos soldados y diplomáticos astutos, pero no un dechado de virtudes. De hecho, Simón fue asesinado por sus propios hijos. No obstante, después de varios siglos de oscuridad y humillaciones, muchos judíos se sentían profundamente orgullosos de los logros asmoneos. Cuando Juan Hircano (134-104), hijo de Simón, comenzó a conquistar algunos de los territorios vecinos, tuvo que parecer como si volvieran los días gloriosos del rey David. Hacia el 125, los seléucidas habían quedado tan debilitados por las luchas internas por el poder y las guerras contra los partos que a Hircano no le fue difícil hacerse con el control de Samaría. Lo primero que hizo fue destruir el templo que los samaritanos habían construido a YHWH en el monte Garizín, junto a Siquén. Juan extendió también las fronteras hacia el sur, hacia Idumea, obligando a los habitantes a convertirse al judaísmo y a aceptar la circuncisión. Como sucede en tantas revoluciones, el régimen rebelde se había hecho casi indistinguible del poder al que había reemplazado. Al igual que los seléucidas, los asmoneos se habían vuelto imperialistas, insensibles hacia las tradiciones religiosas de sus súbditos.

Además, es una ironía que el *ethnos* se estuviera convirtiendo en un Estado completamente helenizado. Bajo Juan Hircano Jerusalén se extendió una vez más hacia la colina occidental que dominaba el monte del Templo.

Esta pasó a ser la residencia de las familias aristocráticas y sacerdotales más ricas, que podían disfrutar de la brisa fresca y de un aire más sano que el que respiraban en la parte inferior los habitantes más pobres de la antigua Ciudad de David. Este barrio occidental se fue asemejando cada vez más a una ciudad griega. Se han descubierto muy pocos restos del período asmoneo, pero es casi seguro que hubo una plaza del mercado (*agora*) rodeada por columnatas en el lugar más alto de la colina occidental. Por supuesto, los asmoneos cerraron el *gymnasion* de Jasón, pero en la parte occidental de la ciudad había un *xystos*, una plaza que en las *poleis* normales se usaba para las competiciones atléticas, pero que en Jerusalén sirvió probablemente sólo como lugar público de encuentro. Uno de los monumentos asmoneos que se ha conservado es la tumba de la familia sacerdotal de Bené Hezir en el valle del Cedrón, que muestra una interesante fusión de estilos griego y oriental. Finalmente, en la ladera oriental de la colina occidental los asmoneos se construyeron un palacio con una vista espléndida del Templo;^[240] estaba unido a la ciudad antigua y al monte del Templo por un puente que cruzaba el valle de los Tiropeón.

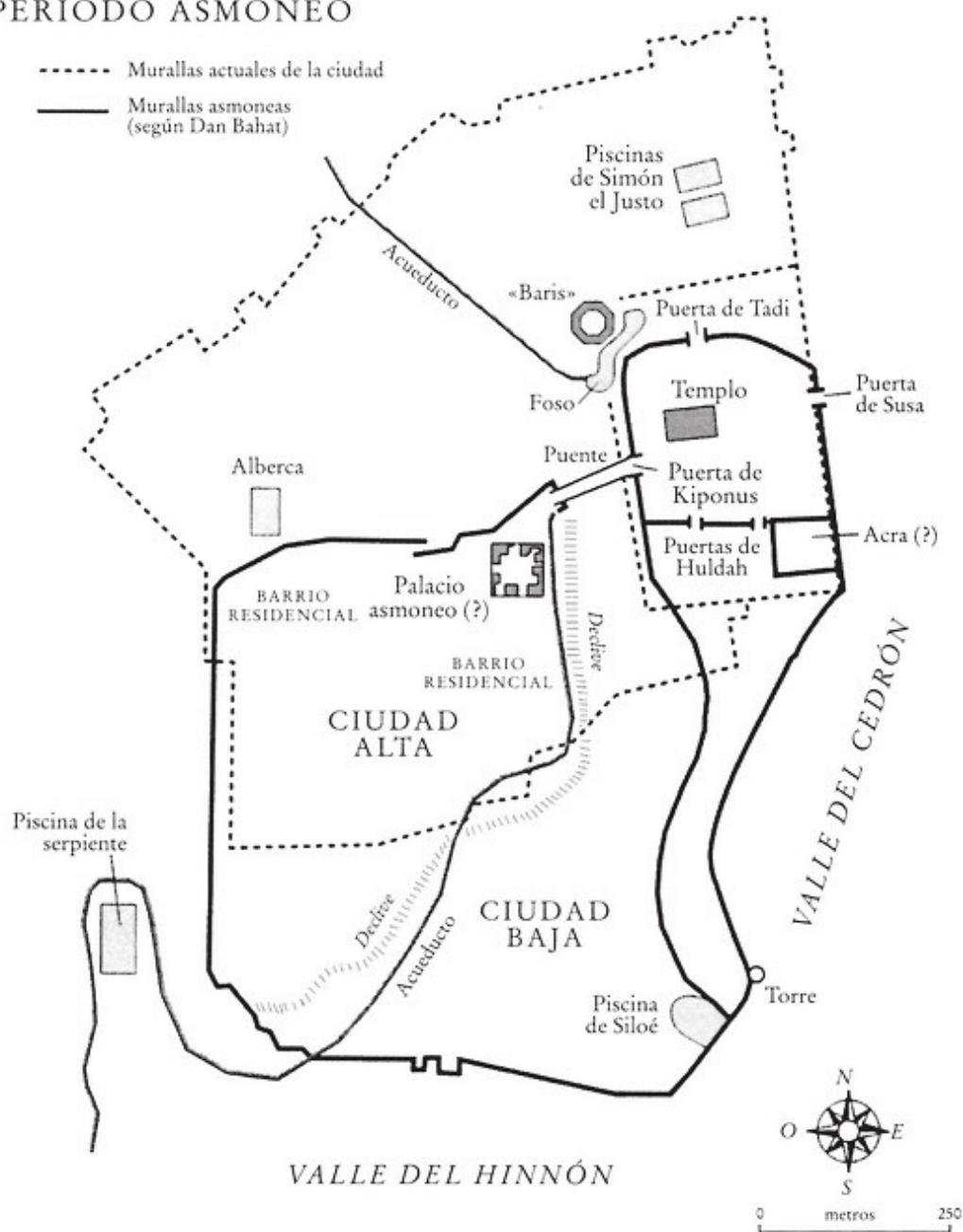
Sin embargo, a pesar de estas características helenísticas, el Templo dominaba todavía la ciudad, física, política y espiritualmente. El Templo impresionó especialmente al autor de una leyenda del tiempo del rey Tolomeo II, puesta por escrito durante el primer período asmoneo. Aristeas — así se llama el autor a sí mismo— describe el santuario situado en la cresta del monte Sión, con las casas y las calles que se amontonaban abajo como asientos en un anfiteatro. Estaba fascinado por la vista de la enorme cortina a la entrada del *hekal*, «que parecía una puerta en todos los aspectos», excepto en que «siempre se estaba moviendo, haciendo ondas desde abajo hasta arriba al pasar el aire por la parte inferior del pavimento»^[241]. También admiraba el complicado sistema de cisternas que había bajo el pavimento del recinto del Templo, que proporcionaba agua para limpiar la sangre de las víctimas sacrificiales. Pegó su oreja al suelo y afirmó que podía oír el murmullo de las aguas que había debajo. Por encima de todo, Aristeas estaba impresionado por el porte y la habilidad de los sacerdotes, que trabajaban sin cesar, sacrificando un animal tras otro con total concentración. Necesitaban «una fuerza que sobrepasara la de su cuerpo»^[242] cuando alzaban los cadáveres y agitaban los miembros hacia arriba en el aire, agarrándolos con una sola mano. La mayor parte de su trabajo era verdaderamente desagradable, pero a ninguno se le tenía que ordenar que volviera al trabajo después del descanso prescrito. Todo el rito se realizaba sin un ruido. La quietud en los atrios del Templo era casi

misteriosa. «El silencio era en todas partes tan grande que uno podría suponer que no había nadie en el lugar», observa Aristeas, «pese a que los sacerdotes eran setecientos y quienes llevaban las víctimas al Templo eran muchos; mas todo se hacía con respeto y reverencia hacia su gran santidad»^[243].



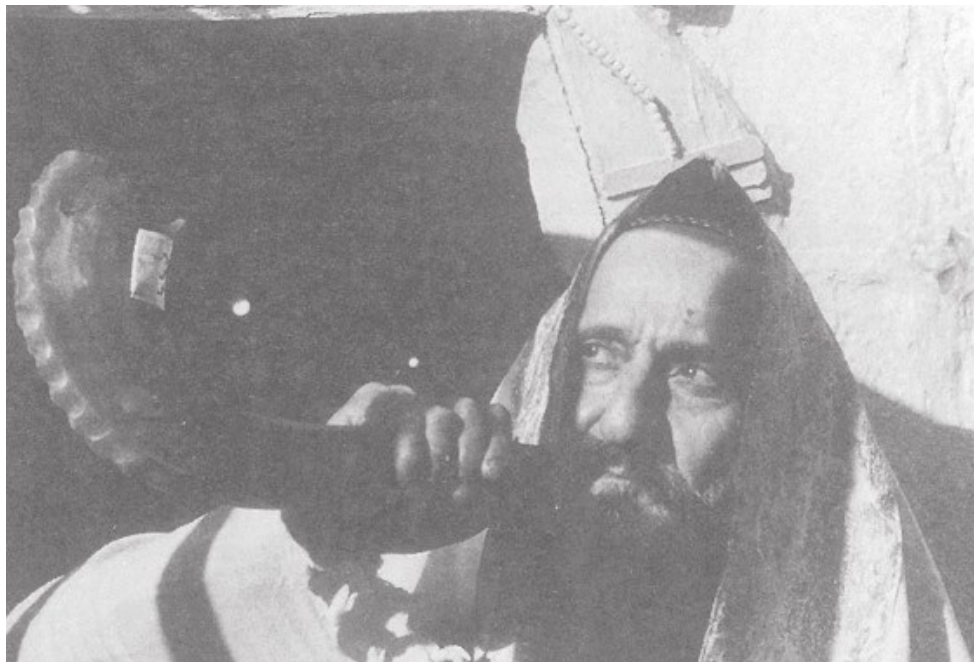
Pero no todos los judíos de Judea compartían esta admiración. Si bien todos estaban aferrados apasionadamente al Templo, un número significativo entre ellos sentía que los asmoneos habían ultrajado su integridad. Aquellos años difíciles condujeron al nacimiento de tres sectas en Judea, que incluyeron sólo un pequeño porcentaje de la población, pero fueron extraordinariamente influyentes. Sus visiones ampliamente divergentes significaban que en el futuro será casi imposible que los judíos de Judea formen un frente unido contra un enemigo externo, si bien, como veremos en el capítulo siguiente, lo único que podía unirlos instantáneamente era cualquier amenaza contra la santidad del Templo. Los saduceos eran los partidarios principales de los asmoneos. Los miembros de esta secta provenían de las clases sacerdotales y más ricas que vivían en la ciudad alta en la colina occidental. Se habían helenizado y querían mantener buenas relaciones con sus vecinos paganos; pero también se aferraban a símbolos antiguos de su nación como el rey, el Templo y su liturgia. Al igual que sucedió en otros movimientos nacionalistas de Oriente Próximo en aquella época, su judaísmo tendía hacia lo arcaico: la fidelidad hacia un pasado idealizado era una forma de arraigar sus nuevos entusiasmos griegos en las antiguas tradiciones. Los saduceos no aceptaban ninguna adaptación de la torá escrita. Creían que los asmoneos eran como el rey David, que también había combinado el sacerdocio con la monarquía. Pero otros judíos quedaron tan horrorizados por los asmoneos que se retiraron completamente de la sociedad judía para hacer un nuevo éxodo hacia el desierto. Es posible que su jefe, conocido como el Maestro de Justicia, fuera el sumo sacerdote retirado por la fuerza cuando Jonatán fue nombrado para el cargo. Sólo un sadoquita podía desempeñar este alto cargo y por eso Jonatán había contaminado la santidad del Templo. Algunos de sus seguidores, conocidos como esenios, vivieron en una comunidad de estilo monástico en Qumrán junto al Mar Muerto. Otros fueron menos extremistas: vivieron en las aldeas y ciudades de Judá y continuaron rindiendo culto en el Templo, aun cuando estaban convencidos de que había sido contaminado sin remedio. Los esenios fomentaban violentos sueños apocalípticos de un ajuste de cuentas final en el que Dios redimiría la Ciudad Santa y reconstruiría el Templo. Durante el reino de Juan Hircano su número aumentó hasta cerca de 4000 y en Jerusalén se fundó una comunidad esenia.

JERUSALÉN EN EL PERÍODO ASMONEO



No obstante, el más popular e influyente de los tres partidos fue el de los fariseos, entregados a una observancia exacta y puntillosa de la torá. También ellos estaban convencidos de que los gobernantes asmoneos no debían desempeñar el sumo sacerdocio y llegaron a creer que al pueblo le iría mejor bajo un imperio extranjero que bajo esos judíos malvados. Quizá los fariseos apoyaran la revuelta que estalló en Jerusalén al comienzo del reino de Juan Hircano, sofocada sin piedad por el rey^[244]. También se opusieron al reinado de su hijo Alejandro Janneo (105-76) y tal vez estuvieran entre los rebeldes que atacaron al rey en el Templo cuando presidía las ceremonias de *sukkot*,

arrojándole los cítricos que llevaban en la procesión. Inmediatamente después, Alejandro ejecutó a 6000 personas^[245]. En otra ocasión, tras otra revuelta, Alejandro mandó crucificar a 800 rebeldes en Jerusalén y, mientras pendían de sus cruces, dio muerte a sus mujeres e hijos delante de ellos; él, por su parte, miraba, divirtiéndose y haciendo fiesta con sus concubinas^[246]. Para muchos esta ocasión horrenda pareció la prueba de que la monarquía, que había suscitado tan grandes esperanzas, se había convertido sencillamente en un despotismo helenístico más.



El sonido del *shofar* (cuerno de carnero), tocado por este rabino en el Muro de las Lamentaciones para anunciar el Año Nuevo judío, tiene como objetivo inspirar sentimientos de temor reverencial. Como llamada al arrepentimiento y recordatorio de los últimos días, esta antigua práctica expresa la sobriedad y la solemnidad del ritual del segundo templo.

Fred Mayer/Magnum Photos NY.

Alejandro continuó la conquista de nuevos territorios y gobernó sobre un reino muy extendido en ambas márgenes del Jordán. Cuando se apoderaba de nuevos territorios, daba a los habitantes no judíos la opción de la conversión al judaísmo; quienes se negaban eran expulsados del país. Era consciente de que su gobierno no gozaba de las simpatías de todo el pueblo y en su lecho de muerte aconsejó a su mujer, Salomé, destinada a sucederlo, que diera poder a los fariseos. Alejandro sabía que estos eran muy influyentes y esperaba que «pudieran disponer a la nación favorablemente hacia ella»^[247]. Así lo hizo, pero ello no salvó a la dinastía. Después de la muerte de Salomé en el 67 AEC, sus dos hijos —Hircano II y Aristóbulo II— se enredaron en una lucha

homicida por el reino y el sumo sacerdocio, con la ayuda de varios poderes extranjeros. El más importante de estos aliados fue Antípater, el idumeo que había desempeñado el cargo de gobernador de la región bajo Alejandro y que en este momento apoyaba a Hircano. Tanto Hircano como Aristóbulo acudieron a Pompeyo, el general romano que llegó a Antioquía en el 64 AEC y depuso al último de los reyes seléucidas. También los fariseos enviaron una delegación a Pompeyo, pidiéndole que aboliera la monarquía en el país, ya que era ajena a sus tradiciones religiosas.

Jerusalén se convirtió en el campo de batalla de esas facciones enfrentadas. Aristóbulo II y sus partidarios se protegieron con barricadas en el Templo y quemaron el puente del valle de los Tiropéon. Hircano II y Antípater II controlaban la ciudad alta e invitaron al ejército romano a entrar en ella como aliado: se instaló una guarnición romana en el palacio asmoneo y Pompeyo estableció su campamento al norte del monte del Templo, en el lugar más vulnerable de la ciudad. Aristóbulo resistió tres meses. Josefo cuenta que el general romano estaba asombrado por la devoción de los sacerdotes del Templo, que realizaban los sacrificios sin que aparentemente notaran las armas arrojadas que caían en los atrios del Templo. Los sacerdotes no dejaron de trabajar ni siquiera cuando los soldados romanos abrieron finalmente brecha en las defensas y llenaron los atrios del Templo en septiembre del 63 AEC, seguidos por los soldados de Hircano^[248]. En la matanza que siguió murieron 12 000 judíos y, para horror de toda la nación judía, Pompeyo entró en los edificios del Templo, atravesó el *hekal* y miró en la santidad oscura del *debir*. Ansioso por apaciguar al pueblo, al instante se retiró y dio órdenes de que el santuario fuera purificado. Pero la ocupación romana del país al que llamaban Palestina^[249] había comenzado con una profanación del Templo y los judíos miraban a sus nuevos amos con recelo por miedo a que repitieran este sacrilegio.

Capítulo 7

DESTRUCCIÓN

Después de la victoria, Pompeyo sometió a duras condiciones al reino asmoneo derrotado. Se permitió a los judíos gobernar en Judea, Idumea, Perea y Galilea, pero en el futuro los yahvistas de Samaría y los habitantes gentiles de la llanura costera, de las ciudades griegas, de la costa fenicia y de la Decápolis controlarían sus propios asuntos. Quienes se habían negado a convertirse al judaísmo y habían sido expulsados del país tenían autorización para regresar. Aristóbulo II fue llevado hasta Roma encadenado, pero Pompeyo recompensó a sus aliados. Antípater controlaba el ejército y tenía a su cargo Judea, pero debía informar al legado romano que estaba en Damasco. Se nombró a Hircano II sumo sacerdote, lo cual agradó a los que aún sentían simpatía hacia los asmoneos. Pero Jerusalén había perdido gran parte de su estatus político: Pompeyo había arrasado las murallas y la ciudad era simplemente la capital de una subprovincia sin acceso al mar, separada de Galilea por un territorio controlado por samaritanos y gentiles que no tenían motivos para simpatizar con sus vecinos judíos.

Los asmoneos intentaron reafirmar su poder. Llegó un momento en que Aristóbulo logró escapar de quienes lo habían apresado y consiguió establecerse de nuevo en Jerusalén, donde comenzó a reconstruir las murallas. En el 57 AEC, Gabino, el legado sirio, sofocó esta insurrección e hizo llevar a Roma a Aristóbulo y a su hijo Alejandro. Mas Palestina tenía importancia estratégica para los romanos y estos no querían enemistarse excesivamente con sus súbditos judíos. Se permitió a los otros hijos de Aristóbulo permanecer en Palestina; Hircano siguió siendo sumo sacerdote y los asmoneos permanecieron como una presencia poderosa en el país. Con todo, Antípater tenía todavía más poder que ningún otro. Era un gobernante sagaz y respetado por los judíos, aunque hacía poco que sus familiares se habían convertido al judaísmo y, por ser idumeos, eran considerados étnicamente distintos. No obstante, Antípater y sus hijos no olvidaron nunca que debían su

posición a Roma y vigilaban atentamente la política turbulenta del imperio, cambiando diestramente de partido cuando un protector perdía el poder. Así, en el 49 AEC, cuando Julio César derrotó a Pompeyo, Antípater supo preverlo con suficiente antelación como para pasarse al bando vencedor. César lo recompensó por su apoyo nombrándolo prefecto plenipotenciario de Judea y le permitió reconstruir las murallas de Jerusalén. El puerto de Jope y el valle de Yezrael volvieron a manos judías y los dos hijos de Antípater fueron nombrados tetrarcas (comisionados regionales) en tiempos de César: Herodes, tetrarca de Galilea, y Fasael, tetrarca de Judea. Ambos habían heredado la astucia política de su padre, que tanto necesitaban en aquellos años problemáticos. El 15 de marzo del 44 AEC, una conspiración de senadores encabezados por Marco Bruto y Gayo Casio asesinó a Julio César en Roma. Aquel mismo año Antípater fue asesinado por un viejo enemigo de la familia. Herodes y Fasael pasaron a ser protegidos de Casio, pero continuaron vigilando con mucha atención los desarrollos de la política romana. Cuando Octavio, resobrino e hijo adoptado de Julio César, y Marco Antonio declararon la guerra a Bruto y Casio, Herodes y Fasael estaban preparados para cambiar de bando de nuevo si fuera necesario. Después de la batalla de Filipos, en el 42 AEC, en la que Bruto y Casio fueron derrotados, Fasael y Herodes recibieron el favor de Marco Antonio, que controlaba las provincias orientales del imperio romano. Roma estaba a punto de embarcarse en una nueva era de paz y prosperidad y Herodes y Fasael gozaban de su protección.

Mas en el 40 AEC, los romanos perdieron temporalmente el control de Palestina, cuando los partos de Mesopotamia abrieron brecha en sus líneas de defensa, invadieron el país e instalaron al príncipe asmoneo Antígono en Jerusalén como su protegido. Fasael fue hecho prisionero y obligado a suicidarse en su cautiverio, pero Herodes consiguió escapar hasta Roma, donde impresionó al senado como judío que sería capaz de controlar el país en nombre de Roma. Los senadores nombraron a Herodes «rey de los judíos» y en el 39 AEC regresó a Palestina. Conquistó Galilea con la ayuda de Marco Antonio y asedió Jerusalén en el 37; cuatro meses después tomó la ciudad tras una horrible matanza. Miles de judíos murieron en las estrechas calles y en los atrios del Templo donde habían buscado inmunidad, y Marco Antonio, a petición de Herodes, mandó ejecutar a Antígono el asmoneo, si bien esta fue la primera vez que los romanos impusieron la pena de muerte a un rey sojuzgado.

Los romanos pusieron en manos de Herodes todo el control una vez que

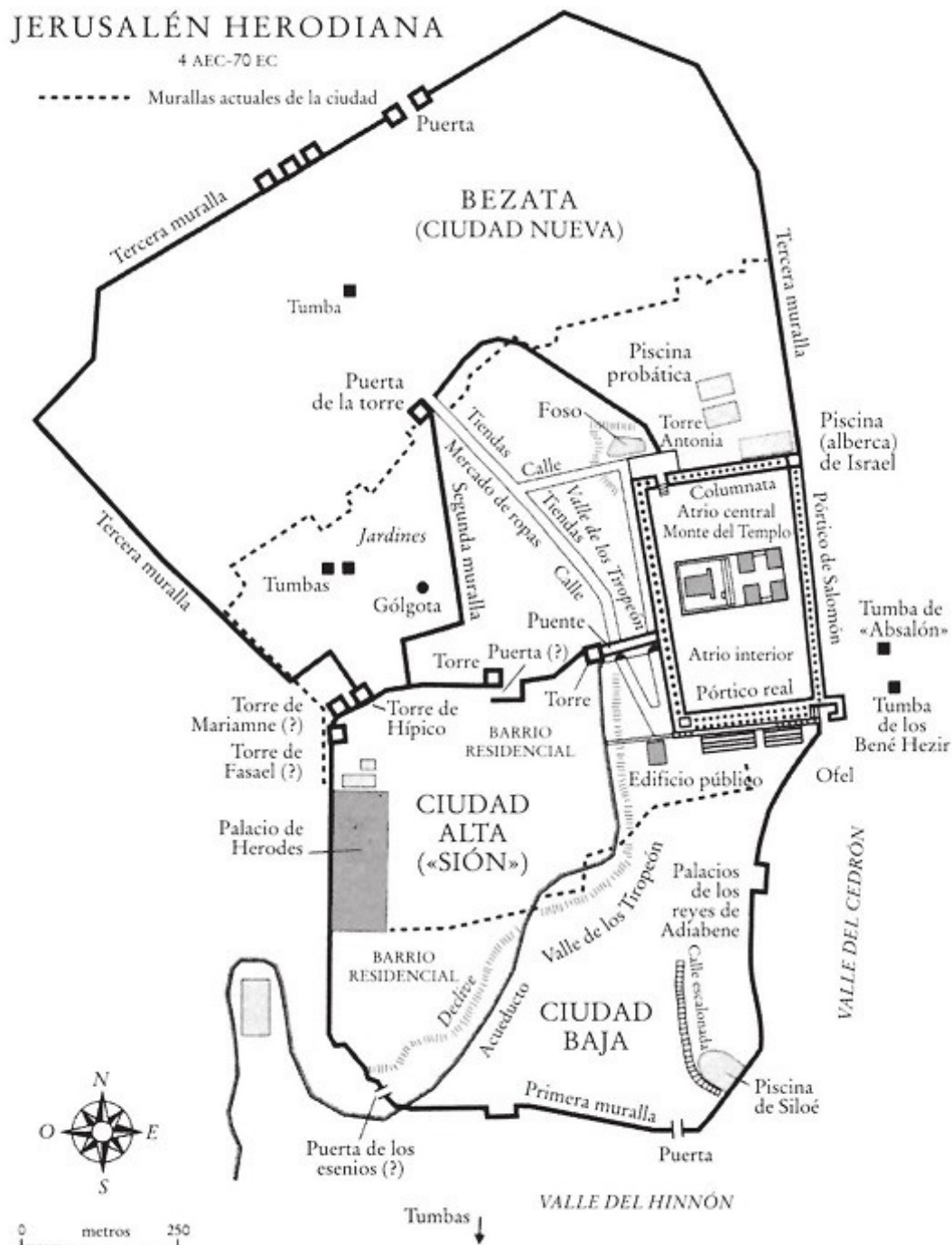
se instaló en Jerusalén como rey de los judíos en Palestina. Se retiraron, juzgando con acierto que la provincia estaría segura bajo su mando. Herodes tenía partidarios entre los judíos, a pesar de su brutal conquista de Jerusalén. Los fariseos seguían aún opuestos a los asmoneos y respaldaron la pretensión de Herodes. Además, este tuvo la precaución de casarse con Mariamme, una princesa asmonea que le dio legitimidad a los ojos de los partidarios asmoneos. En el 36 AEC nombró a Jonatán, hermano menor de Mariamme, sumo sacerdote; pero esto resultó un error. El pueblo rompió a llorar cuando el joven asmoneo se puso las vestiduras sagradas en la fiesta de *sukkot* y se dirigió a ellos gritando con entusiasmo en las calles. Inmediatamente después, Herodes mandó matar a Jonatán y lo sustituyó por un candidato de su confianza. Durante toda su vida Herodes fue despiadado en la eliminación de cualquier desafío a su gobierno. Pese a todo, fue un rey con talento, capaz de imponer la paz en su reino potencialmente inestable. No hubo sublevaciones en Judea hasta el final de su reino.

Una señal de su poder es que Herodes fue capaz de nombrar y deponer sumos sacerdotes a voluntad sin provocar una revolución. Ya hemos visto que este cargo encendía fuertes pasiones y que hasta entonces los sumos sacerdotes habían desempeñado el cargo de por vida; bajo Herodes el sumo sacerdote pasó a ser una persona nombrada por los políticos. A pesar de ello el sumo sacerdocio no perdió nada de su lustre. Nunca se consideró a los sumos sacerdotes como meros peones políticos. Herodes estimó necesario guardar en la Ciudadela bajo llave las vestiduras ceremoniales de los sumos sacerdotes y permitió que las sacaran sólo en las fiestas principales. Tan pronto como el sacerdote se ponía las vestiduras sagradas, quedaba rodeado de un aura celeste y recibía la facultad de acercarse a YHWH como representante del pueblo. El control de esas vestiduras continuó siendo una cuestión prioritaria en Jerusalén y sólo el emperador podía autorizar que la casta sacerdotal las controlara permanentemente. El varón que se las ponía recibía el manto del poder divino y podía ser una amenaza para el trono.

Aun cuando Herodes era un judío suficientemente piadoso a su manera, disfrutó también adaptándose a otras religiones de dentro y de fuera de Palestina. A diferencia de los asmoneos, no interfirió en la vida religiosa de sus súbditos y consideró políticamente inepta la política asmonea de forzar al pueblo a convertirse al judaísmo. Herodes construyó templos a los dioses griegos y romanos en ciudades gentiles dentro de su reino y fuera de él, y cuando el emperador Octavio se proclamó dios, Herodes fue uno de los

primeros en erigir un templo en su honor en Samaría, ciudad a la que puso un nombre nuevo: Sebaste, el equivalente griego del nuevo título del emperador, «augusto». En aquel tiempo, Herodes cambió de bando una vez más, después de que su protector Marco Antonio fuera derrotado en la batalla de Accio. En el 22 AEC, Herodes comenzó a construir la ciudad de Cesarea en honor de Augusto en el lugar del antiguo puerto de la torre de Estratón. La ciudad tenía templos en honor de las divinidades romanas, un anfiteatro y un puerto que rivalizaba con el Pireo. Era un obsequio para sus súbditos paganos. Como resultado de ello, Herodes, el rey judío, fue una figura respetada en el mundo pagano: uno de los últimos honores grecorromanos que se le concedieron fue la presidencia de los juegos olímpicos.

No obstante, Herodes tuvo el mismo cuidado de no ofender a los judíos, y no se le ocurrió pensar en edificar un templo pagano en Jerusalén. Como parte de su ambicioso programa de construcción —el mayor jamás realizado por un gobernante menor— transformó la Ciudad Santa e hizo de ella una de las *metropoleis* más importantes de Oriente. Como siempre estuvo preocupado por la seguridad, el primer acto de Herodes fue construir una enorme fortaleza, comenzada en el 35 AEC en el sitio de la ciudadela edificada por Nehemías en el punto más vulnerable de la ciudad, al norte del monte del Templo. Puesto que por entonces aún conservaba la amistad con Marco Antonio, llamó Antonia a la nueva fortaleza en honor de su protector. Estaba construida en una roca escarpada, de 23 metros de altura, cuya ladera empinada fue recubierta con bloques de piedra pulida a fin de hacer casi imposible la subida. La ciudadela rectangular se elevaba 21 metros por encima de la roca, con una torre en cada esquina, y podía albergar una gran guarnición. Sin embargo, pese a su formidable aspecto militar, la fortaleza Antonia era tan lujosa como un palacio. Estaba rodeada por un foso profundo llamado Strutión, que la separaba del nuevo barrio de Betesda, que en aquellos momentos crecía en la parte norte de la ciudad. Es probable que aquí se construyera el doble depósito que se puede ver todavía hoy, junto a la piscina de Betesda excavada por Simón el Justo.



Herodes no comenzó la transformación real de Jerusalén hasta el 23 AEC, justo después de conseguir suficiente respeto en Palestina por su eficiencia en proporcionar comida y grano para el pueblo durante el hambre de los años 25-24. Muchos jerosolimitanos se habían arruinado y pudieron encontrar trabajo como constructores una vez que las obras comenzaron en la ciudad. Herodes empezó a construirse un palacio en la ciudad alta sobre la colina occidental; estaba fortificado con tres torres, a las que puso los nombres de Fasael, por su hermano, Mariamne, por su querida mujer asmonea, e Hípico,

por su amigo. Las tres tenían cimientos sólidos, en algunos lugares de 15 metros de anchura; todavía hoy se pueden ver los cimientos de lo que probablemente fue la torre de Hípico en la Ciudadela de Jerusalén, en la torre llamada de David. El palacio consistía en dos grandes edificios, uno de ellos llamado Cesareo, en honor de Octavio, que contaba con encantadores jardines donde predominaban plantas acuáticas y en los que los profundos canales y cisternas tenían a ambos lados fuentes y estatuas de bronce. Parece que Herodes diseñó de nuevo las calles de la ciudad alta con un sistema de red, que hizo más fácil el tráfico y la planificación de la ciudad. Además, dotó a la ciudad alta de un teatro y de un hipódromo, aunque no conocemos la localización exacta de estos edificios. Cada cinco años se celebraban en honor de Augusto juegos que traían a muchos atletas famosos a Jerusalén.

En tiempos de Herodes, Jerusalén se convirtió en una ciudad grandiosa y distinguida, hogar de una población permanente de unas 120 000 personas. Reconstruyó las murallas de la ciudad, pero los especialistas discuten aún acerca de su trazado exacto. Josefo nos dice que la primera muralla rodeaba la ciudad alta y la ciudad baja en el lugar de la antigua Ciudad de David. La segunda muralla proporcionaba una línea añadida de defensa y rodeaba el nuevo barrio comercial que se extendía desde la torre Antonia hasta la vieja muralla septentrional construida por los asmoneos^[250]. En la ciudad baja había otros palacios, más sencillos, especialmente el de la familia de los reyes de Adiabene de Mesopotamia, que se habían convertido al judaísmo. Ellos habían construido también un gran mausoleo que se hallaba fuera de las murallas de la ciudad, conocido actualmente como la tumba de los Reyes. A fin de que los cadáveres no contaminaran la Ciudad Santa, comenzaron a aparecer también en las colinas y en los valles que rodeaban las murallas otras tumbas excavadas en la roca y decoradas. Con frecuencia estaban protegidas por una piedra que se podía rodar y que cubría la entrada del sepulcro en forma de cueva excavado en la pared rocosa. Aún se puede ver en el valle del Cedrón la más famosa de estas tumbas herodianas, junto al mausoleo de la familia Bené Hezir. Consiste en un pilar conmemorativo y una tumba contigua excavada en la roca, llamados después por los peregrinos tumba de Absalón y tumba de Josafat, respectivamente.



El Muro de las Lamentaciones —el muro de sujeción occidental de la plataforma del Templo, construido por el rey Herodes—. No se pueden equiparar las piedras menores que utilizaron los musulmanes en la parte superior, cuando restauraron el muro en el siglo VIII CE, a los grandes bloques usados por Herodes.

Fred Mayer/Magnum Photos NY.

Hacia el 19 AEC, Herodes decidió reconstruir el Templo. Naturalmente el

pueblo estaba preocupado: ¿destruiría el rey los edificios existentes y encontraría los fondos necesarios para concluir la obra? ¿Sería fiel a las prescripciones de la torá? Los edificios de Herodes fueron a menudo sorprendentemente innovadores, pero el plano del Templo lo había revelado Dios a Moisés y a David y no había espacio para la originalidad. Herodes se preocupó de disipar esos temores: las obras no comenzaron hasta que se reunieron todos los materiales y el rey reprodujo atentamente el plano y las dimensiones de los viejos edificios. A fin de asegurar que los laicos no profanaran las áreas prohibidas, preparó a mil sacerdotes como canteros y carpinteros; sólo ellos podían construir el *hekal* y el *debir*. El propio Herodes nunca entró en el edificio que sería recordado siempre como su obra maestra. Se planificó la construcción de forma que no se interrumpieran los sacrificios ni un solo día y para concluir las obras en los edificios del Templo fueron necesarios dieciocho meses. Esta continuidad del culto hizo posible que se diera a la construcción de Herodes el nombre de segundo Templo, aunque en realidad era el tercero.

Herodes no pudo alterar el tamaño ni la forma del santuario, pero pudo hacer que las construcciones fueran más hermosas. Cubrió los muros con mármol blanco, jaspeado de vetas rojizas y azules «como las olas del mar»^[251]. Cubrió las puertas del *hekal* de oro y las decoró en la parte superior con «vides de oro de las que colgaban racimos de uvas tan altos como un hombre»^[252]. Las puertas estaban cubiertas por una cortina de un valor inapreciable, tejida con lino de colores escarlata, azul y púrpura combinados y con bordados del sol, la luna y los planetas.

Aun cuando los edificios del Templo tenían que seguir siendo bastante pequeños, Herodes pudo satisfacer su gusto por la inmensidad extendiendo la plataforma del Templo. Este fue un proyecto grandioso cuya realización exigió casi ochenta años —Herodes murió sin verlo concluido— y en la que se emplearon 18 000 obreros. Una vez terminada, la plataforma cubría una superficie de unas 14 hectáreas, mucho mayor que la original. Como la explanada se extendía bastante más allá de la cresta del monte Sión, fue necesario sujetarla con una subestructura enorme de bóvedas y columnas. Los nuevos muros de sujeción, dice Josefo, eran «los mayores jamás conocidos»^[253]: algunas de las piedras pesaban entre dos y cinco toneladas. Como Herodes no quería extender la plataforma del Templo hacia el este, el antiguo muro oriental, que coincidía con la muralla de la ciudad, permaneció en el mismo lugar. Desde entonces se asoció aquel lado del monte del Templo

con Salomón, el primero que edificó en el monte Sión. El muro de sujeción occidental era el más largo de las nuevas construcciones, y medía unos 485 metros desde la torre Antonia hasta su extremo meridional. A los pies de este muro occidental se encontraba el mercado inferior, que pertenecía a los sacerdotes y al cual acudían muchos turistas y peregrinos. Las tiendas estaban pegadas directamente al muro y cubrían las tres primeras hiladas de piedra. A los pies del muro occidental se encontraban también los edificios del consejo de la ciudad y el archivo nacional. En la propia plataforma del Templo sobre los muros de sujeción se construyeron, en tres de los lados, pórticos con columnas al estilo griego, semejantes a los pórticos actuales del Haram al-Sharif. Todo el extremo meridional de la plataforma consistía en una extensa área de pilares cubierta, semejante a la basílica de un foro romano, que proporcionaba refugio de la lluvia y sombra en verano. Este pórtico real tenía una extensión parecida a la de la catedral de Salisbury, con 183 metros de largo, y se elevaba hasta una altura de 31 metros en su punto más alto. Como se alzaba por encima del muro de sujeción meridional, cubierto de mármol blanco reluciente, constituía una vista imponente. Desde lejos el monte del Templo era un espectáculo brillante. El oro del santuario «reflejaba una llamarada tan intensa que quienes intentaban mirar se veían obligados a desviar la mirada», recordaba Josefo. «Desde lejos parecía como una montaña cubierta de nieve, pues las partes no cubiertas de oro eran de un blanco deslumbrante»^[254]. No es sorprendente que mucho después de la destrucción del Templo los rabinos afirmaran: «Quien no haya visto el Templo de Herodes no ha visto jamás un edificio hermoso en su vida»^[255].

Los peregrinos podían entrar en los atrios del Templo de dos formas. Podían subir por la grandiosa escalera que conducía al pórtico real, o bien podían cruzar los dos puentes que se extendían desde la calle que estaba a los pies del muro de sujeción occidental. Una vez llegados a la plataforma, los visitantes se encontraban con un plano intrincado de atrios, cada uno de ellos más santo que el anterior, que conducían a la santidad central del *debir*. (Véase el diagrama de «Los atrios interiores y el santuario»). Primero los peregrinos entraban en el atrio de los gentiles, que estaba abierto a todos. Estaba separado del atrio de los israelitas (reservado a los judíos varones en estado de pureza ritual) por una elegante balaustrada. Con las inscripciones que había en los muros se advertía a los extranjeros que no pasaran de ahí bajo pena de muerte. Al otro lado de la barrera se encontraba el atrio de las mujeres, un área cubierta con una galería elevada que permitía a las mujeres ver los sacrificios realizados en el atrio del altar. Después se hallaba el atrio

de los levitas y, finalmente, el atrio de los sacerdotes, que contenía el gran altar de los sacrificios.

Este acercamiento gradual al santuario interior recordaba a los peregrinos y a los fieles que estaban haciendo una *'aliyyah* (subida) a un orden del ser completamente diferente. Tenían que prepararse para ello sometándose a varios ritos de purificación que intensificaban este sentido al situarlos a cierta distancia de su vida normal. Estaban a punto de entrar en la esfera separada de su Dios santo y para el tiempo que durara su visita tenían que encontrarse en el mismo estado de pureza ritual que los sacerdotes. En particular debían purificarse de todo contacto con la muerte, la impureza más grande de todas, imposible de evitar en la vida diaria: sin darse cuenta, uno podía pisar inadvertidamente el sitio de una antigua tumba. Por otra parte, todos los cambios principales de la vida, como, por ejemplo, el nacimiento, eran también impuros, no porque fueran considerados sucios o pecaminosos, sino porque el Dios a quien iban a acercarse estaba por encima de esa alteración y los peregrinos tenían que compartir simbólicamente esa inmutabilidad si querían estar en el lugar donde él se hallaba. Si el sacerdote local no podía purificar a los peregrinos antes de que estos salieran de casa, tenían que esperar en Jerusalén siete días antes de subir al monte del Templo. Debían abstenerse de relaciones sexuales durante ese período, y en los días tercero y séptimo eran rociados ritualmente con agua y cenizas y realizaban un baño ritual. Esta espera obligada era un tiempo de preparación espiritual y de autoexamen. Recordaba a los peregrinos que debían hacer el viaje interior como si «ascendieran» a la realidad última y entraran en una dimensión totalmente diferente.

Cuando finalmente subían a la plataforma del Templo con el animal que llevaban para el sacrificio en el atrio del altar, los peregrinos sentían que habían entrado en una forma de existencia más intensa. En cierto modo toda la realidad se condensaba en ese espacio separado. Parece que por aquel tiempo el simbolismo del Templo había cambiado: se experimentaba como un microcosmos del universo entero. Josefo, que durante un tiempo sirvió en el Templo como sacerdote, explicó sus imágenes cósmicas. El atrio de los gentiles seguía aún asociado con Yam, el mar primigenio, que vigilaba con constancia y hostilidad el mundo ordenado de lo sagrado, un desafío perpetuo que había que tener en mente y superar. Por el contrario, el *hekal* representaba la totalidad del mundo creado; su cortina simbolizaba los cuatro elementos y la «vista completa de los cielos»; las lámparas del gran candelabro figuraban los siete planetas y los doce panes de la proposición recordaban los signos del

zodiaco y los doce meses del año. El altar del incienso con sus trece especias «del mar y de la tierra (habitada y no habitada) significaba que todas las cosas venían de Dios y eran para él»^[256]. Filón de Alejandría (a. C. 30 AEC-a. C. 41 EC), que fue una vez a Jerusalén como peregrino, estaba familiarizado también con este simbolismo^[257]. Como era platónico, señaló además que los objetos del *hekal* representaban los arquetipos celestes y hacían inteligibles y visibles las Ideas que están por encima de nuestra experiencia^[258]. El plano y el diseño del monte del Templo trazaban así el camino hacia Dios. Uno pasaba del mundo terreno ordinario al ámbito marginal del caos, el mar primigenio, y los *goyim* al mundo ordenado que Dios había creado, pero lo veía de una forma diferente. Se revelaba el mundo como realidad que conducía inexorablemente hacia Dios; la vida en la tierra era un camino hacia lo divino, de la misma manera que el sumo sacerdote pasaba por el *hekal* hasta la realidad última, que estaba más allá y daba significado a todo. Por supuesto, esto lo simbolizaba el *debir*, separado del *hekal* y del mundo visible por otro velo. El *debir* estaba vacío porque representaba algo que trascendía nuestros sentidos y conceptos: «En él no había nada en absoluto», dice Josefo; «nadie se podía acercar a él, era inviolable e invisible para todos»^[259].

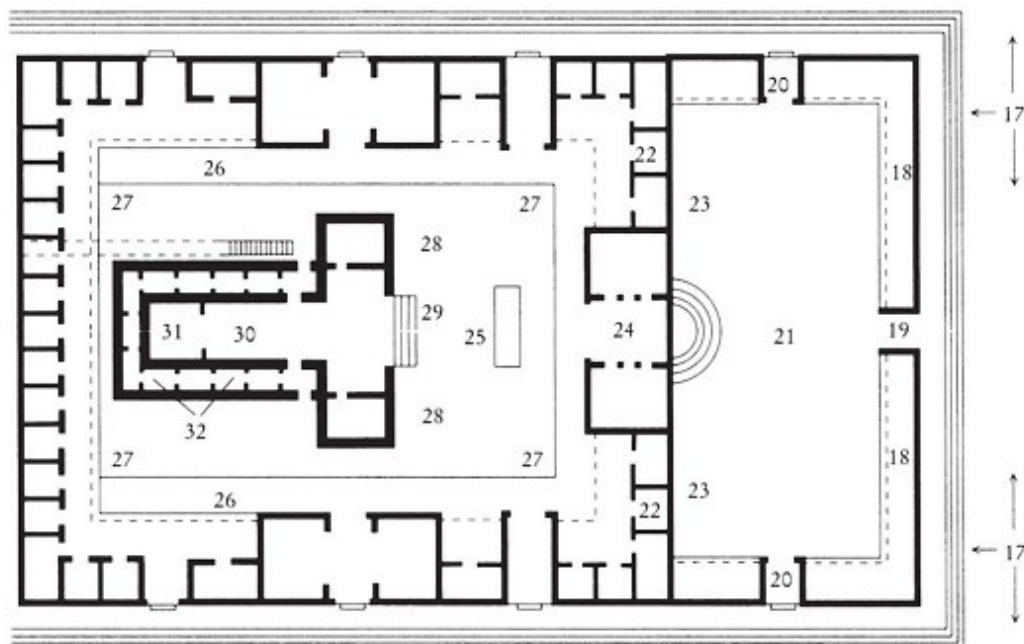
El hecho de que sólo los sacerdotes se pudieran acercar al corazón de la santidad del Templo ponía de relieve la separación total del Dios santo. Josefo explica que las vestiduras del sumo sacerdote tenían también un significado cósmico: su túnica simbolizaba el cielo y la tierra y las vestiduras superiores los cuatro elementos. Esto era adecuado, ya que el sumo sacerdote oficiaba en el *hekal* como representante no sólo de «toda la raza humana, sino también de las partes de la naturaleza, la tierra, el agua, el aire y el fuego»^[260]. Pero cuando entraba en el *debir* en el Yom Kippur, el sumo sacerdote se ponía vestiduras de lino blanco, el vestido de los ángeles, que eran también mediadores entre las esferas celeste y terrena. El espacio sagrado podía proporcionar aún una experiencia poderosa de una presencia que trascendía toda expresión antropomórfica. Los rituales de preparación, la subida al monte y los grados de santidad de los atrios y de los edificios del Templo, todo ello ayudaba a los adoradores a sentir que habían entrado en —y quedado rodeados por— otra dimensión que existía junto a la vida normal y, no obstante, era totalmente distinta de esta. Los grados de santidad eran semejantes a las plataformas de una *ziggurat* mesopotámica; hacían de la superficie nivelada del monte del Templo una montaña sagrada simbólica que conducía al ámbito divino en la «cumbre» del *debir*. Las imágenes del Templo presentaban a los adoradores un paisaje que ponía de más relieve el





LOS ATRIOS INTERIORES Y EL SANTUARIO

SEGÚN E. P. SANDERS



1. Torre Antonia	14. Entrada a la explanada, conectada por un túnel con (10)	21. Atrio de las mujeres
2. Muro de sujeción	15. Salida a la explanada, conectada por un túnel con (9)	22. Pórticos interiores
3. Calle al otro lado del muro de sujeción occidental	16. Balaustrada y escaleras prohibidas a los gentiles	23. Muro de separación entre varones y mujeres
4. «Arco de Wilson», sobre el valle de los Tiropeón	17. Plataforma y escaleras interiores	24. Segunda puerta oriental para los varones israelitas
5. «Arco de Robinson», que conduce a la calle inferior	18. Muro interior	25. Altar de los holocaustos
6. Tiendas	19. Puerta oriental para los varones israelitas	26. Atrio de los israelitas
7. Pórticos	20. Puertas meridional y septentrional para las mujeres israelitas	27. Parapeto de separación entre sacerdotes y laicos
8. Pórtico real		28. Atrio de los sacerdotes
9. Puerta de salida		29. Entrada al santuario
10. Puerta de entrada		30. <i>Hekal</i>
11. «Pórtico de Salomón»		31. <i>Debir</i> (Santo de los santos)
12. Monte de los Olivos		32. Pisos superiores
13. Atrio de los gentiles		

Durante el reino de Herodes acudieron a Jerusalén más peregrinos del resto de Palestina y de la diáspora que hasta entonces: es probable que se reunieran entre 300 000 y 500 000 en las grandes fiestas de la Pascua, la fiesta de la cosecha de las Semanas o Pentecostés y *sukkot*^[261]. A pesar de la insistencia en la purificación, estas fiestas no eran celebraciones tristes y sombrías. Las peregrinaciones daban a las familias la oportunidad de tomarse juntas unas vacaciones. Durante el largo viaje hasta Jerusalén los peregrinos

comían y bebían vino juntos por la noche, bromeaban, reían y entonaban cantos populares. Cuando llegaban a Jerusalén, las fiestas continuaban. Los peregrinos se alojaban en casas privadas o en las sinagogas de la ciudad. Algunos preferían acampar en las colinas y en los valles exteriores. Tenían que llevar consigo un diezmo especial de peregrinación para gastarlo en Jerusalén, pero no podían destinarlo a un uso piadoso. Se podía comprar carne roja y vino o permitirse algún otro lujo. En esta atmósfera relajada se formaban nuevas amistades y los peregrinos volvían con un sentido más intenso de la solidaridad judía: de esta forma los vínculos de la caridad se fortalecían junto al vínculo cultural con Dios^[262].

Las fiestas propiamente dichas eran también un tiempo de gozo. Había una atmósfera alegre durante los ocho días de *sukkot*, cuando el pueblo acampaba en sus cabañas frondosas por toda la ciudad. La fiesta de Pascua era especialmente popular. Cada familia sacrificaba un cordero pascual en el Templo y lo comían juntos esa noche en una cena festiva que recordaba la liberación de su pueblo en Egipto. Una fiesta particularmente vibrante era la fiesta de las Aguas, que unía simbólicamente los mundos superior e inferior. La cosmología israelítica concebía la tierra como una cápsula rodeada de agua: las aguas superiores eran masculinas, mientras que las aguas peligrosas, subterráneas, eran femeninas, como Tiamat: pedían a gritos ser unidas. Como Jerusalén era el «centro del mundo», era el lugar donde se podían encontrar todos los planos de la existencia. Una vez al año se abrían simbólicamente las «compuestas» al mundo inferior y se mezclaban las aguas superiores con las inferiores, mientras el pueblo se regocijaba. Más adelante los rabinos dirán que quien no ha tenido experiencia de esta fiesta no ha conocido jamás el gozo en su vida^[263]. Esta celebración reconocía el poder del caos original, que necesitaba invadir el mundo a fin de asegurar la vitalidad, la creatividad y la fertilidad del año venidero.

El Templo siguió siendo el eje de la espiritualidad judía durante el reino de Herodes, pero algunos judíos estaban comenzando a explorar otros caminos hacia Dios. Ya hemos visto que algunos habían empezado a evitar el Templo en el vuelo místico a la realidad sagrada que él simbolizaba, especialmente en la diáspora. Los judíos se reunían también en sinagogas y lugares de encuentro, donde podían estudiar la torá y entrar en el ámbito espiritual sin viajar hasta Jerusalén^[264]. Incluso en Palestina algunos judíos habían comenzado a tener experiencia de Dios en la comunidad de los creyentes. Los fariseos eran aún devotos del Templo. En tiempos de Herodes,

la escuela de Shammay urgió a los fariseos a separarse más estrictamente que nunca del mundo pagano: no debían comer con gentiles, ni hablar griego, ni aceptar dones de gentiles. En parte esto tenía como objeto intensificar la pureza del Templo, que desde hacía mucho dependía del apoyo de los gobernantes paganos. Pero la comunidad exclusiva imaginada por Shammay reflejaba también la antigua geografía sagrada, que había colocado a los gentiles fuera del alcance de la santidad.

Hillel, rival de Shammay, estaba también preocupado por la pureza y la separación, pero hizo hincapié además en la importancia de la caridad. Parece que durante el período asmoneo se perdió el ideal de la compasión. Después del trauma de Antíoco Epífanes se puso el acento en la pureza de Jerusalén y de su Templo y no en la preocupación social que se había considerado siempre como un elemento esencial que acompañaba al culto de Sión. En este momento, para los fariseos de la escuela de Hillel las obras de caridad y de misericordia son los *mišwot* más importantes de la torá: podían ser una expiación tan eficaz como los sacrificios en el Templo^[265]. Algunos de los fariseos formaron fraternidades especiales, cuyos miembros (*haberim*) se comprometían a vivir perpetuamente en el estado de pureza ritual necesario para el culto del Templo. Tal vez fuera una forma simbólica de vivir continuamente en la presencia de Dios en sus casas y de hacer sus mesas tan sagradas como el gran altar del atrio de los sacerdotes. Cuando los *haberim* se juntaban para sus comidas de hermandad, estas se convertían en ocasiones sagradas, como las comidas de los sacerdotes que consumían la carne de las víctimas sacrificiales^[266]. Este tipo de piedad hacía de cada casa un templo y llevaba la realidad sagrada de Jerusalén hasta el hogar más humilde.

Asimismo, hacia el final del reino de Herodes, también la secta de Qumrán veía su comunidad de verdaderos israelitas como un templo nuevo y espiritual. No tenían relación con el Templo contaminado en Jerusalén, pero los sectarios, en el exilio que se habían impuesto a sí mismos, entraban en el comedor como en un santuario sagrado. Vivían también como los sacerdotes que moraban constantemente en el Templo: antes de comer, se bañaban con agua fría y cubrían sus vergüenzas con lino, igual que hacían los sacerdotes cuando consumían la carne de los sacrificios. Se consideraban las oraciones comunitarias como una sustitución del sacrificio. Pero esto era sólo una solución provisional. Los sectarios esperaban el día en que, conducidos por dos mesías —un sacerdote y un laico—, lucharían contra las fuerzas de las tinieblas en una guerra final para liberar Jerusalén. Entonces la Ciudad Santa

sería rescatada y Dios reconstruiría el Templo. Los sectarios de Qumrán se llamaban a sí mismos *ebionim*, los pobres. Sólo ellos eran los verdaderos habitantes de Sión, monte que se había considerado siempre como un refugio para los pobres y los humildes. Cuando anunciaban esta Nueva Jerusalén, usaban términos y frases aplicadas habitualmente a Dios:

Te recordaré, oh Sión, por una bendición;
te amo con todas mis fuerzas,
tu memoria es bendita por siempre^[267].

La torá ordenaba a los judíos amar sólo a YHWH con todas sus fuerzas; él era la única fuente de bendición y sólo su memoria era bendita por siempre. El uso de estas frases en el himno de Qumrán no era accidental: los sectarios eran monoteístas precisos y celosos. Ahora bien, lo divino nunca se había revelado a la humanidad directamente, y durante siglos Jerusalén había sido uno de los símbolos primarios que habían permitido a los judíos tener experiencia del Dios inaccesible. Para los sectarios de Qumrán, Sión era inseparable de la paz, la bendición y la salvación que eran integrales en una experiencia de Dios. Y, a pesar del mal estado de la ciudad terrena en tiempos de Herodes, era aún un valor muy sagrado y religioso.

Mas Qumrán era una expresión de las formas más militantes de judaísmo que comenzaban a aparecer en Palestina. Por todo el mundo grecorromano las gentes estaban empezando a alimentar sueños de nostalgia nacionalista. Se restauraban templos y renacían antiguos mitos, especialmente los que tenían un motivo de «resistencia». Por eso las visiones apocalípticas de Qumrán revivían los mitos antiguos del combate que habían llevado a la fundación de un templo, la construcción de una ciudad o la creación de un orden justo. Igualmente, el adorador judío ordinario veía las grandes fiestas como celebraciones de la sacralidad de la nación y de la patria. La Pascua era una fiesta de liberación nacional; la fiesta de la cosecha de las Semanas (*shabu'ot*) recordaba a los judíos que habían pertenecido sólo a YHWH, no a Roma. *Sukkot*, que recordaba los años de la nación en el desierto, era también el aniversario de la dedicación del Templo. Cuando se congregaban en muchedumbres tan numerosas ante su Dios en el santuario nacional, se encendían fuertes pasiones; pero Herodes era un gobernante tan poderoso que no se atrevieron a expresarlas hasta el 4 AEC, cuando oyeron que estaba en su lecho de muerte.

Aquella ocasión era significativa. Herodes había erigido recientemente un águila de oro, el símbolo de Júpiter y de la Roma imperial, sobre la puerta del

Templo. Había ido demasiado lejos. Cuando hubo noticias de que Herodes se estaba muriendo realmente, Judas y Matías, dos maestros respetados, insinuaron a sus discípulos que era una oportunidad espléndida para derribar el águila. Una acción así era muy peligrosa, ¡pero qué glorioso sería morir por la torá de sus padres! De acuerdo con el plan, los jóvenes subieron hasta el tejado del pórtico real, se descolgaron con cuerdas resistentes y derribaron el águila a hachazos. No obstante, se habían precipitado. Actuando por pura rabia, Herodes se levantó de su lecho, retrasó su muerte y condenó a morir a los jóvenes y a sus maestros. Se dice que su agonía mortal, tras la cual murió pocos días después, fue un castigo por la ejecución de esos santos «mártires»^[268]. Habría que notar que se trató de una protesta limitada. En realidad no fue un intento —ni siquiera era posible plantearlo— de asesinar a Herodes o de deshacerse de la hegemonía romana. La causa de esta manifestación fue la profanación del Templo y el único objetivo era liberarse de esa deshonra. Esto mismo se repetirá en otras ocasiones. Si un gobernante se despreocupaba del Templo, los judíos estaban dispuestos a tolerarlo, pero cualquier amenaza al Templo que procediera de cualquier fuente podría conducir a la violencia, al baño de sangre y a terribles represalias.

Herodes había matado a su querida mujer Mariamme, en 29 AEC, y a tres de sus hijos poco antes de su muerte, porque creía —con razón en ambos casos— que estaban conspirando contra él. Herodes había controlado tan estrictamente a los tres hijos supervivientes —Arquelao, Filipo y Antipas—, sin delegar ningún poder, que no tenía ninguna idea acerca de cuál de ellos sería capaz de ocupar su lugar. Cuando murió, dejó dos testamentos y, como consecuencia, el destino de su reino quedó en manos de Augusto, que mandó llamar a los tres hijos a Roma. Pero en la víspera de su partida, cuando los peregrinos acudían en masa a Jerusalén para celebrar la Pascua, seguían aún muy vivas las pasiones por la muerte reciente de los santos mártires. Los judíos locales organizaron una manifestación de duelo que llenó la ciudad con el sonido del llanto y las lamentaciones. Los peregrinos se contagiaron rápidamente de rabia, miedo y pesar. Finalmente, Arquelao, al darse cuenta de que no podía controlar a la muchedumbre, envió sus soldados a los atrios del Templo inmediatamente después del sacrificio de los primeros corderos pascuales. Murieron 3000 personas. Una vez más el santuario había sido profanado, pero en esta ocasión no por un símbolo pagano, sino por soldados judíos que vertieron sangre judía. Cinco semanas después, mientras Arquelao estaba en Roma, hubo otro motín en Jerusalén durante la fiesta de peregrinación de Pentecostés y Sabino, prefecto de Siria, tuvo que enviar una

legión a Judea. Cuando esta llegó a Jerusalén, decenas de miles de jerosolimitanos y peregrinos levantaron barricadas en las calles y atacaron a los soldados romanos. Sabino pudo contener la violencia de la multitud sólo prendiendo fuego a los pórticos del monte del Templo. Después los romanos crucificaron a 2000 de los rebeldes en torno a las murallas de la ciudad^[269].

Hubo otros disturbios en otras partes de Palestina y esto debió de convencer al senado de que Herodes era irremplazable como rey de los judíos. Arquelao regresó a Judea como simple etnarca de Judea; Antipas y Filipo fueron nombrados tetrarcas de Galilea, Perca y las otras regiones septentrionales. Fueron comisionados regionales con éxito y consiguieron mantener sus posiciones durante muchos años. Pero Arquelao siguió una política tan despiadada hacia judíos y samaritanos que fue depuesto y desterrado en el 6 EC. Desde entonces, Judea fue gobernada por prefectos romanos, que establecieron su capital en la nueva ciudad de Cesarea —una distancia segura y respetuosa de la santidad turbulenta de Jerusalén—. Durante los primeros días de esta ocupación romana hubo desórdenes en Galilea, pero sería un error imaginar que toda la Palestina judía se oponía a Roma apasionadamente. Jamás fue así. Algunos judíos habían enviado una delegación a Augusto después de la muerte de Herodes pidiéndole concretamente que enviara un gobernador romano a Palestina: los fariseos en particular se oponían todavía a toda forma de monarquía judía. La ocupación romana de Palestina no era ideal, pero Roma no era peor —y sí bastante mejor— que algunos de los imperios que habían gobernado sobre los judíos en el pasado. La mayoría de las autoridades romanas —excepto unas pocas— hicieron todo lo posible por no herir la sensibilidad religiosa judía y trataron de cooperar con el sumo sacerdote. Los sumos sacerdotes, por su parte, estaban también preocupados por mantener la paz. Vigilaban atentamente a los posibles alborotadores, no porque fuesen colaboracionistas serviles, sino porque no querían morir tan inútilmente como los que cayeron en los alborotos que siguieron a la muerte de Herodes. En aquel momento era esencial que los sumos sacerdotes fueran hombres capaces. En el 18 EC, Caifás asumió el cargo y se convirtió en el sumo sacerdote más hábil del período romano.

Pero ni siquiera Caifás pudo controlar a la multitud enfurecida cuando el nuevo prefecto, Poncio Pilatos, profanó de nuevo el Templo en el 26 EC: hizo entrar provocativamente a sus soldados en Jerusalén al amparo de la oscuridad con estandartes que mostraban el retrato del emperador; después los

colocó en lo alto de la fortaleza Antonia, a un tiro de piedra del *debir*. Cuando los judíos se levantaron al día siguiente y vieron esa abominación, surgieron una vez más viejos temores que se remontaban a los tiempos de Antíoco Epífanes y una muchedumbre marchó hasta Cesarea y acampó alrededor de la residencia de Pilatos. Ordinariamente los judíos de Judea se encontraron demasiado divididos como para formar un frente sólido, pero una amenaza contra el Templo producía la unidad instantáneamente. No obstante, en esta ocasión no condujo a la violencia. Tal vez los judíos habían aprendido una dura lección en el 4 AEC. Esta vez recurrieron a la resistencia pasiva. Durante cinco días simplemente permanecieron en torno a la casa de Pilatos hasta que él los convocó en el anfiteatro de Cesarea, diciéndoles que estaba dispuesto a darles una respuesta. Tan pronto como la muchedumbre se hubo reunido, Pilatos hizo señales a sus soldados, que aparecieron por todas partes con las espadas desenvainadas. Si Pilatos había pensado que de este modo iba a amedrentar a los judíos para que se resignaran, estaba totalmente equivocado. Los judíos, todos a una, se tiraron al suelo y mostraron sus cuellos, gritando que preferían morir antes que transgredir sus leyes. Pilatos se quedó desconcertado y se dio cuenta de que tenía que ceder^[270]. Retiró de la torre Antonia los estandartes que habían provocado la ofensa y se restableció la paz, si bien el incidente había hecho que los judíos se sintieran más temerosos aún de la seguridad del Templo.

Cuatro años después hubo una nueva amenaza contra el Templo. Una pequeña procesión, encabezada por un hombre montado en un asno, descendió desde el monte de los Olivos, pasó por el valle del Cedrón y entró en Jerusalén. Gritaban: «¡Hosanna!» y «¡Salve, Hijo de David!». Algunos cortaban ramas y agitaban retoños de palmeras. Corrió la voz de que el joven era Jesús, un profeta de Nazaret de Galilea. Se dice que, al acercarse a la ciudad, Jesús lloró: Jerusalén no lo aceptaría y en un futuro no lejano sufriría un castigo terrible. Los enemigos rodearían la Ciudad Santa, la arrasarian y matarían a sus habitantes. No quedaría en pie ni una piedra. Luego, como para dar fuerza a sus palabras, Jesús entró en la ciudad y se dirigió directamente al Templo. Hizo un látigo de cuerdas pequeñas y expulsó del atrio de los gentiles a los cambistas y a los vendedores de palomas sacrificiales. «¿No está escrito: “Mi casa será llamada casa de oración para todas las gentes”?», preguntó. «¡Pero vosotros la tenéis hecha una cueva de bandidos!»^[271]. Era la semana anterior a la Pascua y Jesús dedicó mucho tiempo a predicar en los atrios del Templo. Predijo que el magnífico Templo de Herodes quedaría pronto desolado. «¿Veis estas grandiosas construcciones?», preguntó a sus

discípulos. «No quedará piedra sobre piedra que no sea destruida»^[272]. Marcos, autor del más antiguo de los cuatro evangelios que describen la vida de Jesús, nos dice que tan pronto como los sacerdotes jefes se enteraron de la actuación de Jesús en el atrio de los gentiles, decidieron deshacerse de él. Era probable que cualquier amenaza contra el Templo, especialmente durante la multitudinaria y emocional fiesta de Pascua, condujera a la violencia que, a su vez, podía provocar terribles represalias. Jesús era un riesgo que el pueblo judío no podía correr.

¿Qué quería decir Jesús con esta acción provocativa en el Templo? Sólo podemos especular, ya que los evangelios no nos dan mucha información. Jesús había conseguido ya unos cuantos seguidores en las pequeñas ciudades y aldeas de Galilea, donde había trabajado como taumaturgo y exorcista. El pueblo lo llamaba profeta. No sabemos si Jesús afirmó que era el Mesías — nuestras fuentes son ambiguas; ciertamente él no intentó organizar un ejército que expulsara a los romanos de Palestina, como intentaron hacer otros aspirantes a mesías en las regiones rurales después de la muerte de Herodes —. Zacarías había anunciado que el Mesías sería un gobernante humilde y llegaría a ellos montado en un asno. Quizá la entrada de Jesús en la ciudad fuera una manifestación para mostrar al pueblo que en el reino de Dios Jerusalén sería gobernada por los pobres, no por un rey militarista como Herodes. Evidentemente, Jesús creía que el día de YHWH estaba próximo. Al igual que otros videntes apocalípticos, anunció el retorno de las doce tribus a Israel y afirmó que serían gobernadas por doce de sus discípulos^[273]. Generalmente se pensaba que YHWH, después de su victoria final, construiría un nuevo templo en Jerusalén, donde le rendirían culto todas las naciones. Al expulsar a los cambistas y a los vendedores de palomas, Jesús no protestaba contra el abuso comercial del espacio sagrado. Esos vendedores eran esenciales para el funcionamiento de cualquier templo en la antigüedad tardía y no habrían ocasionado ningún atropello. Por el contrario, Jesús estaba haciendo probablemente otro gesto profético a fin de demostrar el fin inminente, en el que el hermoso Templo de Herodes iba a ser reemplazado por un santuario no hecho por manos humanas. No había nada sorprendentemente original en las declaraciones de Jesús, pero es posible que durante la fiesta de la liberación nacional tuvieran miedo de que pudieran provocar una manifestación contra Roma.



Caifás conocería tan bien como cualquier otro en Judea las implicaciones apocalípticas de los gestos de Jesús. Pero no podía permitir que se hablara de un modo tan provocativo sobre el Templo cuando estaba tan reciente el intento de profanación por parte de Pilatos, que había llevado a la nación al borde de la catástrofe. El primer día de la fiesta arrestó a Jesús, pero dejó libres a sus discípulos —señal de que no consideraba a Jesús como una amenaza política importante—. En el proceso judicial Jesús fue acusado de haber prometido que iba a destruir el Templo, pero los testigos no se pusieron de acuerdo y se desestimó la acusación. No obstante, Caifás consiguió que fuera condenado, acusado de blasfemia y, como los judíos no tenían autoridad para ejecutar la pena de muerte, envió a Jesús hasta Pilatos para que este dictara sentencia. Pilatos mandó azotar a Jesús, lo condenó a morir en la cruz y lo obligó a llevar su cruz por las calles de Jerusalén, desde el Pretorio hasta una colina fuera de las murallas de la ciudad llamada Gólgota, lugar de la Calavera (en latín: *calvarius*). Allí ejecutaron a Jesús junto con dos bandidos. Los que morían crucificados podían permanecer pendientes de la cruz durante horas, pero Jesús murió rápidamente. Como se acercaba el *shabbat*, sus amigos se preocuparon de darle sepultura antes de la puesta del sol. José de Arimatea, miembro del sanedrín (el consejo de gobierno judío), obtuvo el permiso de Pilatos para introducir el cuerpo en una tumba de su propiedad. Era uno de los nuevos sepulcros en forma de cueva excavados en una ladera oportunamente cercana al Gólgota. Enterraron de prisa a Jesús, empujaron la piedra para cerrar el sepulcro y sus amigos decidieron volver para ungir el cuerpo correctamente después del *shabbat*.

Así debería haber terminado la historia. Pero pronto hubo rumores de que Jesús había resucitado de entre los muertos. Se dijo que las mujeres habían encontrado la tumba vacía cuando llegaron allí muy temprano en la mañana del domingo. Algunos de sus discípulos y familiares tuvieron visiones de Jesús caminando, hablando y comiendo como si estuviera vivo. Muchos creían que los justos resucitarían de entre los muertos en el día del Señor. ¿Había resucitado Jesús antes de ese acontecimiento inminente? ¿Habría sido el Mesías, el precursor de la redención futura? Finalmente, durante la fiesta de las Semanas, mientras los discípulos oraban juntos en una sala en Jerusalén, sintieron que se había apoderado de ellos el Espíritu de YHWH y se convencieron de que este era el comienzo de la nueva era anunciada por los profetas, en la que la presencia de Dios se iba a sentir de un modo más inmediato que nunca hasta entonces. Parecía que los miembros de la secta de Jesús demostraban la realidad de esta Presencia: realizaban milagros de

curación, hablaban en lenguas extrañas, profetizaban y tenían visiones. La idea de que un hombre que había sufrido la muerte ignominiosa de la crucifixión fuera el Mesías era sorprendente, pero la secta atrajo a nuevos convertidos y fue aceptada después como un movimiento judío auténtico por el sanedrín por orden del distinguido fariseo Gamaliel^[274]. Ciertamente, los discípulos de Jesús no pensaban que habían fundado una nueva religión: continuaban viviendo como judíos totalmente observantes y acudían todos los días juntos a dar culto en el Templo. Al igual que los sectarios de Qumrán, se llamaban a sí mismos *ebionim*, los pobres: entregaban sus posesiones y vivían en comunidad, poniendo su subsistencia en las manos de Dios como los pájaros del cielo y los lirios del campo^[275]. Su piedad era atractiva y muchos de sus compatriotas judíos la admiraban. Creían que Jesús retornaría glorioso y resultaría claro para todos que el reino de Dios había llegado finalmente.



El huerto de Getsemaní en la parte inferior de la ladera del monte de los Olivos, donde Jesús oró en agonía antes de ser arrestado, fue uno de los primeros lugares venerados por los cristianos de Jerusalén: la mayor parte de los primeros lugares sagrados cristianos estaban situados fuera de las murallas de la ciudad.

Leonard Freed/Magnum Photos NY.

El movimiento se extendió a las ciudades y aldeas cercanas. Había una gran asamblea o Iglesia en Jerusalén y otras en Lida, Jope, Cesarea, Galilea y Damasco. Tres de los discípulos principales de Jesús —Pedro, Santiago y Juan—, conocidos como «los Pilares»^[276], dirigían en aquellos primeros días la Iglesia de Jerusalén. Un miembro particularmente importante era Santiago,

hermano de Jesús, conocido como el Saddiq, el Justo. No fue seguidor del Jesús terreno, pero después de la crucifixión había sido uno de los primeros en ver a su hermano resucitado en una visión; luego llegaría a ser un miembro destacado de la Iglesia y hacia el 50 EC se convertiría en su jefe. En Jerusalén era muy estimado. Llevó una vida peculiarmente austera y cumplía tan escrupulosamente las normas de pureza ritual que, según se decía, se le permitió llevar las vestiduras sacerdotales y orar en el atrio de los sacerdotes. Tuvo también buenas relaciones con los fariseos y era respetado por la comunidad de Qumrán. Santiago el Saddiq muestra lo bien integrada que estaba la secta de Jesús en la vida religiosa judía de Jerusalén. Lejos de abandonar la torá, Santiago y la Iglesia de Jerusalén estaban comprometidos en la observancia de cada uno de los *mišwot*. No se podía pasar por alto ni una sílaba de la ley. Se esperaba que los seguidores de Jesús fuesen más allá de las prescripciones de la torá y llegasen a ser judíos perfectos: si la torá decía «No matarás», ellos ni siquiera se debían enojar; si la torá prohibía el adulterio, ellos ni siquiera debían mirar a una mujer deseándola^[277]. Su deber era vivir como judíos ejemplares, dando culto en el Templo diariamente, hasta que Jesús volviera.

Pero parece que hacia el 36 EC algunos miembros del movimiento de Jesús chocaron con la corriente mayoritaria judía en lo referente al Templo. La comunidad de Jerusalén incluía a algunos judíos de habla griega de la diáspora que, al parecer, se sintieron en desventaja entre los judíos de Judea^[278]. Su líder era Esteban, un portavoz carismático cuya predicación provocó una gran ofensa en la ciudad. Al igual que Jesús, fue llevado ante el sanedrín y acusado de hablar contra la torá y el Templo. Es casi seguro que el discurso que Lucas —considerado tradicionalmente como el autor de los Hechos de los Apóstoles— pone en labios de Esteban no es histórico, pero quizá refleje una tendencia que después se haría común en las Iglesias de la diáspora y que tenía sus raíces en este conflicto de la primera hora. Lucas presenta a Esteban insistiendo en el número de veces que Dios se había revelado a su pueblo *fuera de* Jerusalén: en Mesopotamia, Jarán, Egipto, Madián y en el Sinaí. Hasta Salomón se había dado cuenta de que Dios no podía morar en un edificio hecho por hombres^[279]. Esteban hizo enfurecer tanto a los miembros del sanedrín que lo arrojaron fuera de la ciudad y lo apedrearon hasta que murió. Después —dice Lucas— dirigieron su cólera hacia el resto de la Iglesia. Pero, al parecer, no contra los Pilares ni contra los primeros seguidores palestinos de Jesús^[280]. Es probable que sólo los helenistas, los judíos de habla griega, tuvieran que huir de la ciudad y se

refugiaran primero en las zonas rurales para fundar más tarde Iglesias en Fenicia, Chipre y Antioquía.

Fue en Antioquía donde por primera vez se llamó «cristianos» a los seguidores de Jesús, porque afirmaban que Jesús había sido el Cristo, el Ungido, el Mesías^[281]. A los cristianos antioquenos se les unió hacia el 40 otro judío de la diáspora que en un principio se había opuesto fanáticamente al movimiento cristiano, pero se había convertido como consecuencia de una visión sobrecogedora de Jesús cuando viajaba hacia Damasco para perseguir a la Iglesia que había allí. Pablo de Tarso se convirtió rápidamente en uno de los líderes cristianos de Antioquía. Tenía una concepción del cristianismo completamente diferente de la de los Pilares de Jerusalén. En el capítulo anterior hemos expuesto que durante este período muchos en el mundo griego estaban empezando a experimentar como una limitación sus tradiciones ancestrales. Sabemos muy poco sobre los primeros años de la vida de Pablo, pero parece que fue una de esas personas que esperaban algo nuevo. Había estudiado la torá a los pies de Gamaliel y se había unido a la secta farisea, pero llegó un momento en que experimentó la torá como una carga que destruía su libertad personal. La torá no le podía aportar salvación, paz y unión con Dios^[282]. Después de su visión en el camino de Damasco, Pablo comenzó a creer que Jesús había sustituido a la torá como primera revelación de Dios al mundo. La muerte y la resurrección de Jesús habían abierto una nueva fase en la historia de la salvación. Judíos y gentiles por igual podían entrar en el Nuevo Israel a través del rito de iniciación del bautismo, por el que quedaban incorporados a Cristo de un modo místico. Por consiguiente, no había necesidad de que los cristianos observaran las leyes alimenticias, se mantuvieran separados de los *goyim* o practicaran la circuncisión, porque estas eran las marcas de la antigua alianza que había sido reemplazada. Todos los que vivían «en Cristo» eran hijos de Dios e hijos de Abraham, cualquiera que fuera su origen étnico.

Esta interpretación paulina del evangelio, llamativa y revisionista, ganó adeptos en la diáspora, pero no porque se pudiera probar racionalmente ni porque fuera coherente con los hechos históricos de la vida y la muerte de Jesús. La visión paulina de Jesús atraía porque estaba profundamente en sintonía con otros desarrollos religiosos del mundo grecorromano de aquella época. Como explica el estudioso norteamericano Jonathan Z. Smith, hubo un cambio espiritual en la antigüedad tardía que estaba comenzando a transformar el antiguo culto del Templo al dar al cosmos una forma humana:

Antes que una muralla en la ciudad, el nuevo enclave que iba a proteger a los hombres contra poderes externos y hostiles iba a ser un grupo humano, una asociación religiosa o una sociedad secreta. Antes que como un retorno al caos o como la amenaza de la descreación, el enemigo iba a ser descrito como otros hombres o demonios, la amenaza o la muerte. Antes que un lugar sagrado, el nuevo centro y el medio principal de acceso a la divinidad iba a ser un hombre divino^[283].

Smith descubre estos cambios en Egipto en la historia de Tesalos el Mago y afirma la existencia del culto a un hombre santo en Siria durante los siglos IV y VEC. No obstante, como hemos indicado, esta tendencia había aparecido ya en el judaísmo palestino: los fariseos y la secta de Qumrán veían su asociación religiosa como un nuevo templo. También los primeros cristianos comenzaban a hacer la transición del Templo al hombre divino. En lugar de los viejos rituales de peregrinación y purificación, los nuevos ritos de paso cristianos serían la conversión, la iniciación y la identificación con el hombre Jesús, que había alcanzado la condición divina cuando Dios lo resucitó de entre los muertos^[284]. Pablo enseñaría a los cristianos que Jesús era el lugar de la salvación; él los rescataría no del caos original, sino de los poderes demoniacos del pecado y de la muerte.

Esta afirmación les pareció blasfema a muchos judíos y también a los Pilares y a sus seguidores en Jerusalén, a quienes les producía consternación pensar que se pudiera tener experiencia de lo divino en un simple hombre. Ahora bien, como hemos visto, lo sagrado se manifiesta siempre en algo distinto de sí mismo. Considerados objetivamente, una ciudad o un templo eran vehículos tan inadecuados de lo divino como un ser humano. Cualquier símbolo de lo sagrado, bien sea un edificio, una ciudad, un texto literario, un código legal o un hombre, es necesariamente inadecuado. La paradoja esencial que se halla en el corazón de la búsqueda religiosa es que lo sagrado se manifiesta en lo profano, lo absoluto en lo relativo, lo eterno en lo temporal. De hecho, el cristianismo, al igual que algunas formas del misticismo hindú, considerará redentora la conmovición de esta contradicción: lo divino muestra su amor y también su libertad soberana adaptándose a un modo de ser inferior^[285]. El misterio real sin más es que lo sagrado se puede manifestar. La conversión dramática de Pablo en el camino de Damasco ilustra lo que significaría la conversión para muchos de los primeros cristianos. Representó un cambio radical, una inversión de viejos valores

sagrados que para muchos comenzaba a ser liberadora.

Desde entonces el cristianismo no estará arraigado en un lugar particular. La nueva figura central cristiana no será Santiago el Saddiq en el Templo de Jerusalén, sino Pablo el itinerante, que no tuvo ciudad permanente en este mundo y que se presenta continuamente de acá para allá. Con todo, la ruptura con Jerusalén fue dolorosa. Hubo un choque amargo entre Pablo y la Iglesia madre después de que Santiago descubriera que los cristianos de Antioquía no comían carne *kosher* e iban libremente con los *goyim*. Se llegó a un compromiso cuando hicieron a Pablo responsable de la misión a los gentiles. Los profetas habían anunciado siempre que las naciones gentiles acudirían a rendir homenaje a *YHWH* en Jerusalén en la era mesiánica. Pablo fue capaz en ese momento de señalar a los Pilares que, de hecho, los *goyim* estaban comenzando a llegar a las Iglesias paulinas. Manifiestamente poseían el Espíritu de un modo tan pleno como los judeocristianos; ¿acaso era apropiado que Santiago los despidiera al plantear exigencias no realistas sobre la circuncisión y la observancia de toda la torá? En compensación por la autonomía en la misión a los gentiles, Pablo prometió que sus convertidos ayudarían a los *ebionim*, los pobres de Jerusalén. Durante toda su misión Pablo dio a esta colecta para la Iglesia de Jerusalén una prioridad de primer orden. Era un símbolo de continuidad importante, una forma de que los convertidos paulinos expresaran su deuda espiritual con el judaísmo y un cumplimiento de la antigua profecía^[286]. Los gentiles aportaban realmente dones a Jerusalén; así que la redención final tenía que estar verdaderamente próxima.

Pero cuando Pablo llegó, de hecho, a Jerusalén con el dinero durante la fiesta de las Semanas, en el 58 EC, su presencia en el Templo causó un altercado y los romanos lo arrestaron por haber causado un disturbio. Fue acusado de que uno de los convertidos gentiles que lo acompañaban había pasado la balaustrada y entrado en el atrio de los israelitas^[287]. Es poco probable que Pablo transgrediera la ley de esta forma, porque uno de sus principios guía era hacerse «todo a todos» y atender a la sensibilidad religiosa de todas las personas. No obstante, creía que las viejas barreras habían caído y que los gentiles ya no eran extranjeros en el reino de Dios. La resurrección de Cristo no sólo había abrogado la torá, sino que también había anulado la antigua geografía sagrada que había relegado a los *goyim* a los márgenes de la santidad. Como explica Pablo a sus convertidos efesios, Jesús ha «derribado el muro que los [a judíos y gentiles] separaba» y, por tanto, «ya no sois

extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios». En efecto, los cristianos formaban un templo espiritual y estaban «siendo juntamente edificados, hasta ser morada de Dios en el espíritu»^[288]. De un modo semejante al de los sectarios de Qumrán, los cristianos paulinos pensaban que Dios moraba en la tierra en la comunidad de los creyentes. Como otros en la antigüedad tardía, los cristianos comenzaban a evitar el Templo terreno y sentían que ya habían entrado en la realidad espiritual —«la Jerusalén celestial»— que el Templo simbolizaba^[289]. Pero a los judíos que todavía creían que el Templo sobre el monte Sión proporcionaba el medio más cierto de acceso a Dios les resultaba blasfemo. La sola presencia de Pablo en el Templo en el 58 les pareció una amenaza y, como Jesús y Esteban antes que él, Pablo perdió su libertad y más tarde su vida porque había puesto en tela de juicio la santidad de Sión. Después —cuenta Lucas en los Hechos de los Apóstoles—, Pablo fue enviado a Roma como prisionero, pues había apelado al emperador, alegando que tenía derecho a ser juzgado por él porque era ciudadano romano. Como los reformadores judíos en tiempos de Antíoco Epífanes, Pablo, el hombre desarraigado de la antigüedad tardía, quiso ser un ciudadano del mundo, no un hijo de Jerusalén. No conocemos el destino último de Pablo. La leyenda dice que murió durante la persecución del emperador Nerón en el 64; no obstante, mucho después de su muerte, las Iglesias que él había fundado en la diáspora seguían fieles a la visión cristiana paulina y un día, por una ironía del destino, esos paganocristianos presentarían sus propias exigencias a Jerusalén.

Desde los días de Pilatos los judíos procuraban defender más aún el Templo, porque se había puesto gravemente en peligro su santidad una vez más. En el 41, el emperador Gayo Calígula dio órdenes de que se erigiera su estatua en el santuario de Jerusalén. Cuando Petronio, legado de Siria, llegó al puerto de Tolemaida para realizar esta difícil tarea, se encontró con la oposición de «decenas de miles de judíos» con sus mujeres e hijos reunidos en masa en la llanura que se hallaba frente a la ciudad. En las negociaciones que siguieron, estos no estuvieron dispuestos a ceder nada, pese a que Calígula amenazó con que toda la población sería llevada cautiva si continuaban oponiendo resistencia. Pero los judíos recurrieron de nuevo a métodos no violentos, negándose a recoger su cosecha, lo cual significaba que los romanos no podrían recaudar el tributo anual. Algunos creían que Dios intervendría para salvarlos y, en efecto, parece que lo hizo cuando asesinaron al emperador antes de que pudiera realizar sus amenazas^[290].

Para apaciguar a los judíos, Claudio, sucesor de Calígula, nombró a Agripa, nieto de Herodes, rey de la Palestina judía y Jerusalén floreció bajo su nuevo reinado. Agripa amplió los mercados alto y bajo en el valle de los Tiropéon y trazó el plano de una tercera muralla de la ciudad en torno al barrio septentrional de Bezata. Su muerte, en el 44, fue un duro golpe. Su hijo Agripa II era demasiado joven para gobernar, de modo que Claudio envió un nuevo gobernador romano a Judea, pero en esta ocasión con el rango inferior de procurador. El joven rey Agripa II mantuvo una alta posición en el gobierno. Hubo muestras de inquietud en Palestina. Un profeta llamado Teudas persuadió a unas 4000 personas para que lo siguieran al desierto, donde Dios traería la redención y liberaría a los judíos de Roma. Bajo el procurador Félix (52-59) surgió otro profeta, que prometió que iba a expulsar a los romanos de Jerusalén. Ninguno de estos dos profetas atrajo a muchos seguidores y los romanos fueron capaces de sofocar estos movimientos sin mucha dificultad. Pero todavía durante las fiestas nacionales se podían encender pasiones. Miles de judíos murieron en los atrios del Templo en Pascua en tiempos del procurador Cumano (48-52), cuando uno de los soldados que vigilaba desde el tejado del pórtico se exhibió e hizo gestos obscenos a la vista de las muchedumbres de peregrinos que estaban debajo. No obstante, a pesar de estos disturbios, Jerusalén continuó floreciendo. Hubo extremistas que recurrieron al terrorismo en la Ciudad Santa en un intento desesperado de poner fin a la hegemonía romana, pero parece que durante aquellos años se consolidó un *modus vivendi* con Roma. En el 59, se permitió al rey Agripa establecer su residencia en el antiguo palacio asmoneo: en aquel tiempo se usaba el palacio de Herodes como residencia del procurador cuando visitaba Jerusalén. Finalmente concluyeron las obras del Templo y se empleó a 18 000 trabajadores en la pavimentación de las calles de la ciudad. Se otorgó a Jerusalén una cierta autonomía: Agripa y el sumo sacerdote gobernaban la ciudad conjuntamente y cooperaban amistosamente con el procurador de Cesarea.

Pero en el 60 Roma comenzó a nombrar hombres de menor valía como gobernadores de Judea. Se dice que Clodio Albino (60-62) aceptó sobornos de los bandidos judíos que aterrorizaban a quienes cooperaban con Roma y Gesio Floro (64-66) continuó esta práctica. Cuando estallaron revueltas entre los residentes judíos y sirios de Cesarea, Floro se encontró con que necesitaba más dinero y dio el paso fatal de apoderarse del que había en el tesoro del Templo. Inmediatamente después la violencia estalló en la ciudad y los judíos lucharon contra las cohortes romanas en las calles. Cuando fracasó en el

intento de restablecer el orden, Floro se replegó y pidió ayuda a Cestio Galo, gobernador de Siria. Galo llegó a Palestina a mediados de noviembre preparado para la guerra. Acampó en el monte Scopus y avanzó hacia el barrio septentrional de Bezata; pero entonces, por alguna razón no conocida, se retiró a Emaús, perseguido duramente por guerrilleros judíos. Allí fue derrotada su legión y los judíos mataron a más de 5000 soldados romanos.

Durante esta crisis los judíos siguieron manteniendo sus luchas internas. Los rebeldes no consiguieron el apoyo de todos. Gran parte de la aristocracia rural y también algunos judíos de ciudades como Séforis y Tiberíades se oponían a la guerra contra Roma. Los saduceos, demasiado realistas como para imaginar que los judíos pudieran vencer el poder de Roma, habían abandonado su sueño de independencia judía. Muchos de los fariseos estaban más interesados por la religión que por la política y eran conscientes de que una revuelta judía contra Roma pondría en un grave peligro a los judíos de la diáspora. El rey Agripa trató de persuadir a los rebeldes de que hicieran las paces: ¿acaso pensaban que eran más fuertes que los galos, los germanos o los griegos, que se habían visto obligados a someterse al poder del imperio romano? El propio Josefo se pasó al bando romano, convencido de que los rebeldes se habían embarcado en una causa suicida. Pero surgió un partido nuevo y radical, el de los zelotas, que se opuso a los moderados. Creían que Roma estaba en decadencia y que los judíos tenían posibilidades de éxito. ¿Acaso no se habían liberado los macabeos del control extranjero y establecido un reino judío independiente? Pensaban que los judíos que querían hacer las paces traicionaban a Sión y no estaban dispuestos a permitir que participaran en la liturgia del Templo. Sólo un pequeño porcentaje de la población judía de Palestina apoyó a los zelotas y hubo división incluso dentro de sus filas. Algunos de los más extremistas se retiraron a la fortaleza de Masada junto al Mar Muerto y no volvieron a intervenir en la guerra por la ciudad. Los zelotas seguían luchando entre sí en Jerusalén todavía después de la derrota de Cestio Galo, cuando estaba claro que la guerra con Roma era inevitable.

Fue probablemente en ese momento cuando los judeocristianos decidieron abandonar Jerusalén. Anteriormente había habido signos ocasionales de tensión entre su Iglesia y las autoridades judías. Santiago, uno de los Pilares, había sido ejecutado y en el 62 el propio Santiago el Saddiq había sido condenado a muerte por el sumo sacerdote por «romper la ley», aun cuando ochenta fariseos protestaron ante Roma en favor de Santiago y murieron con él. En ese momento el liderazgo de la Iglesia de Jerusalén pasó a Simeón,

primo de Jesús, que llevó a su comunidad hasta Pela, en Transjordania: Jesús había anunciado la destrucción de Jerusalén y los cristianos sabían que la ciudad estaba condenada. Otros judíos estaban decididos a luchar para vencer. Mientras esperaban que Roma se vengara de la derrota que habían infligido a Galo, los residentes judíos de Jerusalén edificaron rápidamente la tercera muralla, cuyo plano había trazado Agripa I, en torno a Bezata.

Los judíos tuvieron mala suerte cuando Roma envió a su general más hábil a sofocar la revuelta judía. En el 67, Vespasiano llegó a Palestina y comenzó a conquistar sistemáticamente los focos de resistencia en Galilea. Pero en el 70 Vespasiano fue nombrado emperador y regresó a Roma, dejando a su hijo Tito a cargo de la guerra judía. Tito comenzó rápidamente el asedio de Jerusalén, en febrero de aquel año. En mayo consiguió abrir brecha en la muralla septentrional y una semana después demolió la segunda muralla en torno a los mercados. Entonces la guerra se centró alrededor del propio Templo. A finales de junio los romanos se apoderaron de la fortaleza Antonia y comenzaron a lanzar armas arrojadas contra los atrios del Templo. El 6 de agosto se ofreció el último sacrificio. Sin embargo, los judíos no se rindieron todavía. Muchos de los zelotas continuaban creyendo que la ciudad no podía caer porque Dios moraba en ella. Un profeta insistió en que Dios intervendría milagrosamente a la hora undécima para salvar a su pueblo y su Templo^[291].

Y así, cuando los soldados romanos penetraron finalmente en los atrios interiores del Templo el 28 de agosto, se encontraron con 6000 judíos zelotas esperando para luchar hasta la muerte. El historiador griego Dión Casio (m. 230) dice que los judíos se defendieron con extraordinario coraje, considerando un honor morir por la defensa de su Templo. Hasta el último momento observaron las leyes de pureza, luchando cada uno en lugar apropiado y, a pesar del peligro, negándose a entrar en las áreas prohibidas: «El pueblo ordinario luchaba en el atrio exterior y la nobleza en los atrios interiores, mientras que los sacerdotes defendían el edificio del Templo»^[292]. Finalmente, vieron cómo ardía el Templo y lanzaron un terrible grito de horror^[293]. Algunos se arrojaron a las espadas de los romanos, otros se lanzaron a las llamas. Pero una vez que el Templo hubo caído, los judíos se rindieron. No mostraron ningún interés por defender la ciudad alta ni por continuar la lucha desde otras fortalezas cercanas. Algunos pidieron autorización para ir al desierto con la remota esperanza de que este nuevo éxodo conduciría a una nueva liberación nacional. El resto contempló desesperadamente cómo los oficiales de Tito destruían eficientemente lo que

quedaba de los edificios del Templo, aunque —según se decía— el muro occidental del *debir* quedó en pie. Como este era el lugar donde se pensaba que moraba la divina Presencia, los judíos hallaron cierto consuelo en ello^[294]. Mas era un pobre consuelo. El Templo había ocupado durante siglos el corazón del mundo judío y era central en la religión judía. Una vez más había sido destruido, pero en esta ocasión nadie volvería a reconstruirlo.

Capítulo 8

ELIA CAPITOLINA

El monte del Templo era un montón de escombros. Aparte del muro occidental del *debir*, sólo habían sobrevivido al ataque furioso los enormes muros de sujeción de la plataforma del Templo. Después de destruir el Templo, los soldados de Tito comenzaron a derribar las elegantes mansiones de la ciudad alta y a destruir el hermoso palacio de Herodes. Los arqueólogos han descubierto cuán completa y despiadadamente los soldados romanos realizaron su trabajo. Derribaron casas que quedaron enterradas bajo montones de escombros que nunca se retiraron. El valle de los Tiropeón quedó completamente obstruido por la mampostería que cayó y se llenó de los materiales arrastrados por las laderas a causa de los torrentes de las lluvias de invierno. Los soldados romanos demolieron totalmente las murallas de la ciudad, excepto en una sección al oeste de la ciudad alta, que sirvió para proteger el campamento de la legión *x Fretensis*, la cual ocupó el sitio del palacio de Herodes. A los visitantes les resultaba difícil creer que Jerusalén había sido una ciudad habitada. Los emperadores se esforzaron por advertir a los judíos contra todo intento de rebelión futura. Durante años después del 70, acuñaron monedas en las que aparecía representada una mujer judía con las manos atadas, sentada tristemente bajo una palmera, con la leyenda *Judaea devicta* o *Judaea capta*. Los emperadores Vespasiano (70-79), Tito (79-81), Domiciano (81-96) y Trajano (98-117) ordenaron que la legión *x* buscara y ejecutara a todo judío que declarara ser descendiente del rey David. Con todo, los romanos procuraron ser justos. Palestina era en todos los sentidos una provincia del imperio; no obstante, al rey Agripa II, que había intentado mantener la paz, le permitieron conservar su título y gobernar en Galilea, porque daban por supuesto que esta región volvería a Roma después de la muerte del rey. Se confiscaron todas las tierras judías y en teoría pasaron a ser propiedad del emperador, pero en la práctica los romanos dejaron que la mayoría de las propiedades permanecieran en manos de sus antiguos dueños,

reconociendo que casi todos los propietarios supervivientes de Palestina se habían opuesto a la revuelta.

No obstante, a pesar de esta política moderada, la victoria romana continuaba siendo una fuente de pena y humillación para los judíos. Se les recordaba de muchas formas dolorosas. El tributo de medio *shekel* pagado al Templo por todos los judíos varones adultos se entregaba entonces al templo de Júpiter en el Capitolio romano. En el 81 se erigió un magnífico arco de triunfo en Roma para celebrar la victoria de Tito: en él se representaron los vasos sagrados que los romanos se habían llevado consigo. Un siglo después esos objetos seguían expuestos todavía con orgullo en la capital imperial. *Rabbí* Eleazar dijo que había visto el velo del Templo, que estaba todavía manchado de la sangre de las víctimas sacrificiales, y la cinta que el sumo sacerdote se ponía en la cabeza con las palabras: «Consagrado a Yahveh»^[295]. En Jerusalén los soldados de la legión x podían mostrar libremente las águilas imperiales y ofrecer sacrificios a sus dioses en las calles en ruinas. Es posible que construyeran también un santuario a Serapis-Asclepio, dios sanador, junto a la piscina de Betesda^[296].

Jerusalén, el centro del mundo judío, era poco más que una base para el ejército romano. La legión x ha dejado pocos vestigios de su larga estancia, probablemente porque los soldados vivían en cabañas de madera y en tiendas junto a las tres grandes torres de Herodes —Hípico, Fasael, Mariamme— que permanecieron en pie por orden de Tito. También se llevó a la ciudad desolada a soldados romanos y a civiles sirios y griegos para que vivieran en ella. Se habían dejado en pie unas pocas casas en la colina que se hallaba al sur del campamento romano, llamada erróneamente por Josefo «monte Sión». En la época en que él escribe se había olvidado que la Ciudad de David original había estado en la colina del Ofel y se daba por supuesto que David había vivido en la ciudad alta en la zona mejor de la ciudad, donde tenían sus residencias los reyes y aristócratas del siglo i. Todavía hoy se sigue llamando a esta colina occidental «monte Sión» y, para distinguirlo del original, propongo escribirlo en cursiva: *monte Sión*. Una vez que se recuperó una cierta calma en el área, un pequeño número de judíos se asentó en el *monte Sión*; no podían dar culto en el monte del Templo, ya que había quedado completamente contaminado, pero construyeron siete sinagogas en esta colina meridional. Nuestras fuentes son los historiadores cristianos Eusebio de Cesarea (264-340) y Epifanio de Chipre (a. C. 315-403), que tuvieron acceso a tradiciones locales y nos cuentan que, después de la destrucción de

Jerusalén, los judeocristianos regresaron de Pela y se asentaron junto a los judíos en el *monte Sión* bajo el liderazgo de Simeón. Solían reunirse en una de las casas que habían sobrevivido a la destrucción, identificada posteriormente con el Cenáculo («sala superior») donde los discípulos habían visto a Cristo resucitado y habían recibido el Espíritu Santo. Epifanio nos refiere que en su regreso de Pela, los judeocristianos se establecieron en torno al Cenáculo «en la parte de la ciudad llamada Sión, que se salvó de la destrucción, así como también algunos de los edificios en torno a Sión y siete sinagogas [...] semejantes a celdas de monjes»^[297]. Eusebio expresa con claridad que la Iglesia de Jerusalén continuaba siendo enteramente judía, gobernada por «obispos» judíos^[298]. Compartían muchos de los ideales de sus vecinos judíos en *Sión*. En contraste con los convertidos paulinos, no creían que Jesús había sido divino: después de todo, algunos de ellos lo habían conocido desde que era niño y no podían verlo como dios. Para ellos era simplemente un ser humano considerado digno de ser el Mesías. Es probable que veneraran los lugares jerosolimitanos asociados con Jesús, especialmente el monte del Gólgota y la cercana tumba excavada en la roca donde Jesús resucitó de entre los muertos. A muchos judíos les agradaba visitar las tumbas de sus maestros reverenciados y les resultaría natural conservar la memoria del sepulcro de Jesús. Algunos de ellos comenzaron a realizar especulaciones místicas sobre el Gólgota, el lugar de la Calavera. Existía una leyenda judía según la cual Adán había sido enterrado en el monte Moria, el sitio del Templo de Salomón; en el siglo II los judeocristianos decían que había sido enterrado en el Gólgota, el lugar del cráneo de Adán^[299]. Estaban comenzando a desarrollar su propia mitología sobre Jerusalén y esta noción expresa su creencia de que Jesús era el nuevo Adán, que había dado a la humanidad un comienzo nuevo. Durante este período trágico muchos judíos entraron en la Iglesia de los judeocristianos: quizá la idea de un Mesías crucificado que había resucitado los ayudara a esperar el resurgimiento de su antiguo culto.

Otros se volvieron hacia la ascesis. En los escritos rabínicos se nos habla de judíos que querían prohibir el consumo de carne y de vino, ya que estos no se podían ofrecer a Dios en el Templo. La vida no podía continuar como antes: los judíos tenían que expresar su cambio de estatus en rituales de duelo y abstinencia. La pérdida del Templo constituyó una profunda perturbación. Treinta años después de la destrucción el autor del Segundo libro de Baruc sugiere que toda la naturaleza se debería lamentar: como ya no había Templo, tampoco había necesidad de que la tierra produjera una cosecha ni de que la vid diera racimos; los cielos deberían negar el rocío y el sol apagar sus rayos.

¿Para qué va a surgir de nuevo la luz
cuando se ha oscurecido la luz de Sión^[300]?

El Templo había representado el corazón del significado del mundo, el núcleo de la fe. Sin él la vida no tenía ni valor ni significación, y parece que en aquellos días oscuros muchos judíos perdieron su fe. No es cierto —contra lo que se ha afirmado a menudo— que los judíos hubieran superado totalmente la necesidad del Templo. Incluso los que habían comenzado a desarrollar otras formas de tener experiencia de lo divino, creían que Jerusalén y su santuario eran centrales en su religión. Los judíos necesitarían toda su creatividad para sobrevivir a esta pérdida devastadora.

Durante el asedio de Jerusalén, sacaron de la ciudad a escondidas en un ataúd al distinguido fariseo *rabbí* Yojanán ben Zakkay. Al igual que muchos de los fariseos, se opuso totalmente al extremismo revolucionario de los zelotas. Rechazó enérgicamente el suicidio masivo de los zelotas de Masada en el 73, que prefirieron morir antes que someterse a Roma. Como resultado de su decidida moderación, él y sus compañeros fueron las únicas autoridades judías que conservaron la credibilidad después de la destrucción del Templo. *Rabbí* Yojanán se acercó al emperador Vespasiano a fin de solicitar su autorización para fundar una escuela donde los judíos pudieran estudiar y orar: insistió en que sería un centro espiritual, no un semillero de fervor revolucionario. Se le dio permiso para establecer la academia de Yamnia en la costa y allí él y sus compañeros rabinos, muchos de los cuales habían servido como sacerdotes en el Templo, comenzaron a construir un nuevo judaísmo. Cuando los judíos perdieron su Templo en el 586, encontraron consuelo en el estudio de la torá. En esta época, en Yamnia y en otras academias semejantes que se formaban en Palestina y Babilonia, los rabinos conocidos como tanaítas comenzaron a codificar el cuerpo de la ley oral que se había ido desarrollando a lo largo de los siglos. Finalmente, este nuevo código legal se llamaría Misná. Con el tiempo se convertiría en una nueva Jerusalén simbólica donde los judíos podían tener experiencia de la Presencia divina dondequiera que estuviesen. Los rabinos enseñaban que cada vez que un grupo de judíos estudiaran juntos la torá, la Shekinah, la presencia de Dios en la tierra, se sentaría en medio de ellos^[301]. Muchas de las leyes se referían al ritual del Templo y hasta nuestros días cuando los judíos estudian esta legislación llevan a cabo una reconstrucción imaginaria del Templo perdido en la que recuperan un sentido de lo divino en su corazón. Una vez que los tanaítas completaron su trabajo, generaciones posteriores de rabinos

conocidos como amoraítas comenzaron a comentar la exégesis *de los tanaítas*. Finalmente, el Talmud sería el santuario de esas discusiones rabínicas, donde los judíos mantuvieron sus controversias —y continúan entablando apasionados debates sobre su torá— a lo largo de los siglos, superando las barreras del espacio y del tiempo. Los niveles superpuestos de comentario e interpretación se convertirían, por así decirlo, en los muros de un templo simbólico que rodeaban la Presencia que los judíos podían vislumbrar durante sus estudios.

Los rabinos hicieron hincapié también en que la caridad y la compasión podían reemplazar a los antiguos sacrificios de animales.

En una ocasión cuando *rabbí* Yojanán ben Zakkay salía de Jerusalén, *rabbí* Yoshuá lo seguía y se fijó en el Templo en ruinas.

«¡Ay de nosotros!», dijo *rabbí* Yoshuá, «el lugar donde se expiaba por las iniquidades de Israel ha quedado desolado».

«Hijo mío», dijo *rabbí* Yojanán, «no te apenes. Tenemos otra expiación tan eficaz como esa. ¿Cuál es? Los actos de caridad, como está dicho: “Misericordia quiero y no sacrificios”^[302]».

Durante mucho tiempo se había visto la compasión práctica como una compañera esencial del culto de Sión: en la nueva situación sólo los actos de caridad podrán expiar los pecados de Israel —una idea revolucionaria en el mundo antiguo, en el que aún era casi inimaginable la religión sin alguna forma de sacrificio—. Una vez que el Templo desapareció, los rabinos enseñaron a los demás judíos a tener experiencia de Dios en el prójimo. Algunos enseñaron que el *mišwah* «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» era «el gran principio de la torá»^[303]. Se decía que las ofensas contra otro ser humano equivalían a una negación del propio Dios, que había creado a hombres y mujeres a su propia imagen. Por eso el asesinato en la ley judía no era simplemente un crimen, sino un sacrilegio^[304]. En el principio de los tiempos, Dios creó un solo hombre para enseñarnos que quien destruye una sola vida humana será castigado como si hubiera destruido el mundo entero; igualmente, salvar una vida era redimir el mundo entero^[305]. Humillar a alguien, incluso a un *goy* o a un esclavo, equivalía a destruir la imagen de Dios^[306]. Los judíos deben ser conscientes de que sus relaciones con los demás son encuentros sagrados. En un momento en que ya no se podía tener experiencia de lo divino en el espacio sagrado, los judíos debían encontrarlo en los demás seres humanos. Los fariseos habían puesto siempre el acento en

la importancia de la caridad. Pero la pérdida del Templo los ayudó a realizar la transición hacia una concepción más humana de lo sagrado, a la que nos hemos referido en el capítulo anterior.

Los rabinos no habían abandonado la esperanza de que un día se reconstruiría el Templo: la última vez que el Templo había sido destruido se llevó a cabo una restauración contra todas las posibilidades. Ahora bien, creían que era más sensato y más seguro que Dios se ocupara de esa reconstrucción. Con todo, los judíos no debían olvidar Jerusalén. Los rabinos redactaron leyes con objeto de desalentar la emigración de Palestina y pedían que se recitaran las Dieciocho Bendiciones tres veces al día, en lugar de los sacrificios matutino y vespertino. Los judíos debían recitar esas oraciones dondequiera que estuviesen: si estaban de viaje, tenían que apearse y volver su rostro en dirección a Jerusalén o al menos dirigir sus corazones hacia el *debir* en ruinas^[307]. Estas bendiciones muestran que, a pesar de todo, se veía aún Jerusalén como morada de Dios:

Acuérdate, Señor Dios nuestro, en tu gran misericordia hacia Israel, tu pueblo, y hacia Jerusalén, tu ciudad, y hacia Sión, el lugar permanente de tu gloria, y hacia tu Templo y hacia tu morada, y hacia el reino de la casa de David, tu justo ungido. Bendito seas, Señor Dios nuestro, constructor de Jerusalén^[308].

Algunos rabinos se imaginaban a la Shekinah (la Presencia divina personificada) fija aún junto al muro occidental del *debir*, que había sobrevivido, providencialmente, a la destrucción^[309]. Otros veían a la Shekinah abandonando Jerusalén contra su voluntad por etapas y lentamente: durante tres años había «estado continuamente en el monte de los Olivos gritando tres veces al día»^[310]. Los judíos recordaban que Ezequiel había tenido una visión de la gloria de YHWH retornando a Jerusalén sobre la cresta del monte de los Olivos; por eso se complacían en reunirse allí como una declaración de fe en el retorno futuro de Dios a su Ciudad Santa.

Otros judíos se mostraron más dispuestos a buscar el consuelo en el misticismo. Esta era una forma de espiritualidad de la que los rabinos desconfiaban en ocasiones, pero los místicos no veían incompatibilidad entre sus vuelos místicos hasta el trono de Dios en el cielo y el judaísmo rabínico. De hecho, frecuentemente atribuían sus visiones a algunos de los rabinos más distinguidos de las academias. Después de la pérdida del Templo el misticismo del trono adquirió una importancia completamente nueva. La

réplica terrena, lamentablemente, había sido destruida, pero su arquetipo celestial era indestructible y los judíos podían todavía llegar hasta él en su ‘*aliyyah*’ imaginaria hasta el ámbito divino. Así, el autor de 2 Baruc, que escribió unos treinta años después de la destrucción del Templo, insistía en que la Jerusalén celestial era eterna. Esta había estado «con Dios» desde antes del principio de los tiempos y «estaba ya preparada en el momento en que decidí crear el paraíso»^[311]. Ella volvería a tomar forma física en una ciudad terrena en el antiguo lugar sagrado y Dios moraría en medio de su pueblo en el mundo terreno. Por aquel tiempo, el autor de 4 Henoc tuvo una visión similar de la encarnación de la Jerusalén celestial. La Sión terrena había sufrido y muerto, pero su equivalente celestial estaba todavía con Dios. Un día «la ciudad que ahora es invisible aparecerá»^[312]. Esta nueva Jerusalén sería el paraíso terrenal: los que habiten en ella gozarán de una intimidad perfecta con Dios; el pecado será vencido y la muerte aniquilada en la victoria^[313]. El dolor de la ruptura, la pérdida y el desarraigo, que había caído sobre el mundo judío en el 70 EC, será vencido y la armonía primordial del Edén restaurada.

También los judeocristianos tuvieron visiones del trono. Durante el reinado de Domiciano, cuando los cristianos sufrían la persecución de las autoridades romanas, un predicador itinerante llamado Juan tuvo una visión del templo celestial, en el que los mártires eran los nuevos sacerdotes, vestidos con vestiduras blancas y sirviendo delante del trono. Juan se imaginaba la liturgia celestial de *sukkot*, pero encontró una diferencia crucial con respecto al culto antiguo. En el corazón del segundo Templo había habido siempre un vacío: una vez que se perdió el arca, el *debir* quedó vacío. Pero Juan vio a Cristo, misteriosamente identificado con el mismo Dios, sentado en el trono celestial. Él era, por consiguiente, el cumplimiento del viejo culto de Sión. No obstante, estos cristianos compartían aún las esperanzas de sus compatriotas judíos y esperaban una restauración final. Un día la Jerusalén celestial descendería a la tierra. En una visión final, Juan contempló «la Ciudad Santa de Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, y tenía la gloria de Dios»^[314]. En esta Nueva Jerusalén no habrá templo, porque Cristo ha ocupado su lugar. El hombre divino ha pasado a ser el lugar principal de la «gloria». Pero Jerusalén era todavía un símbolo tan poderoso para un judeocristiano como Juan que no podía imaginar el apocalipsis final de Dios sin ella. La ciudad celestial tendría que adoptar forma física en la tierra para la consumación del reino. Finalmente, el paraíso terrenal será restaurado y el río de la vida brotará a los pies del trono divino para llevar la curación al mundo

entero^[315].

Judíos y cristianos estaban teniendo experiencia de su Dios de formas notablemente similares. Veían a Jerusalén y a Jesús como símbolos de lo sagrado. Los cristianos estaban comenzando a pensar acerca de Jesús de la misma forma en que algunos de los místicos del trono imaginaban Jerusalén: como la encarnación de una realidad divina que había estado con Dios desde el principio y que traería la salvación del pecado, de la muerte y de la desesperanza a la que es propensa la humanidad. Con todo, a pesar de esta semejanza, judíos y cristianos estaban empezando a sentirse mutuamente hostiles y a actuar a la defensiva. Por lo que sabemos, no había paganocristianos viviendo en el monte Sión o en la ciudad arruinada de Jerusalén. Estaban interesados por la Jerusalén celestial, tal como la había descrito Juan el Predicador, pero no tenían interés por la ciudad terrena. En los evangelios de Mateo, Lucas y Juan, escritos durante las décadas de los años ochenta y noventa, podemos ver la forma en que los cristianos que se adherían a la versión paulina del cristianismo comenzaban a ver a Jerusalén y al pueblo judío.

Resulta interesante que fuera Lucas, el cristiano de origen gentil, quien tuvo la visión más positiva de la fe de los padres. Su evangelio comienza y termina en Jerusalén: empieza con la visión de Zacarías, padre de Juan Bautista, en el *hekal* y concluye con los discípulos que regresan a Jerusalén después de haber visto a Jesús ascender al cielo desde el monte de los Olivos. Ellos «se volvieron a Jerusalén con gran gozo y estaban siempre en el Templo bendiciendo a Dios»^[316]. La continuidad es muy importante para Lucas, así como también lo era para la mayoría en la antigüedad tardía. La innovación y la novedad eran sospechosas, y para las personas religiosas era crucial saber que su fe estaba profundamente arraigada en los principios sagrados del pasado. Por eso Lucas, como el propio Pablo, no quería romper todos los vínculos con Jerusalén y el judaísmo. Jesús manda a los discípulos que comiencen su predicación en la Ciudad Santa, que era todavía el centro del mundo y el lugar donde todo profeta debe cumplir su destino. En los Hechos de los Apóstoles Lucas presenta a Pablo, figura central para él, muy respetuoso hacia la Iglesia de Jerusalén y deferente hacia Santiago el Saddiq. Esboza una imagen altamente idealizada de esta cooperación primitiva y trata de ocultar las amarguras que, al parecer, caracterizaron de hecho las relaciones entre Pablo y Santiago. Lucas muestra a Pablo, como también antes a Jesús, sintiéndose obligado y empujado a hacer el camino hasta Jerusalén,

aunque para ello ponga su vida en peligro. Ahora bien, Lucas expresa con igual claridad que los cristianos no pueden permanecer en Jerusalén: tienen que llevar el evangelio desde la Ciudad Santa hasta «toda Judea y Samaría y hasta los confines de la tierra»^[317]. El nombre que Lucas prefiere para designar el cristianismo es «el camino»: los seguidores de Jesús viven continuamente como itinerantes, sin ciudad permanente en este mundo.

Sin embargo, Mateo y Juan fueron mucho menos positivos tanto hacia Jerusalén como hacia el pueblo judío. Ambos fueron convertidos judíos de la Iglesia paulina y tal vez su obra refleje algunos de los debates más duros de aquella época entre judíos y cristianos sobre temas como la naturaleza de Cristo y el estatus de Jerusalén. Mateo no tiene dudas sobre la Sión terrena. En otro tiempo había sido un lugar sagrado —es el único evangelista que la llama Ciudad Santa—, pero rechazó a Jesús y lo condenó a muerte y, previéndolo, Jesús profetizó su destrucción. Jerusalén se convirtió en la Ciudad Culpable. Cuando Mateo presenta a Jesús describiendo la catástrofe que caerá sobre la ciudad en el 70, vincula esta con los cataclismos que tendrán lugar al final de la historia. Para él, la destrucción de Jerusalén era un acontecimiento escatológico que anunciaba el retorno glorioso de Jesús^[318]. Cuando Jesús murió en la colina del Gólgota fuera de la ciudad, el velo que separaba el *hekal* del *debir* se partió en dos: el antiguo culto del Templo había quedado anulado y todos —no sólo la antigua casta sacerdotal de los judíos— podían tener acceso a lo divino en la persona de Cristo. Juan hace hincapié en ello con más fuerza aún. Como otros en aquella época, insistió en que Dios ya no se encontraba en un templo, sino en un hombre divino. En el prólogo de su evangelio afirma que Jesús es el Logos, la «Palabra» que existía «con Dios» desde antes del principio de los tiempos y que Dios había pronunciado para crear el mundo. Esta realidad celestial había descendido a la tierra, se había encarnado y había revelado la «gloria» de Dios a la raza humana^[319]. Juan escribía en griego. En esta lengua no había un equivalente del término hebreo «Shekinah», que los judíos distinguían cuidadosamente de la realidad totalmente trascendente del propio Dios. Además de ver a Jesús como la «Palabra» encarnada y la «gloria» de Dios, quizá Juan lo viera como la Shekinah en forma humana^[320].

Pero Juan, como Mateo, era extraordinariamente hostil hacia los judíos y los presenta rechazando repetidamente a Cristo. De esta forma ambos evangelistas sientan las bases para el antagonismo hacia el pueblo judío que conduciría a algunos de los incidentes más vergonzosos de la historia

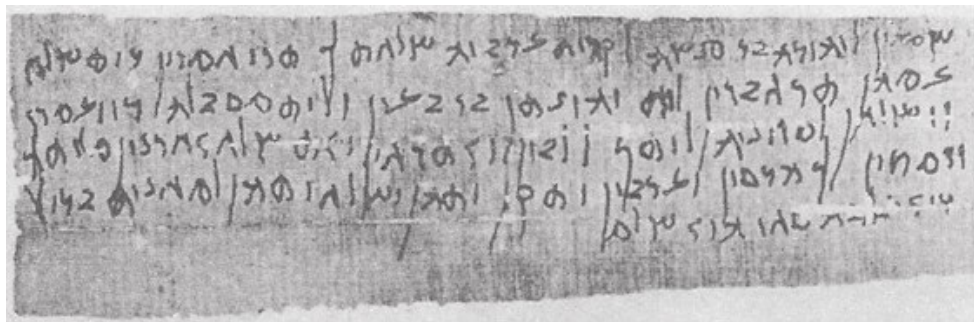
cristiana. Como veremos, a los cristianos les resultó cada vez más imposible tolerar a sus predecesores espirituales y desde una fecha muy temprana pensaron que la integridad de su fe dependía de la derrota del judaísmo. Así, Juan indica que Jesús comenzó su actividad rechazando el culto del Templo: presenta a Jesús yendo a Jerusalén y expulsando a los cambistas del atrio de los gentiles al comienzo de su misión, no al final. Jesús dice a los judíos: «Destruid este santuario y en tres días lo levantaré». Juan explica que él «hablaba del santuario de su cuerpo»^[321]. En adelante, el cuerpo resucitado del Logos será el lugar donde se podrá encontrar la Presencia divina. Por eso desde el comienzo hubo una confrontación entre Jesús y la institución más sagrada del judaísmo y los días del Templo estaban contados. Jesús expuso con toda claridad que los lugares sagrados como Jerusalén, el monte Garizín y Betel habían quedado sustituidos^[322]. La Shekinah se había retirado de los recintos del templo^[323] y, al rechazar esta revelación, los judíos se habían aliado con las fuerzas de las tinieblas.

Los cristianos debieron de ver la mano de Dios en los acontecimientos que tuvieron lugar después en Jerusalén. En el 118, el general romano Publio Elio Adriano se convirtió en emperador, uno de los hombres más hábiles que desempeñara jamás este cargo. Su ambición no era extender el imperio, sino consolidarlo. Adriano quería construir un imperio fuerte y unido, una fraternidad en la que todos los ciudadanos, independientemente de su raza y nacionalidad, se pudieran sentir como en casa. Una de las formas principales en que trató de dar publicidad y llevar a cabo este ideal fue recorriendo personalmente los dominios del imperio. Adriano empleó casi la mitad de su reinado en viajar con un séquito enorme y magnífico, que tenía la finalidad de dar a los espectadores la impresión de una capital en camino. En cada ciudad escuchaba las peticiones y obsequiaba a la población local, esperando dejar tras de sí la imagen de un imperio benigno y poderoso. Le agradaba particularmente dejar un recuerdo permanente de su visita en la forma de un edificio o monumento: un templo para Zeus en Atenas o acueductos en Atenas, Antioquía, Corinto y Cesarea. Esto proporcionaría un lazo físico con Roma y encarnaría la benevolencia del emperador hacia su pueblo. Cuando Adriano llegó a Jerusalén en el 130, decidió que su presente para el pueblo de Judea sería una nueva ciudad. El generoso emperador sustituiría las miserables ruinas y la desolada base del ejército de Jerusalén por una metrópolis moderna llamada Elia Capitolina: así llevaría su nombre y honraría a los dioses del Capitolio en Roma, que serían sus protectores.

El proyecto de Adriano llenó de horror al pueblo judío. De hecho, estaba previsto que hubiera un templo a Júpiter en el monte Sión, el sitio del Templo santo de YHWH. También aparecerían santuarios dedicados a otras divinidades por toda la ciudad. Durante siglos los nombres «Jerusalén» y «Sión» habían sido centrales en la identidad de los judíos de todo el mundo: eran inseparables del nombre de su Dios. El poder romano iba a reemplazar esos nombres por los de un emperador pagano y sus ídolos. La Jerusalén judía, que había estado en ruinas durante sesenta años, iba a quedar enterrada por orden del poder imperial. Nunca podría resurgir de nuevo. Sión y todo lo que había representado desaparecerían de la faz de la tierra. Hasta entonces el pueblo de Jerusalén había experimentado la guerra y la destrucción; por dos veces habían visto cómo un ejército victorioso asolaba la ciudad, en varias ocasiones habían visto el Templo contaminado y las murallas destruidas. Pero esta fue la primera ocasión en que se experimentó un proyecto de construcción como un acto hostil. En Jerusalén la construcción había sido siempre una actividad religiosa, que había mantenido a raya la amenaza del caos y de la aniquilación. Pero con Adriano la construcción y la edificación se convirtieron en un arma en manos del imperio victorioso. Elia Capitolina aniquilaría la Jerusalén judía, cuyo santuario había simbolizado toda la realidad y el alma más íntima de su pueblo. Todo esto desaparecería bajo la ciudad romana. Este programa de construcción imperial sería un acto de decreación: el caos volvería de nuevo. En la historia de Jerusalén no sería la última vez que un pueblo derrotado tendría que ver cómo su Ciudad Santa y sus monumentos queridos desaparecían bajo las calles, monumentos y símbolos de un poder hostil y sentir que se había destruido su propia identidad.

Para ser justos con Adriano habrá que decir que casi con toda certeza él no había previsto esta reacción. ¿Quién no iba a preferir una ciudad moderna y agradable antes que esas ruinas miserables? La construcción crearía empleo y la nueva metrópolis traería riqueza a la región. Tal como se encontraban, las ruinas de Jerusalén eran un recordatorio malsano de la enemistad del pasado, y había que superarlo en beneficio de la fraternidad y la concordia. Judíos y romanos tenían que dejar a un lado el pasado y trabajar juntos por la paz y la prosperidad de la región. A Adriano no le gustaba el judaísmo, que le parecía una religión primitiva. La particular tenacidad de los judíos militaba contra el ideal de un imperio culturalmente unido: había que arrastrarlos —por la fuerza si fuera necesario— hacia el mundo moderno. Adriano no fue el primer gobernante que destruyó, en nombre del progreso y la modernidad,

tradiciones inextricablemente ligadas al sentido de identidad de una nación. En el 131 promulgó una serie de edictos cuya finalidad era que los judíos abandonaran sus costumbres peculiares y se adaptaran a todas las demás en el mundo grecorromano. Se declararon ilegales la circuncisión —una práctica bárbara a juicio de Adriano—, la ordenación de los rabinos, la enseñanza de la torá y las reuniones públicas de los judíos. Este fue otro golpe para la supervivencia judía. Una vez que aquellos edictos fueron aprobados, hasta los rabinos más moderados se dieron cuenta de que era inevitable otra guerra con Roma.

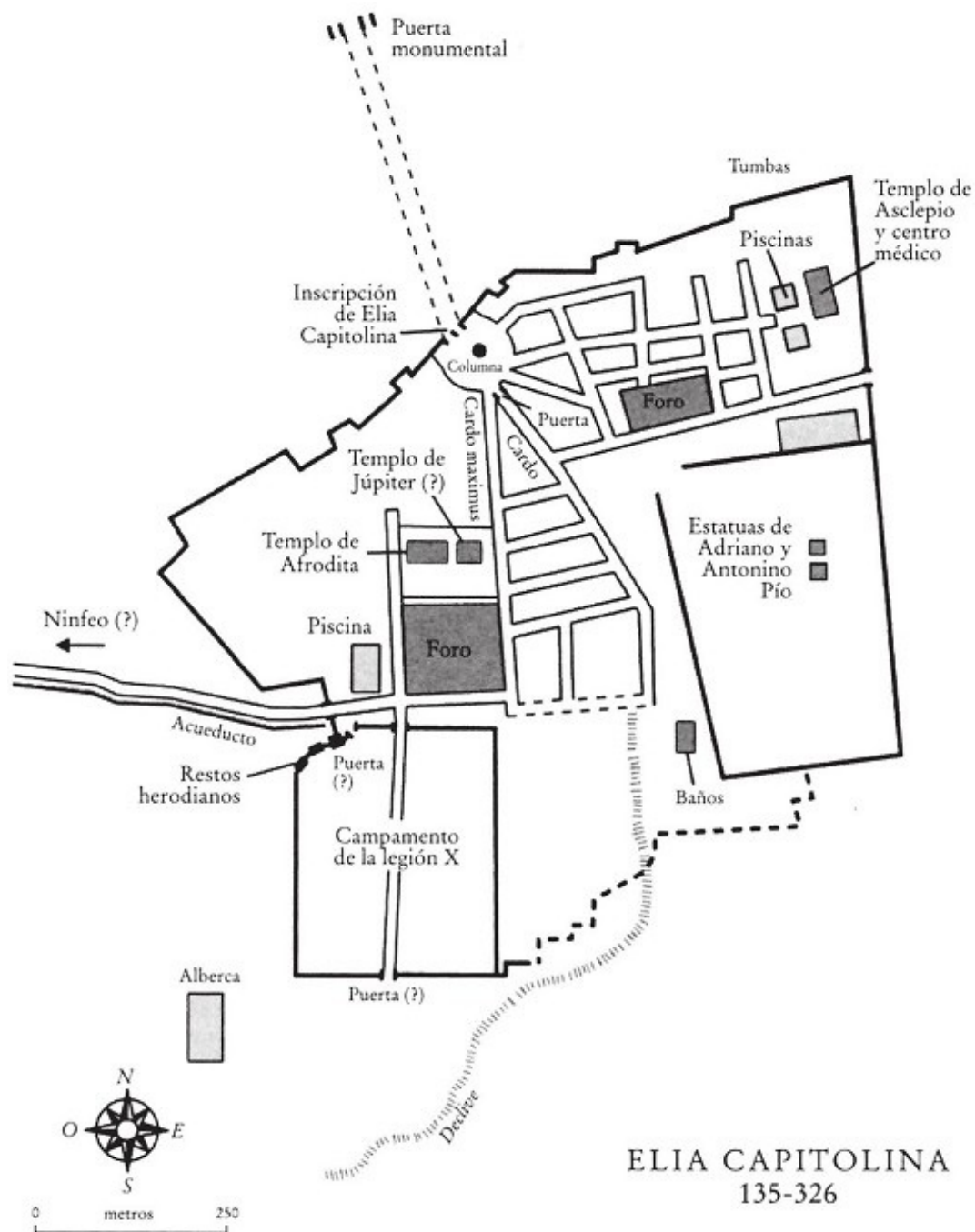


Una carta escrita en arameo por Bar Kokbá, en la que pide ramas de palmera, mirtos, cidreros y sauces para los rituales de *sukkot*. Es posible que Bar Kokbá tratara de revivir el culto en el monte del Templo en ruinas.

Museo de Israel, Jerusalén.

En esta ocasión los judíos no se dejaron pillar por sorpresa. Planearon y organizaron meticulosamente su nueva campaña hasta en los más pequeños detalles. No se entabló ninguna batalla hasta que todo estuvo preparado. Fue Simón bar Kosibá, un soldado realista y práctico, quien capitaneó la revuelta y estuvo al frente de sus soldados en la guerra de guerrillas, evitando cuidadosamente entablar batalla. Una vez que forzaron a la legión a abandonar Jerusalén y a luchar contra los judíos en el campo, los soldados de Bar Kosibá ocuparon la ciudad. Con la ayuda de su tío Eleazar, un sacerdote, Bar Kosibá obligó a todos los gentiles que quedaban a abandonar la ciudad y probablemente trató de reanudar todo el culto sacrificial posible en el monte del Templo. El gran *rabbí* Aqiba, uno de los sabios y místicos más grandes de su tiempo, proclamó a Bar Kosibá como el mesías y le gustaba llamarle Bar Kokbá, «Hijo de la Estrella». No sabemos si Bar Kosibá se tuvo por mesías: es probable que estuviera demasiado ocupado planeando su altamente exitosa campaña como para tener tiempo para la escatología. Con todo, en Jerusalén se acuñaron monedas con las leyendas *Simón el príncipe* y *Eleazar el sacerdote*, lo cual pudo significar que se vieron a sí mismos como los mesías

real y sacerdotal considerados como redentores unidos de Jerusalén desde el tiempo de Zorobabel. En otras monedas se inscribieron las palabras *Para la liberación de Jerusalén*. Pero era una empresa imposible. Bar Kosibá y sus hombres fueron capaces de mantener la rebelión durante tres años. Adriano tuvo que enviar a Judea a Sexto Julio, uno de sus mejores generales. El ejército judío era demasiado pequeño para resistir indefinidamente contra el poder de Roma y era imposible defender Jerusalén —que carecía todavía de murallas y de fortificaciones—. Los romanos destruyeron sistemáticamente un baluarte judío tras otro en Judea y Galilea. Dión Casio narra que los romanos se apoderaron de 50 fortalezas, devastaron 985 aldeas y mataron a 580 000 soldados judíos: «Nadie pudo contar cuántos murieron de hambre, por la peste o el fuego. Toda Judea era prácticamente un desierto»^[324]. Finalmente, en el 135, Bar Kosibá fue expulsado de Jerusalén y muerto en su última ciudadela en Beter. No obstante, los judíos fueron también capaces de causar tantas bajas entre los romanos que cuando Adriano informó de la victoria al senado no pudo usar la fórmula habitual: «Yo estoy bien y el ejército está bien»^[325]. Ya no se veía a los judíos como una raza miserable y derrotada. Su conducta en esta segunda guerra se había ganado el respeto reticente de Roma.



Sin embargo, esto consoló poco a los judíos. Después de la guerra, se les obligó a salir de Jerusalén y de toda Judea. La pequeña comunidad del *monte Sión* se dispersó y no quedaron comunidades judías en los alrededores de la ciudad. Los judíos de Palestina se concentraron en Galilea: Tiberíades y Séforis se convirtieron en sus ciudades principales. Tuvieron que oír las dolorosas noticias de la destrucción final de la Ciudad Santa y la creación de Elia Capitolina. Se confiaron las obras a Rufo Timeyo. Primero tuvieron que arar la ciudad y las ruinas, siguiendo un antiguo rito romano previo a la fundación de un nuevo asentamiento^[326]. A los judíos esto les pareció un

cumplimiento de la profecía de Miqueas: «Sión será un campo que se ara»^[327]. Después Adriano transformó el sitio desolado en una ciudad helenística moderna, con templos, un teatro, baños públicos, una piscina dedicada a las ninfas (al parecer, se pensaba que tenían propiedades curativas) y dos plazas de mercado. Había un foro en la parte oriental de la ciudad, junto a la actual Puerta de San Esteban, y otro en el segundo punto más alto de la colina occidental, en lo que hoy es Muristan Square. El campamento de la legión x permaneció en el lugar ocupado anteriormente por el palacio de Herodes, en el punto más alto de la ciudad. Adriano no edificó nuevas murallas para la ciudad, pero erigió una serie de arcos monumentales. Uno de ellos se encontraba a unos 400 metros al norte de la ciudad y conmemoraba su victoria sobre Bar Kosibá; otro señalaba la entrada principal a Elia Capitolina en el lugar donde actualmente se halla la Puerta de Damasco; en cada uno de los foros había otro arco. El del foro oriental se conoce en nuestros días como el arco del Ecce Homo, porque los judíos pensaban que allí fue donde Pilatos mostró a Jesús al pueblo gritando: «¡He aquí el hombre!»^[328]. La puerta de entrada principal en el norte de Elia conducía a una plaza con una columna, coronada con una estatua del emperador. Las dos calles principales de Elia (conocidas como *cardines*, los «ejes» de la ciudad) arrancaban desde la plaza que había en la puerta principal de la entrada septentrional: un *cardo* seguía el trazado de la actual calle del Valle (Tariq al-Wad), mientras que el *cardo maximus* seguía la cresta de la colina occidental. Adriano estableció también una red de calles que sigue siendo todavía, más o menos, la base de las calles de la ciudad actual.

Sin embargo, a los judíos les causaron mucho más dolor los símbolos religiosos que aparecieron triunfantemente en la Ciudad Santa de YHWH. De hecho, se dedicó Elia a los tres dioses capitolinos, Júpiter, Juno y Minerva; mas después de la guerra judía Adriano, al parecer, pensó en situar el templo de Júpiter en el antiguo monte del Templo. Ningún viajero informó nunca de haber visto nunca un templo pagano en la plataforma de Herodes, pero sí de haber visto allí dos estatuas: una de Adriano y la otra de su sucesor, Antonino Pío. Es posible que se edificara el templo de Júpiter junto al principal foro comercial de Elia en la colina occidental. También se construyó un templo a Afrodita junto al foro occidental en el sitio de la colina del Gólgota. Más tarde los cristianos acusarán a Adriano de haber profanado deliberadamente este lugar santo; con todo, es muy probable que el emperador ni siquiera conociera la existencia de la oscura Iglesia de los judeocristianos en Jerusalén. San Jerónimo (a. C. 342-420) creía que ese templo estaba dedicado a Júpiter, pero

que la cima de la colina del Gólgota sobresalía por encima de la plataforma del santuario, en la que se hallaba una estatua de Afrodita, aunque no explica cómo un templo a Júpiter pudo llegar a tener una estatua tan destacada de la diosa. Debido a que el terreno era tan desigual en esta parte de la ciudad, los arquitectos tuvieron que llenar las depresiones construyendo muros de sujeción para una plaza, tal como había hecho Herodes en el monte del Templo, pero a menor escala. Elia era una ciudad completamente pagana y gentil, indistinguible de cualquier otro asentamiento colonial romano. Hacia el siglo III, la ciudad se había extendido hacia el este y se estaban construyendo muchos edificios en el extremo meridional del monte del Templo. Cuando la legión X dejó Elia en el 289, los romanos construyeron una nueva muralla de la ciudad. La ocupación judía de la ciudad parecía cosa del pasado.

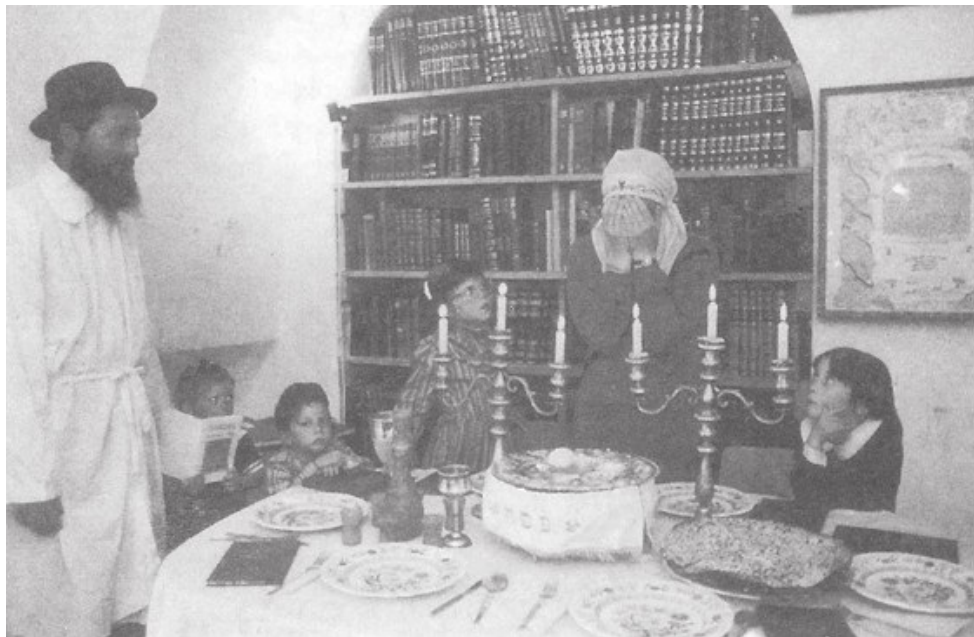
No obstante, sorprendentemente, las relaciones de los judíos con Roma mejoraron durante aquellos años. El emperador Antonino Pío (138-161) suavizó la legislación antijudía de Adriano y legalizó una vez más la práctica del judaísmo. La guerra de Bar Kokbá había mostrado a Roma que era importante enviar a Judea hombres hábiles que tuvieran un conocimiento de la región de primera mano y, evidentemente, los rabinos apreciaron este gesto. Con frecuencia elogiaban la conducta de los legados romanos^[329]. En Galilea se les permitió desarrollar un nuevo tipo de liderazgo: en el 140, proclamaron patriarca a *rabbí* Simón, un descendiente de Hillel. Gradualmente asumió poderes monárquicos y llegó a ser reconocido como cabeza de todos los judíos del imperio romano. Como se decía también que Simón era descendiente del rey David, unió en sí la autoridad antigua con la rabínica moderna. El patriarcado dio a los judíos un nuevo centro político que compensó en un pequeño grado su pérdida de Jerusalén; llegó a su apogeo bajo Judá I (200-220), hijo de Simón, conocido como «el Príncipe» y que vivió en un esplendor regio. Se decía que era amigo personal del emperador Marco Aurelio Antonino (206-217), el cual no descendía de romanos y, por consiguiente, no despreciaba a los extranjeros, y estaba particularmente interesado por el judaísmo.

Al igual que la mayoría de los rabinos, los patriarcas creían que la aceptación de la situación política era esencial. Hubo unos pocos radicales como, por ejemplo, *rabbí* Simón ben Yojay, que vivió como un fugitivo escondiéndose de las autoridades romanas hasta que murió en el 165. Pero la mayoría estaban convencidos de que era peligroso para los judíos alimentar

esperanzas de reconquistar Jerusalén y reconstruir el Templo. Los judíos debían esperar que Dios tomara la iniciativa. «Si os dicen: “Id a construir el Templo”, no hagáis caso», advertía *rabbí* Simón ben Eliezar^[330]. Esta tarea estaba reservada al Mesías. En cambio, los rabinos hicieron de otros lugares el centro de la vida espiritual judía. Desarrollando una idea de los fariseos, pensaban que la casa había reemplazado al Templo en cierto sentido y llamaban a la casa familiar *mikdash m'at* («pequeño santuario»): la mesa familiar sustituyó al altar y la comida familiar era una réplica del culto sacrificial. De la misma manera, la sinagoga era también un recordatorio del Templo. El edificio sinagoga tenía un elemento de santidad y, como el santuario desaparecido de Jerusalén, tenía una jerarquía de lugares sagrados en los que sólo se permitía la entrada a ciertas personas. Las mujeres tenían su propia sección, como en el Templo; el lugar donde se realizaba el sacrificio era más santo; después estaba la *bimah* (estrado para la lectura) y, finalmente, el arca que contenía los rollos de la torá, el nuevo Santo de los santos. De esta forma el pueblo se podía aproximar aún paso a paso al santuario interior. La *bimah* estaba situada ordinariamente en un plano superior, de modo que pasó a ser una montaña sagrada simbólica: cuando se llamaba a un miembro varón de la comunidad a leer la torá, tenía que realizar una subida (*'aliyyah*) más al llegar al podio. En tiempos de los rabinos el *shabbat* adquirió también una nueva importancia. Se consideraba que la observancia del descanso sabático era un anticipo del mundo venidero: una vez por semana, por tanto, los judíos podían entrar en otra dimensión de la existencia. El *shabbat* se había convertido en un templo temporal, donde los judíos podían encontrarse con su Dios en un tiempo consagrado en lugar de en un espacio sagrado.

En un momento en que Jerusalén era inaccesible para los judíos y ya no existía el Templo, los rabinos tenían que desarrollar su comprensión de la Presencia divina. ¿Qué significado había tenido decir que Dios moraba en un edificio hecho por hombres? ¿No había estado presente en ninguna otra parte? Los rabinos compararon con frecuencia la Presencia en el *debir* con el mar, que podía llenar del todo una cavidad sin reducir su cantidad total de agua. Con frecuencia afirmaban que Dios era el Lugar del mundo, pero que el mundo no era su lugar^[331]. El mundo físico no podía contener su inmensidad; por el contrario, Dios contenía la tierra. Algunos de los rabinos sugirieron incluso que la pérdida del Templo había liberado a la Shekinah de Jerusalén. Los exiliados en Babilonia habían creído que YHWH había dejado el Templo para unirse a ellos en el exilio^[332]. Los rabinos de esta época insistían en que a lo largo de toda la historia judía la Shekinah no había abandonado nunca a

Israel, sino que los había seguido adonde habían ido: a Egipto, a Babilonia y de regreso a Jerusalén en el 539^[333]. La Shekinah había ido de nuevo al exilio con los judíos. Estaba presente dondequiera que los judíos estudiaban juntos la torá; saltaba de una sinagoga a otra y permanecía a la entrada de la sinagoga cada vez que los judíos recitaban el *shema*^[334]. En efecto, la presencia de Dios con Israel había hecho del pueblo judío un templo para el resto del mundo. En los días antiguos, el Templo de YHWH en Sión había sido la fuente de la fertilidad y el orden del mundo. En esta época los judíos realizaban esa función: «Si no fuera por ella [la presencia de Dios en Israel]», afirmaban los rabinos, «no caería la lluvia ni brillaría el sol»^[335]. Pero siempre se ponía el acento en la comunidad. La presencia de Dios estaba supeditada a la unidad y la caridad del pueblo. Se sentía cuando dos o tres israelitas estudiaban *juntos* la torá; la oración no era válida hasta que no había diez hombres reunidos para formar un *minyan*; si los judíos oraban «con devoción, con una voz, una mente y un tono», la Shekinah estaría en medio de ellos; si no, ascendería al cielo para escuchar la adoración armoniosa de los ángeles^[336].



Después de la destrucción de Jerusalén en el 70 CE, la casa judía pasó a sustituir al Templo perdido. En Pascua los judíos ya no pueden sacrificar corderos según la costumbre tradicional; en lugar de ello, conmemoran su liberación de Egipto con una comida en familia, en la que el padre, vestido de blanco, oficia como sacerdote, la mesa se convierte en un nuevo altar y los candelabros traen a la memoria la menorá del Templo.

Fred Mayer/Magnum Photos NY.

Ahora bien, de la misma manera que los exiliados en Babilonia habían

desarrollado una geografía sagrada cuando no tenían posibilidad de retornar a su tierra santa, los rabinos elogiaban aún la santidad de Jerusalén mucho después de que la ciudad hubiera sido contaminada y el Templo destruido. Todavía ponían a Sión y el *debir* en el centro del mapa judío del mundo:

Hay diez grados de santidad: el país de Israel es más santo que otros países. [...] Las ciudades amuralladas del país de Israel son más santas [...] y el espacio dentro de las murallas de Jerusalén es más santo [...]. El monte del Templo es más santo [...]. El terraplén es más santo [...]. El atrio de las mujeres es más santo [...]. El atrio de los israelitas es más santo [...]. El atrio de los sacerdotes es más santo [...]. El espacio en torno al altar es más santo [...]. El *hekal* es más santo [...]. El *debir* es más santo, pues en él no puede entrar más que el sumo sacerdote en el Yom Kippur^[337].

Los rabinos continuaban hablando de Jerusalén en presente aun cuando los edificios ya no existían: no obstante, la realidad que simbolizaba —la presencia de Dios en la tierra— era eterna y todavía digna de contemplación. Cada nivel de santidad era más sagrado que el inferior y a medida que los fieles subían gradualmente hacia el Santo de los santos, se reducían progresivamente los grupos de personas a quienes se permitía entrar. Como en el exilio anterior, esta geografía espiritual no tenía importancia práctica, sino que era un mandala, un objeto de contemplación. Los rabinos insistían en que todos los acontecimientos clave de la salvación habían tenido lugar en el monte Sión: allí se había puesto límites a las aguas originales el día de la creación; Adán fue creado con polvo de este monte; allí ofrecieron sus sacrificios Caín y Abel, y también Noé después del diluvio. El monte del Templo fue el lugar de la circuncisión de Abraham, de la atadura de Isaac y del encuentro de Abraham con Melquisedec; finalmente, el Mesías proclamará la Nueva Era desde Sión y redimirá al mundo^[338]. Los rabinos no estaban interesados por los hechos históricos. No se inquietarían al escuchar que el arca de Noé había tocado tierra primero en el monte Ararat, no en el monte Sión, o que otra tradición antigua situaba el encuentro de Abraham con Melquisedec en En-Roguel. Jerusalén era un símbolo de la Presencia redentora de Dios en el mundo, y en ese sentido todos los acontecimientos salvíficos debieron de tener lugar allí. En aquel tiempo en que era una ciudad prohibida, Jerusalén era un símbolo de trascendencia más efectivo que nunca. Cualquiera que fuese el estado físico de Elia, la realidad espiritual que el Templo y la ciudad habían representado era eterna. Más adelante veremos que

los judíos continuaron meditando en los diez niveles de santidad durante siglos en los que Jerusalén estaba aún cerrada a ellos o el monte del Templo en manos extranjeras. Se convirtió en un modelo que los ayudaba a imaginar cómo Dios podía establecer contacto con la humanidad y también un mapa de su mundo interior.

No obstante, a comienzos del siglo III, algunos judíos comenzaron a renovar el contacto con la Jerusalén terrena. La prohibición seguía todavía escrita en los libros legales, pero en tiempos del amable emperador Marco Aurelio Antonino los romanos no la imponían por la fuerza tan estrictamente como antes. Por una parte, algunos judíos de rango más humilde habían comenzado a pasar por las líneas romanas. El arriero Simón de Kamtra decía a los rabinos que en la realización de su trabajo tenía que pasar con frecuencia por el monte del Templo: ¿estaba realmente obligado a rasgar sus vestiduras *cada vez* que veía las ruinas?^[339] Por otra parte, se había dado permiso al *rabbí* Meír para vivir en Elia con cinco o seis de sus discípulos, aunque esta pequeña comunidad sobrevivió sólo unos pocos años^[340]. Ciertamente no hubo judíos viviendo permanentemente en Jerusalén después de la muerte del patriarca Judá I en el 220. Con todo, a mediados del siglo III se permitió a los judíos ir hasta el monte de los Olivos y lamentarse por el Templo desde lejos. En un cierto momento posterior —no sabemos exactamente cuándo— se les concedió también autorización para subir al monte del Templo en ruinas el 9 del mes judío de *'ab*, el aniversario de la destrucción del Templo. Según un documento encontrado en la Geniza de El Cairo, lo primero que hacían los peregrinos era permanecer con los pies descalzos en el monte de los Olivos, contemplando las ruinas y rasgando sus vestiduras al tiempo que gritaban: «¡El santuario está destruido!». Después entraban en Elia, subían a la plataforma del Templo y lloraban «por el Templo y el pueblo y la casa de Israel». Estos ritos tristes eran muy diferentes de las antiguas peregrinaciones festivas, porque los judíos se encontraban con la desolación y el vacío y no con una Presencia. Sin embargo, la ceremonia anual en el monte del Templo los ayudó a enfrentarse a su pena, confrontarla y superarla. La ceremonia terminaba con oraciones de acción de gracias y después los peregrinos «recorrían todas las puertas de la ciudad, y daban la vuelta en torno a todas sus esquinas, la rodeaban y contaban sus torres», tal como habían hecho sus antepasados cuando el Templo estaba aún en pie^[341]. No se sentían desalentados por el hecho de que los romanos hubieran edificado aquellas puertas; era un rito simbólico de paso de la desesperación a la esperanza. Al dar la vuelta en torno a la ciudad como si todavía les perteneciera, los

peregrinos anticipaban la liberación mesiánica final: «¡El próximo año en Jerusalén!».

Después de la guerra de Bar Kokbá, se expulsó también a la comunidad judeocristiana de Elia porque, cualquiera que fuese su convicción religiosa, la prohibición se aplicaba también a ellos como judíos circuncidados. Mas es probable que algunos de los colonos griegos y sirios llevados por Adriano fueran cristianos, porque en adelante tenemos noticias de una Iglesia totalmente gentil en Elia^[342]. Estos cristianos de origen no judío se apropiaron del «Cenáculo» en el *monte Sión*, que estaba fuera del término de Elia y en el que, por consiguiente, no habían edificado los constructores de Adriano. Era sencillamente una casa privada ordinaria: el cristianismo no era aún una de las religiones lícitas del imperio romano y, de hecho, con frecuencia era perseguida por las autoridades. No permitían que los cristianos construyeran sus lugares de culto. Pero a estos les gustaba llamar a la casa del Cenáculo la «Madre de todas las Iglesias», porque allí fue donde nació el cristianismo. Los paganocristianos poseían también un trono que, según creían, había pertenecido a Santiago el Saddiq, el primer «obispo» de Jerusalén. No obstante, no había muchos otros «santos lugares» cristianos en Elia. La nueva ciudad de Adriano había destruido la ciudad que Jesús conoció. El Gólgota, por ejemplo, estaba enterrado bajo el templo de Afrodita y los cristianos no querían dar culto allí. Pese a todo —nos narra Eusebio— «se indicaba» el sitio a los visitantes^[343]. Melitón, obispo de Sardes, lo vio cuando visitó Palestina en el 160 y al regresar a su diócesis refirió a los fieles que el Gólgota se encontraba en el centro de la ciudad^[344]. Naturalmente, en tiempos de Jesús el Gólgota estuvo fuera de las murallas, pero en este momento el montículo enterrado estaba próximo al foro principal de Elia.

No fueron muchos los cristianos que peregrinaron a Palestina. Eusebio dice que «muchedumbres de todo el mundo» iban a visitar Jerusalén^[345], pero incluso él pudo nombrar sólo a cuatro peregrinos, uno de los cuales era Melitón, que no tuvo absolutamente ningún interés por la ciudad de Elia, la cual era «digna por la Jerusalén de arriba»^[346]. Melitón había ido a Palestina por motivos de estudio, no de devoción: esperaba profundizar sus estudios bíblicos investigando la topografía del país. Los paganocristianos estaban interesados primordialmente en la Jerusalén celestial, tal como la había descrito Juan en el libro del Apocalipsis —un texto citado en el siglo II con más frecuencia que cualquier otro escrito cristiano—. Esperaban la Nueva Jerusalén que descendería a la tierra al final de los tiempos y transformaría su

equivalente terrena^[347]. Pero nadie estaba particularmente interesado por visitar Elia. Eusebio estaba escribiendo una obra apologética: quería que el cristianismo fuera reconocido como religión lícita y es probable que exagerara el número de los peregrinos para demostrar el atractivo universal de su religión. No hay pruebas de que Jerusalén fuera un centro de peregrinación para los cristianos durante los siglos II y III. De hecho, los paganocristianos tendían a estar de acuerdo con los evangelios de Mateo y Juan. Jerusalén era la Ciudad Culpable porque había rechazado a Cristo. Jesús había dicho que en el futuro los adoradores no se reunirían en lugares santos como Jerusalén, sino que le darían culto en espíritu y verdad. La devoción a santuarios y montañas santas era característica del paganismo y del judaísmo, y los cristianos estaban preocupados por superar ambas tradiciones.

Así pues, Jerusalén no gozaba de un estatus especial en el mapa cristiano. El prelado principal de Palestina era el obispo de Cesarea, no el obispo de Elia. Cuando Orígenes, el ilustre sabio cristiano, se asentó en Palestina en el 234, escogió establecer su academia y su biblioteca en Cesarea. Cuando viajaba por el país estaba interesado principalmente, como Melitón, por la topografía bíblica. Ciertamente, no esperaba tener una experiencia espiritual visitando un simple lugar geográfico, por muy venerables que fuesen las realidades a las que estaba asociado. Creía que sólo los paganos buscaban a Dios en un santuario y pensaban que los dioses moraban «en un lugar particular»^[348]. Era interesante visitar un lugar como Belén, donde Jesús había nacido, y ver el pesebre (que, al parecer, se había conservado), porque probaba que el relato evangélico era verdadero. Ahora bien, Orígenes era platónico. A su juicio los cristianos tenían que liberarse del mundo físico y buscar al Dios totalmente espiritual. No debían aferrarse a lugares terrenos, sino «buscar la ciudad celestial en lugar de la terrena»^[349].

Sin embargo, aun cuando no hubo un culto extendido de Jerusalén, parece que a los cristianos residentes en Elia les gustaba visitar lugares fuera de la ciudad relacionados con Jesús. Eusebio nos cuenta que acudían con frecuencia a la cima del monte de los Olivos, desde donde Jesús había ascendido a los cielos; al huerto de Getsemaní en el valle del Cedrón, donde Jesús había orado en su agonía antes del arresto; y al río Jordán, donde había sido bautizado por Juan Bautista^[350]. En el mundo grecorromano se pensaba que las grutas eran lugares particularmente numinosos y también los cristianos de Elia visitaban dos cuevas. La primera estaba en Belén, lugar del nacimiento de Jesús; la segunda en el monte de los Olivos, donde se decía que

Cristo resucitado se había aparecido al apóstol Juan^[351]. Los cristianos no iban a esas cuevas para recordar al hombre Jesús; por entonces había aún poco interés por la vida terrena de Jesús. Las cuevas eran importantes porque habían sido testigos de una teofanía: en ambas había sido revelado al mundo el Logos encarnado.

Pero la cueva del monte de los Olivos tenía una significación añadida. Se decía que había sido el lugar donde Jesús había hablado a sus discípulos sobre la destrucción futura de Jerusalén y el final de los tiempos^[352]. Parece que a los cristianos los conmovía mucho ver a los judíos lamentándose en el monte de los Olivos por el Templo perdido. Para Orígenes aquellas ceremonias eran patéticas y equivocadas, pero también observó que la situación crítica de los judíos era otra prueba de la veracidad de los evangelios. La profecía y los oráculos inspirados fueron muy importantes en la antigüedad tardía, de modo que el hecho de que Jesús hubiera predicho con exactitud la destrucción del Templo judío impresionaría a los adversarios paganos de Orígenes. Desde que rechazaron a Jesús —señalaba el sabio de Alejandría—, «quedaron destruidas todas las instituciones de las que tanto se enorgullecen los judíos; me refiero a las vinculadas al Templo, el altar de los sacrificios, los ritos allí celebrados y las vestiduras de los sumos sacerdotes»^[353]. Esto era profundamente satisfactorio. Parece que los cristianos de Elia desarrollaron su propia contraceremonia en el monte de los Olivos. Eusebio dice que les gustaba subir a la cueva que allí había «para aprender sobre la ciudad conquistada y devastada»^[354]. Viendo desde arriba la desolada plataforma del Templo, con las estatuas de los emperadores victoriosos, podían contemplar la derrota del judaísmo y la supervivencia de su propia religión, que tal vez en aquel tiempo no había conseguido muchos convertidos en Palestina, pero había ganado muchos adeptos en el resto del imperio. Al meditar sobre la Elia romana, reflexionando sobre el hecho de que había sido construida sobre las ruinas de la Ciudad Culpable, tenían una prueba visual de la verdad de su propia religión. No obstante, había una nota inquietante. Al igual que los rabinos, tanto Jesús como Pablo habían hecho hincapié en la importancia suprema de la caridad y del amor. De hecho, Jesús había llegado hasta el extremo de decir que los cristianos debían amar a sus enemigos. Sin embargo, da la impresión de que esos cristianos del siglo III se permitían una cierta satisfacción impía cuando contemplaban el destino de los judíos que habían morado en la ciudad antes que ellos. Los monoteístas han tenido que asumir siempre el hecho de que los ocupantes previos de Jerusalén la veneraban como Ciudad Santa, y su posesión depende con frecuencia de la respuesta que dan a este hecho. Parece

que los cristianos de Elia no tuvieron aquí un buen comienzo: al parecer, la experiencia de vivir en la ciudad donde Cristo había muerto y resucitado no los motivó a vivir en conformidad con sus más nobles ideales.

Eusebio fue consagrado obispo de Cesarea en el 313, una fecha muy significativa para los cristianos del imperio romano. Eusebio, como Orígenes, era platónico y no tenía interés por los santuarios ni por el espacio sagrado. El cristianismo, a su juicio, había dejado atrás esos entusiasmos primitivos. Para él Palestina no tenía nada especial: «De ninguna manera está por encima del resto [de la tierra]»^[355]. Elia era simplemente la Ciudad Culpable: era muy indigna de veneración y ayudaba a los cristianos sólo en cuanto simbolizaba la muerte del judaísmo. En aquel tiempo eran pocos los que recordaban el nombre original de la ciudad: el propio Eusebio la llamaba Elia. Para él — como para la mayoría de los paganocristianos — «Jerusalén» significaba la Sión celestial, una realidad que estaba totalmente fuera de este mundo. Pero en el 312 Constantino derrotó a su rival imperial Majencio en la batalla del puente Milvio y atribuyó su victoria al Dios de los cristianos. En el 313, el año en que Eusebio tomó posesión de su diócesis, Constantino declaró que el cristianismo era una de las religiones oficiales del imperio romano. Perseguido, marginado, sin interés en este mundo, sin poder político ni ciudades santas, el cristianismo comenzó en ese momento a adquirir una dimensión mundana. A la larga, esto cambió radicalmente la forma en que los cristianos veían «Elia».

Capítulo 9

LA NUEVA JERUSALÉN

Constantino se convirtió en emperador de Occidente después de su victoria en el puente Milvio. En el 323 llegó a derrotar a Licinio, emperador de las provincias orientales, y pasó a ser el único gobernante del mundo romano. Constantino atribuyó siempre su sorprendente ascenso a partir de la oscuridad al Dios de los cristianos y, aunque conocía muy poco su teología y retrasó su bautismo hasta que estuvo en el lecho de muerte, continuó siendo fiel a la Iglesia. También esperaba que una vez que declarara lícito el cristianismo, este se podría convertir en una fuerza de cohesión en su enorme imperio. En aquel tiempo sólo una pequeña minoría de la población total de Palestina era cristiana, pero durante el siglo III el cristianismo surgió como una de las religiones más importantes del imperio y una de las que contaban con más adeptos. Hacia el 235, los cristianos se podían gloriarse de formar una «gran Iglesia» con una única regla de fe. Habían comenzado a atraer a hombres sumamente inteligentes que podían interpretar esta religión originalmente semítica de una forma comprensible para el extenso mundo grecorromano. Durante los años de persecución la Iglesia había desarrollado una organización eficiente, que era un microcosmos del propio imperio: era multicultural, católica, internacional y ecuménica y estaba dirigida por burócratas competentes. Una vez que Constantino declaró que la Iglesia era *religio licita*, los cristianos podían salir de la clandestinidad y realizar una contribución específica a la vida pública, y el emperador esperaba encauzar su poder y habilidad en favor del *imperium*.

No obstante, el César no promovió el cristianismo a expensas de otras religiones. Constantino era realista y sabía que no podía permitirse la enemistad con sus súbditos paganos. Mantuvo el título de *pontifex maximus* y no se redujo el antiguo culto sacrificial del imperio. Constantino encontró un camino para comenzar a expresar su visión de la nueva Roma cristiana, a saber, un grandioso programa de construcción. En Roma construyó santuarios

en las tumbas de los mártires cristianos y un *martyrium* (mausoleo) en honor de san Pedro Apóstol, semejante a los que honraban la memoria de los emperadores romanos. Estos nuevos edificios eclesiásticos no se parecían nada a los templos antiguos: no estaban diseñados como símbolos cósmicos y la Iglesia que acababa de emanciparse tenía que desarrollar todavía una liturgia ceremonial pública. Ahora bien, aquellas basílicas comenzaron a aparecer junto a los símbolos paganos de Roma y ponían de manifiesto que el cristianismo había empezado a ocupar su lugar en el mundo. No obstante, en Roma los sitios centrales estaban ya ocupados por edificios paganos y los *martyria* de Constantino debían quedar confinados en áreas marginales. Sin embargo, tales restricciones no tenían efecto en la nueva capital imperial que construyó en el Bósforo, en el sitio de la antigua ciudad griega de Bizancio. Constantinopla sería una ciudad totalmente cristiana, donde se podría mostrar la cruz orgullosa y centralmente y las estatuas de figuras bíblicas adornarían sus plazas. Pese a todo, Constantinopla no tenía historia: el emperador, que creía de un modo casi mágico en el poder de los símbolos, sabía que era necesario poner de manifiesto que su imperio cristiano tenía raíces en un pasado venerable si quería que expresara esa continuidad que constituía un valor tan crucial en la antigüedad tardía.

Uno de los defensores más ardientes de Constantino en los primeros años de su imperio fue Eusebio, obispo de Cesarea. Después de la batalla del puente Milvio, Eusebio proclamó al emperador como un nuevo Moisés que había derribado a Majencio de la misma manera que Moisés había castigado a los egipcios^[356]. También llamó a Constantino «segundo Abraham», el que restauraría el monoteísmo puro de los patriarcas^[357]. Sostenía que Abraham, Isaac y Jacob no habían tenido templo ni una torá complicada: Eusebio señalaba que habían dado culto a Dios allí donde se encontraban, simplemente, en espíritu y verdad^[358]. Eusebio estuvo en el monte de los Olivos, como otros cristianos de la región, contemplando el monte del Templo en ruinas. A su juicio, constituía una horrible ironía que los ciudadanos de Elia hubiesen saqueado las piedras del Templo para construir los santuarios y teatros paganos^[359]. El destino del Templo era una prueba clara de que Dios ya no quería ese tipo espectacular de ritos sacrificiales. Quería que practicasen la religión espiritual predicada por Jesús, que no dependía de templos y lugares santos. A Eusebio, como a Orígenes, no le interesaba la geografía sagrada. Dios no saldría al encuentro de quienes lo buscaban en «cuestiones sin vida y cuevas oscuras», sino que sólo vendría a las «almas purificadas y preparadas con mentes claras y racionales»^[360]. La ley de Moisés requería

que los creyentes se apresuraran a llegar al único lugar santo, pero Eusebio se imaginaba a Cristo diciendo:

Yo, dando libertad a todos, enseño a los hombres a no buscar a Dios en un rincón de la tierra, ni en montañas, ni en templos hechos por manos humanas, sino que cada uno debería darle culto y adorarlo en casa^[361].

Cristo había venido a enseñar a los hombres la religión primordial de Abraham, libre de la mitología irracional y de imágenes carnales.

Con satisfacción considerable, Eusebio contemplaba el barrio del *monte Sión* imaginando, como todos sus contemporáneos, que había sido el lugar de la Sión bíblica. En aquel tiempo el *monte Sión*, en lugar de ser un centro de estudio y aprendizaje, era simplemente «una granja romana, como el resto del país. De hecho, he visto con mis propios ojos cómo se ara allí con toros y se siembra la semilla en el lugar santo»^[362]. El estado presente de «Sión», devastado y desierto, probaba que Dios había abandonado efectivamente la ciudad. Es interesante, no obstante, que Eusebio nunca mencionara que el *monte Sión* era también el centro cristiano de Elia. A comienzos del siglo IV, los cristianos residentes habían comenzado a afirmar que Elia, como «Madre de las Iglesias», debería tener un estatus eclesiástico más elevado que el de Cesarea, que no había estado relacionada con acontecimientos sagrados. Además de exponer el trono de Santiago el Saddiq, también habían comenzado a identificar parte de las ruinas del *monte Sión* como importantes vestigios bíblicos. Se pensaba que una vieja casa había sido la residencia de Caifás y otra el palacio del rey David. Había un pilar que supuestamente era el lugar donde Pilatos mandó azotar a Jesús. Sin embargo, Eusebio hizo caso omiso de estas ideas. En el *Onomasticón*, su guía de nombres de lugares en la Biblia, señaló que la geografía de Palestina «probaba» la verdad de los Evangelios: las ciudades y las aldeas estaban exactamente donde decían los evangelistas. Mas Eusebio nunca citó los sitios del *monte Sión* como pruebas o testimonios de la vida de Cristo. Quizá, como historiador, se mostró con razón escéptico con respecto a su autenticidad, pero tal vez también fuera consciente de que Macario, obispo de Elia, estaba utilizando esos lugares para apoyar su campaña que tenía como objetivo hacer de Elia la sede metropolitana de Palestina en lugar de Cesarea, sede de Eusebio.

El conflicto entre Cesarea y Elia se manifestó en el 318, cuando Eusebio y Macario se encontraron en bandos contrarios de una controversia doctrinal que amenazaba con dividir a toda la Iglesia en dos mitades. Arrio, un

presbítero carismático de Alejandría, había propuesto el argumento —que podía basar en una serie impresionante de textos bíblicos— de que Jesús, el Logos encarnado, no era divino de la misma forma que Dios Padre: había sido creado por Dios antes del principio de los tiempos^[363]. Arrio no negaba la divinidad de Cristo —llamaba a Jesús «Dios fuerte» y «Dios verdadero»—, pero no pensaba que fuera divino por naturaleza. Dios Padre había concedido a Jesús la divinidad como recompensa por su obediencia perfecta^[364]. El propio Jesús había dicho que su Padre era mayor que él. Las ideas de Arrio no eran nuevas, ni tampoco eran, por aquel entonces, obviamente heréticas. El gran Orígenes tenía una visión de Jesús semejante. Los cristianos creían desde hacía tiempo que Jesús era Dios, pero no habían llegado todavía a un acuerdo acerca de lo que esto en realidad significaba. Si Jesús era divino, ¿no había de hecho dos dioses? ¿No era idolatría dar culto a un simple hombre? Quizás Arrio expresara su teología de un modo más claro y vigoroso que sus predecesores, pero muchos de los obispos tenían nociones similares y al comenzar la disputa no estaba en modo alguno claro por qué Arrio estaba equivocado, y ni siquiera si lo estaba.

Arrio se encontró con la oposición de su obispo, Alejandro, y del joven y brillante ayudante del obispo, Atanasio, quien afirmaba que el Logos era Dios exactamente de la misma forma que Dios Padre. Compartía la misma naturaleza que Dios Padre y no había sido engendrado ni creado. Si el Logos hubiera sido una mera criatura, llamada a la existencia por el Padre desde la nada primordial y abismal, no habría sido capaz de salvar a la humanidad de la muerte y la extinción. Sólo el que creó el mundo tenía la fuerza para salvarlo; así pues, Jesús, el Logos hecho carne, tiene que compartir la divinidad esencial del Padre. Su muerte y su resurrección redimieron a los seres humanos del pecado y la mortalidad y ahora, incorporándose a Cristo, el Dios-hombre, varones y mujeres pueden también llegar a ser divinos.

El conflicto arreció cada vez más y los obispos se vieron forzados a tomar partido. En Palestina, Macario se puso de parte de Atanasio y Eusebio de parte de Arrio, cuya teología se parecía a la del obispo de Cesarea. Una vez más hay que insistir en que, al adoptar esta postura, Eusebio no se oponía abiertamente a la doctrina oficial de la Iglesia. Aún no había una doctrina ortodoxa sobre la persona y la naturaleza de Cristo. Eusebio fue uno de los principales intelectuales cristianos de su generación, y sus ideas eran similares a las defendidas por algunos teólogos anteriores. Atanasio veía la venida de Cristo como un acontecimiento dramático y único, pero la interpretación

eusebiana del cristianismo ponía el acento en la continuidad serena con el pasado. Atanasio veía la encarnación del Logos como un acontecimiento sin paralelo alguno en la historia del mundo: lo divino había irrumpido en la esfera mundana de un modo que no tenía ningún precedente. Jesús era, por consiguiente, la única revelación de Dios. Eusebio no creía esto. A su parecer, Dios se había revelado ya antes a la humanidad. El Logos se había aparecido a Abraham en forma humana en Mambré;^[365] Moisés y Josué habían tenido experiencias de epifanías similares. De modo que el Logos simplemente había regresado a la tierra en Jesús de Nazaret^[366]. La encarnación no era un acontecimiento único, sino que clarificaba las teofanías del pasado. La revelación que Dios hacía de sí mismo a la humanidad era un proceso continuo.

Atanasio veía la *salvación* del mundo como la realización más importante de Jesús. Eusebio no la veía en modo alguno bajo esta luz; ciertamente Jesús nos ha salvado, pero su misión principal había sido la de ser una *revelación* de Dios al mundo. Jesús había sido una teofanía: al mirarlo, los seres humanos se podían hacer una cierta idea de cómo era el Dios invisible e indescriptible. Uno de los objetivos principales de Jesús había sido el de recordar a los cristianos la naturaleza esencialmente espiritual de la religión. Con el paso de los siglos, hombres y mujeres se habían olvidado de la espiritualidad pura de Abraham y habían manchado su fe con emblemas físicos como la torá y el Templo. Jesús vino a recordarnos esta pureza antigua. Por eso no deberíamos centrarnos en la humanidad de Cristo: en una ocasión Eusebio escribió una severa carta a Constancia, la hermana del emperador, que le había pedido neciamente un retrato de Jesús. Los cristianos deberían penetrar en la verdadera naturaleza de la carne para comprender la esencia divina del Logos celestial. Después de su estancia en la tierra, el Logos había regresado al ámbito espiritual y los cristianos deberían seguirlo hasta allí. El apego permanente a la humanidad de Jesús era tan perverso e irracional como el apego de los judíos a una ciudad terrena. Los cristianos estaban ocupados en una constante *katharsis* o purificación. Tenían que aprender a leer la Escritura de un modo más espiritual, buscando la verdad intemporal dentro del acontecimiento histórico. Así, por ejemplo, la resurrección de Jesús no era el hecho dramático y violento que Atanasio se había imaginado; simplemente revelaba la inmortalidad que era natural a la condición humana.

Estaba claro que estas eran cuestiones imponderables, imposibles de probar en un sentido o en otro; no obstante, la controversia amenazaba con

provocar la ruptura en la Iglesia. Esto hizo enfurecer a Constantino, que no entendía de teología, pero no tenía intención de permitir que esas sutilezas intelectuales dividieran la institución que supuestamente debía realizar la cohesión y la unión. A comienzos del 325, el partido de Atanasio se ganó el apoyo del emperador, se publicaron excomuniones contra los líderes «arrianos» y Constantino convocó a todos los prelados de la Iglesia para un concilio que tendría el objetivo de resolver la cuestión de una vez por todas. Así, sucedió que cuando Eusebio —que entonces tenía 65 años y era uno de los obispos más eminentes de la Iglesia— llegó a Nicea en mayo para participar en el concilio, se encontró con que había sido excomulgado. Por el contrario, su rival Macario, que se había decidido por el bando vencedor, se encontraba en una posición muy fuerte: seguramente sus colegas pensarían que era intolerable que el obispo de Elia, la Madre de las Iglesias, tuviera que verse sometido al obispo hereje de Cesarea.

El concilio de Nicea redactó un credo oficial que expresaba las ideas de Atanasio, pero fue incapaz de llevar la paz a la Iglesia. La mayoría de los obispos hubieran preferido sostener ideas a medio camino entre las de Atanasio y las de Arrio y es probable que consideraran a ambos extremistas y excéntricos. No obstante, bajo la presión del emperador, todos los obispos consiguieron que dos valiosos partidarios de Arrio firmaran el credo por el bien de la paz; sin embargo, después continuaron enseñando como antes. Recordemos que no abrazaban la herejía de un modo contumaz. El concilio de Nicea fue el primer concilio ecuménico de la Iglesia y no había todavía ninguna tradición que insistiera en que sus decretos fueran «infalibles». Es comprensible que los obispos sintieran que era necesario que se escuchara sus opiniones y el resultado fue que la controversia arriana continuó aún durante otros sesenta años. Uno de los prelados que firmó el credo fue Eusebio, pero inmediatamente después del concilio comenzó su campaña contra la «ortodoxia» de Atanasio. Escribió un tratado llamado *Teofanía*, que expone su visión de Jesús y, como había apoyado siempre a Constantino, consiguió que el emperador le prestara oído. En el 327, dos años después de Nicea, el partido moderado de Eusebio consiguió el predominio y se suprimió la condena que pesaba sobre Arrio.

Ahora bien, aun cuando el concilio de Nicea tuvo poco influencia en la política práctica teológica, tendría enormes repercusiones en la historia de Jerusalén. En primer lugar, Macario había sido capaz de sacar partido de su posición: el séptimo canon del concilio insistía en que «la costumbre y la tradición antigua» decretaban que el obispo de Elia debería mantener una

posición venerada en la Iglesia, pese a que estuviera aún subordinado al obispo metropolitano de Cesarea. Macario no consiguió todo lo que quería, pero parece probable que fue en Nicea donde propuso un esquema que ejercería mayor influencia en el estatus de Elia que unos cánones conciliares redactados con cautela y que contribuiría mucho más a asegurar la eventual victoria de la teología de Atanasio que el credo firmado por los obispos reacios. Macario solicitó la autorización de Constantino para demoler el templo de Afrodita y desenterrar el sepulcro de Cristo que, según se decía, estaba cubierto por ese templo pagano.

Esta propuesta interesó inmediatamente a Constantino que, como pagano que era en el fondo, no compartía el desprecio orgulloso de Eusebio hacia los santos lugares. Él mismo quería visitar Palestina y su suegra, Eutropía, había comenzado ya su viaje al país de la Biblia. Constantino sabía también que su imperio cristiano necesitaba símbolos y monumentos que le dieran una resonancia histórica. El extraordinario plan de Macario era también muy arriesgado. La gran mayoría de los habitantes de Elia eran paganos y no estarían dispuestos a aceptar de buen grado que se destruyera uno de sus templos principales. Tendrían que estar de acuerdo si las excavaciones contaban con un respaldo imperial, pero hacía ya casi doscientos años que los constructores de Adriano habían edificado el Templo de Afrodita. ¿Cuán ciertos podían estar los cristianos de que el Gólgota y el sepulcro estaban realmente debajo de ese santuario? Es comprensible que los paganos de Elia se enfurecieran si se destruía su templo para nada. El emperador y la Iglesia sufrirían por igual un desconcierto inaceptable, por no mencionar el hecho de que si las excavaciones no tenían ningún éxito, esto podría revelar una preocupante laguna en el corazón del cristianismo imperial.

Pese a todo, Constantino otorgó su autorización y las obras comenzaron inmediatamente después del concilio bajo la supervisión de Macario. Se trabajaba al mismo tiempo en dos sitios. En primer lugar, Constantino había ordenado que se construyera una casa de oración junto al *cardo maximus*, la calle principal de Elia, a varios cientos de metros del supuesto lugar del Gólgota. Este era un proyecto relativamente sencillo y la construcción se realizó rápidamente, sin ninguna dificultad. La segunda tarea era mucho más onerosa. Había que demoler el Templo de Afrodita, dismantelar la plataforma de sujeción y nivelar la base que la soportaba. Esta enorme empresa tenía una doble dimensión religiosa. Primero, los cristianos estaban excavando por debajo de la ciudad pagana a fin de lograr el contacto con las raíces históricas de su fe. Durante las persecuciones el odio cruel de las autoridades paganas

había llevado a los cristianos a creer que el mundo estaba contra ellos. Habían desarrollado una teología espiritual, seguros de que no tenían una ciudad permanente aquí abajo; mas desde que Constantino había tomado posesión del imperio, habían experimentado un cambio espectacular y estaban comenzando a sentir que, después de todo, tenían un interés en este mundo. Este acto de arqueología santa pondría al descubierto las raíces físicas de su fe y haría posible que edificaran literalmente sobre esos cimientos antiguos. Además, ya había comenzado el proceso de construir una nueva identidad cristiana. El segundo aspecto de este proyecto de construcción era menos positivo. La creación del nuevo cristianismo implicaba el desmantelamiento del paganismo, simbolizado elocuentemente por la destrucción del Templo de Afrodita. La demolición tuvo el carácter de una purificación ritual. El paganismo era «inmundo»: había que destruir hasta el último vestigio del templo, arrojar los materiales fuera de la ciudad e incluso transportar la tierra que había debajo a «un lugar distante» porque «había sido contaminada por las profanaciones del culto pagano»^[367]. El nuevo nacimiento del cristianismo implicaba el desarraigo y la debilitación del paganismo, que vio cómo se le quitaba el suelo bajo los pies.

A medida que procedían las excavaciones, Macario y sus colegas hubieron de tener algunos momentos malos: sabían que tenían que encontrar algo. Sin embargo, pasaron dos años antes de que se realizara el gran descubrimiento. Se descubrió una tumba excavada en la roca debajo de la plataforma del antiguo Templo e inmediatamente se declaró que era el sepulcro de Cristo. Ni siquiera Eusebio, que tenía todos los motivos para ser escéptico, puso en tela de juicio la autenticidad de esa reliquia. Aunque se había anticipado el descubrimiento con impaciencia, el hallazgo asombró al mundo cristiano. Eusebio describió el acontecimiento como «contrario a toda expectativa» e incluso Constantino sintió que «sobrepasaba toda posibilidad de asombro»^[368]. Una de las razones de esta aceptación llena de estupor fue probablemente que el acontecimiento encajaba tan perfectamente con la dimensión interna de lo que parecía que estaba sucediendo que, al parecer, tenía un carácter mítico. Trescientos años antes Jesús había resucitado en aquel sepulcro. En este momento el sepulcro mismo había resucitado, por así decirlo, de su propio entierro prematuro, de la misma manera que los cristianos daban testimonio de un inesperado resurgimiento de su fe.

Se había encontrado el sepulcro excavado en la roca en una antigua cantera destruida por los constructores de Adriano. Era necesario descombrar

la ladera próxima de forma que se conservara la masa rocosa que rodeaba la cueva. Para ello era necesario dejar libre un espacio de unos 35 metros de diámetro a fin de despejar el sitio para construir el *martyrium* ordenado por el emperador. Eso significaba que había que sacar a golpe de pico 467 metros cúbicos en forma de bloques de piedra que se pudieran usar en la construcción del monumento. Era una empresa grandiosa y no se remató el santuario redondo —que se llamaría Anástasis o Resurrección— hasta mucho después de la muerte de Constantino. Durante muchos años el sepulcro en su enorme bloque vertical permaneció fuera a cielo descubierto, mientras se preparaban los cimientos. Al mismo tiempo que ponían al descubierto el sepulcro, los constructores descubrieron también lo que identificaron como el montículo rocoso del Gólgota. Como lo que se conserva de esta roca está actualmente cubierto casi totalmente por la capilla del Gólgota de la iglesia del Santo Sepulcro, es difícil imaginar qué aspecto original tuvo. Las excavaciones realizadas en 1961 sugieren que el «Gólgota» era un bloque vertical de piedra de unos 10 metros de altura, que probablemente se había mantenido solo en una esquina de la cantera. En su base había una cueva que quizás hubiera sido una tumba mucho antes del tiempo de Jesús. ¿Pudo haber sido esa columna de piedra un monolito conmemorativo, similar a los encontrados en el valle del Cedrón? En el tiempo en que Jesús fue crucificado se había acumulado tierra alrededor del bloque hasta formar un montículo, por encima del cual sobresalía la roca como una calavera, lo cual dio al altozano el nombre de Gólgota, el lugar de la Calavera.

De este modo las excavaciones habían sacado a la luz no un solo sitio, sino dos: el montículo en que Jesús había sido crucificado y la tumba en que había sido enterrado. Entretanto, se estaba a punto de poner fin a las obras de la basílica de Constantino. Este quería que la iglesia fuera la más bella del mundo. No había que reparar en gastos; todos los gobernadores de las provincias de Oriente contribuían a la financiación del edificio. No obstante, el espacio era limitado y por eso la basílica era bastante pequeña: no pudo superar los 40 por 27,5 metros. Tenía cinco naves, una de las cuales incluía la roca del Gólgota, y terminaba en un ábside semicircular en el extremo occidental, en el lugar más próximo al sepulcro. Según Eusebio, el único escritor contemporáneo que puso por escrito sus impresiones, la basílica era un lugar de admirable belleza. Estaba revestida por dentro y por fuera por bloques de mármol y piedra pulida; el interior «estaba rematado con esculturas decorativas y toda la basílica estaba cubierta como por un gran mar con su oleaje interminable, mientras que el oro brillante con que estaba

recubierta hacía que todo el templo brillara con rayos de luz»^[369]. Ordinariamente se conocía como Martyrium a la basílica de Constantino, porque era un «testimonio» de la resurrección y un monumento conmemorativo a Cristo.

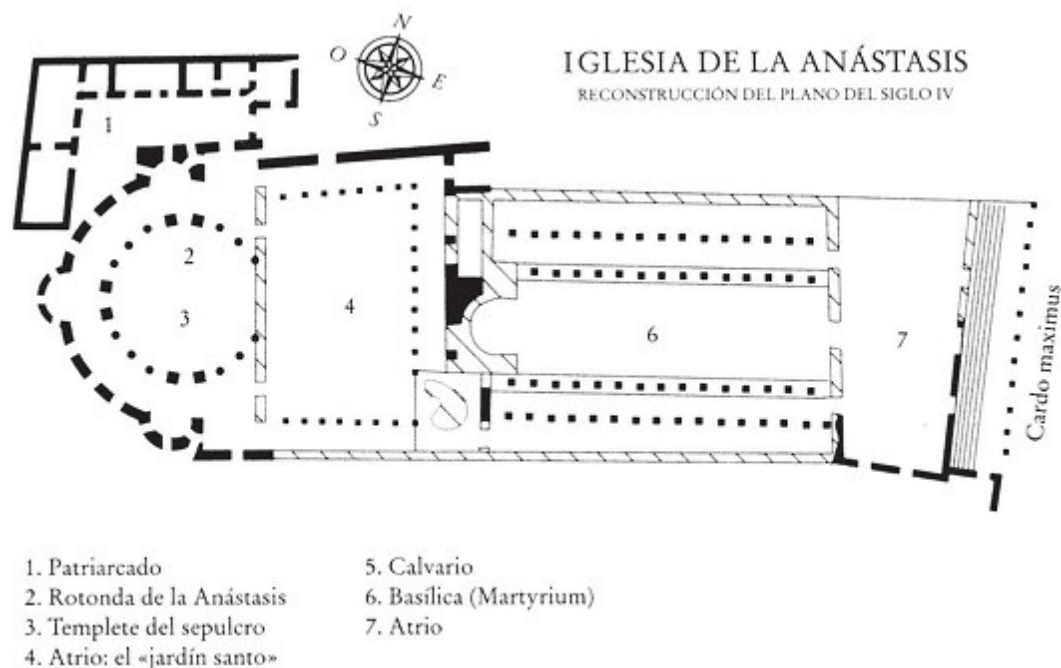


Actualmente una complicada capilla cubre los restos de la roca del Gólgota, que se halla dentro de la iglesia del Santo Sepulcro. El descubrimiento de esa reliquia llevó a los cristianos a concentrarse en la crucifixión de Cristo de una forma completamente nueva.

Inge Morath/Magnum Photos NY.

Era, pues, un sitio complejo, que introducía al fiel hasta el sepulcro, el nuevo Santo de los santos, paso a paso, a la manera del antiguo Templo judío.

(Véase el diagrama de «Iglesia de la anástasis»). Los visitantes entraban al Martyrium desde el *cardo maximus* en el corazón de la Elia pagana. Sus tres puertas permanecían entreabiertas, de modo que los extraños pudieran vislumbrar los esplendores de la iglesia y se sintieran motivados a entrar. Primero tenían que pasar por un atrio antes de entrar en la basílica, que era, a su vez, simplemente otra etapa del camino. Todas las puertas occidentales de la basílica daban al gran atrio situado frente al sepulcro, diseñado para acoger multitudes de peregrinos. Allí había plantado un jardín en memoria del huerto donde las mujeres habían visto por primera vez a Cristo resucitado. Constantino había tomado posesión del lugar central de la Elia romana y lo había transformado en un lugar santo cristiano. Construyó una Nueva Jerusalén junto al foro de Elia. Hasta entonces, Elia había estado fuera del mapa espiritual de la mayoría de los paganocristianos y en la propia ciudad la Iglesia había estado marginada, situada fuera de las murallas en el barrio en gran parte no habitado del *monte Sión*. Constantino, sin embargo, había demostrado la centralidad de la nueva religión para su imperio. Fue un gesto que cautivó inmediatamente la imaginación cristiana. Tan pronto como se descubrió el sepulcro y se concluyeron las obras de la hermosa basílica, los cristianos empezaron a desarrollar su propia mitología sobre el lugar, que lo colocó en el corazón de su espiritualidad. Recordaban la antigua tradición judeocristiana según la cual Adán había sido enterrado en el Gólgota. Pronto habían creído también que Abraham había atado allí a Isaac para ofrecerlo en sacrificio. Este nuevo lugar santo cristiano había empezado a inspirar el mismo tipo de creencia y leyenda que el antiguo Templo judío. Se había convertido en un «centro» simbólico donde el poder divino había tocado el frágil mundo de la humanidad de una forma única. Representaba un nuevo comienzo para la humanidad, una consumación de la religión de Abraham y una nueva era en la historia cristiana.



Los cristianos, empero, habían pensado que estaban por encima de este tipo de piedad. Habían proclamado con orgullo que su religión era puramente espiritual y no dependía de templos y lugares santos. Su sorprendente respuesta al descubrimiento del sepulcro muestra que los mitos de la geografía sagrada están profundamente arraigados en la psique humana. Una perturbación repentina o un reencuentro inesperado con uno de los símbolos físicos de nuestra religión y cultura puede despertar de nuevo ese entusiasmo por el espacio sagrado, particularmente después de un período de persecución en el que se ha experimentado la amenaza de la aniquilación de una manera especialmente aguda. Nunca es sensato asumir que hemos superado la necesidad de esos mitos primarios: ni siquiera en el mundo secular y científico del siglo xx somos inmunes a su atractivo, como podemos ver en la Jerusalén de nuestros días. Cuando los cristianos miraban el sepulcro resucitado, sentían la conmoción del reconocimiento y, por primera vez, se sentían empujados a echar raíces en un espacio físico, a construirse una casa en el mundo terreno y a apropiarse de esta área sagrada. Este vínculo sanador con el pasado hizo posible que se situaran justo en el centro de la Elia romana, abandonaran su posición marginal y ocuparan un lugar completamente nuevo en el mundo.

Nadie pudo oponerse más que Eusebio a la noción de espacio sagrado; sin embargo, parece que el descubrimiento del sepulcro lo tocó en lo profundo de su ser, hasta tal punto que se vio forzado a revisar algunas de sus creencias anteriores. Ahora que había recuperado el favor de Constantino, Eusebio tenía

la misión de interpretar estos acontecimientos asombrosos. Se dio cuenta de que cuando trataba de explicar el impacto de ese hallazgo arqueológico, tenía que recurrir al tipo de lenguaje mitológico que hasta entonces había despreciado. No era posible explicar su significación en términos racionales, sino únicamente de acuerdo con las antiguas imágenes que describían las actividades más profundas de la mente y del corazón. El sepulcro era una teofanía: una aparición, en forma física, de algo previamente escondido e inaccesible. Reproducía el milagro de la resurrección de Cristo de entre los muertos, que entonces le parecía a Eusebio una victoria sobre los poderes de las tinieblas, semejantes a los descritos en los antiguos mitos del combate. «La cueva más santa recibió lo que era un emblema exacto de su vuelta a la vida», escribe en su *Vida de Constantino* autorizada, «pues, tras su descenso a las tinieblas volvió de nuevo a la luz y proporcionó a los que se acercaron a verla una idea clara de la historia de los milagros que habían tenido lugar en ella»^[370]. La destrucción del Templo de Afrodita había sido un triunfo sobre los poderes del mal, pues había sido «la guarida de un demonio impuro llamado Afrodita, un templo oscuro de ídolos sin vida». Allí se habían realizado abominaciones, «oblaciones viles en altares profanos y malditos». Pero el Dios de la luz que ilumina los corazones humanos había inspirado a Constantino para que ordenase una *katharsis* de esta inmundicia. «Tan pronto como dio sus órdenes, arrojaron desde arriba hasta el suelo las estratagemas de la mentira y los lugares donde moraban el error, las imágenes y los demonios y todo ello lo derribaron y destruyeron completamente»^[371]. El sepulcro había reproducido toda la experiencia cristiana, pues su descubrimiento había sido simultáneamente una revelación, una resurrección y una victoria para las fuerzas de la luz. Hasta entonces, Eusebio había visto la resurrección en términos mucho más sosegados: en este momento comenzó a revestir este acontecimiento con algo del carácter dramático que tenía en la teología de Atanasio.

Parece que Eusebio no estuvo muy interesado por la roca del Gólgota: nunca la menciona. Pero la visión de la cueva, tan recientemente descubierta en la ladera rocosa, lo conmovió profundamente. Le impresionaban su soledad —«destacaba erguida y sola en un terreno llano»— y el hecho de que allí no hubiera habido ningún otro cuerpo^[372]. Era un emblema de la unicidad de la victoria de Cristo. Cuando Eusebio miraba el sepulcro, los acontecimientos de la vida de Cristo se volvían para él vivos de una forma completamente nueva. Si no somos capaces de imaginar el lugar en el que algo nos sucedió, es muy difícil recordar los detalles. Ver ese lugar es un

punto de vista, un puente que se extiende sobre la distancia entre el pasado y el presente de una forma que no pueden lograr los meros rumores. Eusebio reconocía que la visión del sepulcro «hablaba más alto que todas las palabras»^[373]. Según el parecer de otros cristianos, daba sentido a la teología de la encarnación de Atanasio. En lugar de comprender la divinidad a partir de la figura humana de Jesús, como había aconsejado Eusebio, querían ver y tocar los lugares asociados con su humanidad y descubrir que el hombre Jesús era un símbolo poderoso del vínculo de Dios con el mundo.

Con todo, Eusebio no había cambiado radicalmente sus opiniones. Continuó llamando Elia a la ciudad: esa metrópolis pagana no tenía nada de santo y era «no sólo vil sino impío» imaginar que lo tenía, pues era «la marca de un pensamiento sumamente vil e insignificante»^[374]. El nombre Jerusalén se aplicaba sólo al sepulcro y a las nuevas construcciones de Constantino en la colina occidental. El resto de la ciudad era tan profano y culpable como siempre. Eusebio llamó al complejo constantiniano «Nueva Jerusalén» precisamente porque estaba «construida sobre la vieja Jerusalén y contra ella»^[375]. Era completamente distinta de la vieja ciudad judía que Cristo había maldecido. De hecho, la Nueva Jerusalén dio a los cristianos otro punto aventajado desde el que contemplar la derrota del judaísmo. Situado en uno de los lugares más elevados de la colina occidental, el Martyrium se elevaba por encima del profanado monte del Templo. Era una ilustración gráfica del resurgimiento de la nueva religión, que entonces gozaba del respaldo imperial mientras que el judaísmo estaba completamente fuera del plano de Elia. Hasta aquí el establecimiento de la Nueva Jerusalén había reforzado las creencias anteriores de Eusebio. El cristianismo había sido capaz de salir de la clandestinidad y de echar raíces en el mundo terreno. En este momento era capaz de ocupar su lugar junto a las otras instituciones del imperio y estaba adquiriendo una identidad completamente nueva. La Nueva Jerusalén desempeñó un papel importante en este proceso. Mas esta nueva identidad cristiana estaba basada en un rechazo destructivo de las tradiciones religiosas más antiguas y esto se hizo obvio en Elia. La Nueva Jerusalén estaba «construida sobre y *contra*» sus predecesoras: su establecimiento había impuesto un desarraigo violento de la religión pagana, una demonización de tradiciones más antiguas y una afirmación despectiva de superioridad sobre el judaísmo. Los cristianos quisieron cerciorarse de que no se permitiera a los judíos vivir en Jerusalén mientras ellos tuvieran el poder en la ciudad. La antigua prohibición seguía escrita en los libros legales del imperio. Tal vez el cristianismo se había liberado de la opresión, pero seguía asediado y estaba a

la defensiva, sereno en una actitud de oposición decidida y destructora contra sus rivales. La persecución no hace siempre que sus víctimas sean compasivas. Desde el comienzo, la Nueva Jerusalén implicó la exclusión y denigración de los otros de una forma que estaba muy lejos de la ética misericordiosa de Jesús.

Por eso Eusebio continuó viendo a Elia como ciudad contaminada sin esperanza por el judaísmo y el paganismo. También continuó haciendo caso omiso de los nuevos «santos lugares» en el *monte Sión* y es posible que usara su influencia ante Constantino para asegurar que no gozaran de la financiación imperial. Eran muy importantes para su rival Macario: el obispo de Elia ciertamente había tenido un éxito notable al dirigir el descubrimiento del sepulcro, pero en los años posteriores Eusebio fue capaz de asegurar que su teología se reflejaba también en la cristianización de Palestina. Así, cuando Eutropía, suegra de Constantino, visitó el país, es casi seguro que Eusebio, como metropolitano, tuvo el honor de guiarla por los diferentes lugares. En Mambré, junto a Hebrón, Eusebio hizo que Eutropía se fijara en el dudoso culto que continuaba vivo precisamente en el lugar donde Abraham había recibido su teofanía. Recuérdese que Abraham era muy importante para Eusebio y que este se habría sentido horrorizado por la fiesta en que judíos, cristianos y paganos celebraban la memoria del patriarca en el sitio de su roble sagrado. Todos los años venían gentes de las diferentes regiones de Palestina, Fenicia y Arabia para celebrar una feria anual y una fiesta magnífica en la que todos contribuían: judíos, cristianos y paganos rezarían a Dios o a Zeus Olímpico, el dios de todos; invocarían a los ángeles, harían libaciones de vino y quemarían incienso; los paganos sacrificarían un buey o una oveja. Era una ocasión decorosa; la gente solía ponerse sus mejores vestidos para la fiesta y no había libertinaje ni corrupción. Pero Eusebio despreciaba esa reunión ecuménica que le parecía un encuentro impío con la falsa religión. Se cercioró de que Eutropía informara a Constantino sobre la fiesta de modo que Macario tuviera problemas. Puesto que Mambré se encontraba en la diócesis de Macario, Constantino le escribió una carta seria reprendiéndolo por permitir esas «contaminaciones impías». La carta pone de manifiesto que Constantino había comenzado ya a verse influido por la teología de Eusebio. Fue en Mambré donde se había fundado la religión del Logos; «allí por primera vez tuvo su comienzo la observancia de la ley santa; allí por primera vez el propio Salvador con los dos ángeles otorgó la manifestación de su presencia a Abraham»^[376]. Junto al altar, el pozo y el roble de Abraham el emperador a quien Eusebio había proclamado «segundo

Abraham» construyó una nueva basílica.

El propio Constantino tuvo la intención de visitar Palestina, pero se lo impidieron las continuas disputas del conflicto arriano que lo mantuvieron ocupado en Constantinopla. En cambio, envió a su madre, la emperatriz viuda Elena Augusta. La «peregrinación» de Elena a Tierra Santa ha quedado consagrada en la leyenda cristiana como un acto de piedad personal, pero en realidad su viaje por las provincias orientales en el 326 fue una marcha imperial que concluyó con una gran manifestación ostentosa en Jerusalén. Al igual que Adriano, Constantino usó la marcha para hacer publicidad de su particular concepción del imperio romano: la visión de la anciana viuda y de su enorme séquito orando en los santos lugares cristianos era un símbolo poderoso de la Roma cristiana de Constantino. Adriano había construido templos, estadios y acueductos durante su marcha: Elia Capitolina había sido su obsequio al pueblo de Palestina. Elena, a su vez, donaba nuevas iglesias. Llegó a Jerusalén cuando se estaba proyectando el Martyrium y se realizaban las excavaciones del sepulcro. Incluso es posible que estuviera presente cuando se descubrió el sepulcro en el 327. Es probable que nuevamente Eusebio tuviera la misión de acompañar a Elena en su viaje por Palestina y quizá sugiriera la localización de las dos nuevas iglesias promovidas por la emperatriz. Siempre se había mostrado entusiasta de las dos cuevas —una en Belén, en el lugar del nacimiento de Cristo, y la otra en el monte de los Olivos—, que habían sido lugares de teofanías del Logos encarnado. Así, las cuevas expresaban la visión eusebiana de la naturaleza de la misión de Jesús como revelación. La propia Elena simpatizaba con las ideas arrianas y tal vez se interesara por las doctrinas de Eusebio. En todo caso, la viuda ordenó la construcción de dos nuevas basílicas para consagrar esas cuevas. Es probable que a Eusebio le agradara mucho que se estableciera un santo lugar en Belén: la nueva basílica de la Natividad desviaría la atención cristiana de Elia y de la Nueva Jerusalén. La basílica construida en el monte de los Olivos, conocida como Eleona, a 70 metros de la cima, ofrecía una vista magnífica de la ciudad. Como en el complejo de edificios constantinianos, la basílica Eleona y la de Belén estaban separadas del verdadero «lugar santo». En el monte de los Olivos había unas escaleras que descendían desde la basílica hasta la cueva sagrada, a fin de que los peregrinos pudieran visitar el santo lugar sin molestar en la celebración de la liturgia. Una vez más la arquitectura hacía que los fieles se aproximaran al santuario interior paso a paso, de modo que tuvieran tiempo para preparar su mente y su corazón.

La visita de Elena quedó pronto envuelta en la leyenda. A mediados del

siglo v los cristianos solían creer que ella, y no Constantino y Macario, había supervisado las excavaciones en el Gólgota. También se decía que había descubierto la reliquia de la cruz en que había muerto Jesús. En el relato de la visita de Elena a Palestina, Eusebio nunca menciona el hallazgo de la Vera Cruz. No disponemos de ninguna descripción contemporánea de este descubrimiento arqueológico, pero hacia el 390 la cruz formaba parte del escenario de Jerusalén y por todo el mundo cristiano se habían distribuido fragmentos de la cruz. Hubo de tener lugar durante las excavaciones de los años 325-327 y no es imposible que Elena estuviera implicada en ese descubrimiento. A principios del siglo iv los cristianos no insistían sobremanera en la crucifixión como un acontecimiento particular. La veían inextricablemente ligada a la resurrección. Consideraban la muerte de Cristo y su salida de la tumba como dos aspectos de un único misterio. Pero la experiencia del culto en Jerusalén enseñaría a los cristianos a centrarse en la crucifixión en sí, como veremos en el capítulo siguiente, y la muerte angustiosa de Jesús pasó a ocupar el primer plano de la imaginación cristiana. Con el paso del tiempo ya no se guardaría memoria del descubrimiento del sepulcro; el acontecimiento más famoso sería la leyenda de la invención de la Vera Cruz por Elena.

Antes de que tuvieran lugar las excavaciones del Gólgota no había habido peregrinaciones a Jerusalén, pero una vez que se descubrió el sepulcro, los peregrinos comenzaron a llegar procedentes de todos los rincones del imperio romano, incluso del lejano Occidente. El primero que dejó un relato de sus viajes llegó de Burdeos en el 333: las vías militares que unían Europa con la capital imperial en Constantinopla hicieron un poco más fácil su largo viaje. La peregrinación tuvo que ser una experiencia asombrosa, pero el lacónico *Itinerarium* del Peregrino de Burdeos nos da sólo una pequeña idea de sus sentimientos: es simplemente un catálogo de los lugares bíblicos y de los acontecimientos asociados a ellos. El Peregrino tenía un solo propósito. No se detuvo para ver los grandes monumentos de la antigüedad clásica, sino que se concentró únicamente en los lugares mencionados en la Biblia. Quizá sus guías fueran judíos, ya que muchos de los lugares que visitó estaban ligados con lo que los cristianos llamaban entonces «Antiguo Testamento» y algunos de los relatos que cita se conocían sólo en la tradición judía. La peregrinación era una devoción cristiana aún novedosa y es probable que los primeros peregrinos tuvieran que contar con los residentes judíos de Palestina antes de que pudieran establecer sus propios recorridos. El Peregrino tampoco estaba muy interesado por la vida terrena de Jesús: tuvo que pasar por Galilea, pero

no se tomó la molestia de visitar Nazaret o Cafarnaún. Por el contrario, se encaminó directamente a Jerusalén y se dirigió primero al monte del Templo, deteniéndose sólo para notar el culto de curación pagano que florecía todavía en la piscina de Betesda.

La descripción del monte del Templo que ofrece el Peregrino es la primera posterior al 70. Con el paso de los años se había convertido en un lugar fantasmal y siniestro. El Peregrino nos informa de que había allí una cripta donde, según se decía, el rey Salomón había torturado a demonios, y en el sitio del propio Templo había manchas de la sangre del profeta Zacarías, asesinado durante la persecución del rey Joás^[377]. Todavía se podían ver las marcas de los clavos hechos por los soldados judíos. La plataforma desolada estaba asociada en la mente cristiana con la violencia y la apostasía del pueblo judío. El Peregrino describe los ritos judíos de lamentación que aún se celebraban allí el 9 de 'ab. No lejos de las dos estatuas de Adriano, dice, «hay una piedra perforada [*lapis perfusus*], hasta la cual los judíos llegan todos los años, la rocían, se lamentan, rasgan sus vestiduras y así se marchan»^[378]. El Peregrino es la única persona que menciona esta piedra. ¿Se refería al saliente rocoso que se destacaba por encima de la plataforma de Herodes y que actualmente se encuentra en el interior de la musulmana mezquita de la Roca? ¿Se estaba comenzando a relacionar esta roca, no mencionada en la Biblia, con la Piedra de Cimiento (*eben shetiyah*) del *debir*, mencionada por los rabinos? ¿O era esta piedra simplemente una pieza llamativa de la mampostería caída? No es imposible que el Peregrino, el cual, al parecer, no presencié las ceremonias judías que refiere, estuviera sencillamente mal informado.

Mas los cristianos estaban empezando a colonizar el lugar imaginativamente: el Peregrino observó un torreón que aún estaba en pie en la esquina sudeste de la plataforma, y lo identificó con el «pináculo del Templo» donde Satán tentó a Jesús^[379]. En esta torre había un cuarto donde, según se decía, Salomón había escrito el libro de la Sabiduría y, con el tiempo, ese lugar quedaría asociado al martirio de Santiago el Saddiq. Desde el monte del Templo el Peregrino pasó por la piscina de Siloé hasta las zonas cristianas de Elia. En el *monte Sión* le mostraron la casa de Caifás, la columna donde habían azotado a Jesús y el «palacio de David». Vio también una «sinagoga», que quizá fueran los vestigios que habían quedado de los días en que los judíos habían vivido en ese barrio, o tal vez el Peregrino se refiriera a la casa del Cenáculo^[380]. Una vez que entró en el término de la ciudad, vio en el

valle de los Tiropeón unas ruinas que, a su juicio, correspondían al Pretorio donde Pilatos había juzgado a Jesús. Después se dirigió al Gólgota, donde todavía continuaban las obras de construcción de la basílica de Constantino: la «pequeña colina del Gólgota donde crucificaron al Señor» y el sepulcro (*crypta*) estaban aún a cielo descubierto^[381]. El Peregrino no dio muestras de emoción cuando vio la Nueva Jerusalén. Lo impresionante es el enorme esfuerzo que hizo para llegar a Tierra Santa, que se estaba convirtiendo en un imán capaz de atraer a los cristianos del otro lado del mundo conocido.

En septiembre del 335 concluyó finalmente la construcción de la basílica de Constantino en el Gólgota y convocaron a los obispos de todas las diócesis de las provincias orientales, junto con importantes autoridades imperiales, para que acudieran a Elia con motivo de la dedicación, cuyos gastos corrieron a cargo del Estado. Fue una ocasión memorable. El 17 de septiembre Constantino iba a señalar el trigésimo aniversario de su toma de posesión del imperio consagrando la Nueva Jerusalén. Por primera vez el Martyrium y sus atrios estaban llenos de multitudes de distinguidos peregrinos. Quizá los cristianos constituyeran aún sólo una pequeña minoría en Elia; la Nueva Jerusalén era solamente un pequeño enclave en una ciudad pagana y todo el resto de los nuevos santos lugares estaban, de hecho, fuera de las murallas de la ciudad; pero la dedicación fue presentada como un acontecimiento imperial y estaba claro que el cristianismo era la futura religión de Roma.

Eusebio fue uno de los muchos obispos que predicaron aquel día y aprovechó la ocasión para promover su propia teología. Muy sagaz, tranquilizó al emperador ausente, que no pudo acudir a la ceremonia, indicándole que su experiencia cristiana no era incompleta simplemente por el hecho de que no hubiera ido a Elia. El Logos podía visitarlo en Constantinopla tan fácilmente como en la Nueva Jerusalén. En todo el sermón insistió en que el Logos había descendido a la tierra para apartar a la humanidad del mundo físico. Hacía poco que habían depuesto y exiliado a Atanasio y Eusebio creía que su partido moderado había ganado la victoria. Sin duda que el sepulcro era un lugar santo y tenía un inmenso poder emocional, pero los cristianos no debían convertir esa reliquia en un fetiche o tratarla como un ídolo. Siempre debían penetrar en la verdadera naturaleza de los símbolos terrenos para comprender la realidad espiritual que se encontraba más allá de ellos.

Mas Eusebio era ya un anciano. Su visión del cristianismo y de Jerusalén había sido común cuando se convirtió en obispo de Cesarea en el 313, pero

desde entonces la vida de los cristianos había experimentado una transformación completa. Toda una generación había crecido en un mundo en el que los cristianos ya no eran perseguidos ni esperaban ansiosamente la segunda venida de Cristo. Se sentían como en casa en el imperio romano y esto, inevitablemente, modificó sus ideas religiosas. Querían encontrar a Dios aquí en la tierra en lugar de esforzarse sin cesar por las cosas de arriba, y la teología de la encarnación de Atanasio les resultaba más connatural que la doctrina completamente espiritual de Eusebio. Algunos preferían todavía el cristianismo de Arrio y de Eusebio, pero tuvo lugar un giro decisivo hacia las doctrinas de Nicea. Cuando Eusebio murió en el 340, su sucesor como obispo de Cesarea fue un arriano convencido, pero Macario fue sustituido como obispo de Elia por Máximo, seguidor devoto de Atanasio. Una de las primeras realizaciones de Máximo fue la construcción de una iglesia en torno al Cenáculo en el *monte Sión*. Como no recibió ayuda imperial, tuvo que financiar él mismo la edificación, por lo cual la nueva basílica era muy modesta comparada con las espléndidas creaciones constantinianas. No obstante, la basílica de *Sión* se hizo cada vez más importante. Se creía que allí había celebrado Jesús la última cena con sus discípulos, había instituido la eucaristía y se había aparecido después de la resurrección. Y, sobre todo, allí había descendido el Espíritu Santo sobre los apóstoles, de modo que el Cenáculo era el lugar del nacimiento de la Iglesia y la Madre de todas las demás Iglesias.

Ciertamente esta era la visión de Cirilo, nombrado obispo de Elia en el 349. Describió su devoción a Jerusalén de un modo elocuente en sus sermones. Afirmaba que la efusión del Espíritu en la fiesta de Pentecostés «aquí, en la ciudad de Jerusalén», había dado a la Iglesia jerosolimitana «preeminencia en todas las cosas»^[382]. Los obispos de Elia continuarían su campaña en favor de la primacía de la Iglesia en Palestina. Cirilo pertenecía a la nueva generación de cristianos. Tenía cinco años cuando se descubrió el sepulcro y no le resultaba extraño en absoluto llamar a Jerusalén «Ciudad Santa». Cristo había bajado a la tierra y se había hecho carne en la cercana Belén, había redimido al mundo en el Gólgota, había ascendido al cielo desde el monte de los Olivos y había enviado el Espíritu a los discípulos en el Cenáculo. ¿Cómo podía la ciudad no ser santa cuando había sido testigo de la salvación del mundo? La ciudad no era culpable por causa de la crucifixión: la cruz no era una vergüenza y una desgracia, sino la «gloria» y la «corona» de Jerusalén^[383]. Eusebio había tendido a hacer caso omiso de la cruz, pero Cirilo veía la muerte física de Jesús como un acontecimiento crucial por

derecho propio. La cruz era el fundamento de la salvación, la base de nuestra fe, el final del pecado. Dios había rechazado el Templo, no la ciudad; no había condenado a Jerusalén, sino sólo a los judíos. Esta nueva teología positiva contenía aún la negación y el rechazo de antaño y les dio un nuevo sesgo inquietante. Según Cirilo, Jerusalén no era la Ciudad Culpable: este obispo simplemente quitó el peso de la culpa de la ciudad y lo colocó directamente sobre los hombros de los judíos.

En contraste con Eusebio, Cirilo creía que la humanidad de Cristo tenía un valor religioso en sí misma. No había necesidad de dejarla a un lado y de buscar la esencia espiritual del Logos. Al hacerse carne, Dios se había aliado voluntaria y permanentemente con la raza humana. La imagen de Jesús hombre revelaba la disposición eterna de Dios hacia nosotros. No era necesario rechazar el mundo físico; en realidad, era posible usarlo para buscar a Dios. Así, Cirilo creía que los santos lugares de Jerusalén —nunca la llamó Elia— podían poner a los cristianos en contacto con lo divino. Eran los lugares donde Dios había tocado nuestro mundo y por eso tenían poder espiritual. Daban a los cristianos una experiencia de Dios al derribar la barrera del espacio —si no la barrera del tiempo— entre ellos y la vida de Jesús. Cirilo gustaba de insistir en que los acontecimientos salvíficos habían tenido lugar «en la misma ciudad en que nos encontramos ahora»^[384]. La efusión del Espíritu en Pentecostés había sucedido hacía más de trescientos años, pero en otro sentido había ocurrido «entre nosotros» en Jerusalén^[385]. Cuando los cristianos entraban en contacto con objetos que Jesús había tocado —la cruz, el sepulcro, el mismo suelo que pisaban—, podían alcanzar a través de los años al Cristo ausente. A Cirilo le gustaba decir: «Otros sólo oyen, pero nosotros vemos y tocamos»^[386]. Al seguir literalmente los pasos de Jesús, pisando donde el pisó, los acontecimientos distantes de la vida de Jesús se tornaban una realidad presente para los peregrinos. Por supuesto, Cristo no estaba encerrado en un único lugar; los cristianos podían tener experiencia de su presencia en cualquier lugar del mundo. Pero una visita a los santos lugares hacía posible que estuvieran en un espacio que seguía aún lleno de la Presencia divina.

Obviamente, la Nueva Jerusalén preocupaba a los judíos. Quizás un pequeño grupo de zelotas intentara impedir esa construcción cristiana en Tierra Santa^[387]. Les parecía increíble que el cristianismo, una forma bastarda y apóstata del judaísmo, tuviera entonces respaldo imperial. Estuvieron preparados para luchar a muerte a fin de impedir la edificación de Elia

Capitolina, pero después se hicieron amigos de algunos de los emperadores y antes de Constantino no pareció imposible que los romanos pudieran permitir un día que los judíos reconstruyeran el Templo. Sin embargo, esos nuevos edificios cristianos en Jerusalén y en torno a ella estaban creando realidades que harían muy difícil —si no imposible— que un futuro emperador devolviera Jerusalén al pueblo judío. Constantino había puesto en marcha incluso un proyecto de construcción en Galilea, donde los judíos eran la mayoría, y se lanzó una ofensiva misionera en Séforis, Tiberíades, Cafarnaún y Nazaret. Algunos judíos sintieron una aguda desesperación; otros esperaban anticipadamente al Mesías^[388]. Sin embargo, la mayoría de los rabinos continuaban predicando la moderación. Recordaban a su pueblo las catástrofes que habían caído sobre la nación judía cuando esta había intentado rebelarse contra Roma en el pasado. La peculiar preferencia imperial por el cristianismo sólo podía ser un entusiasmo temporal.

Con todo, la posición de los judíos se deterioró cada vez más bajo los emperadores cristianos. El propio Constantino no tomó nuevas medidas para oprimir al pueblo judío, pero después de su muerte en el 337 sus sucesores introdujeron una nueva legislación que prohibía el matrimonio entre judíos y cristianos y prohibía a los judíos tener esclavos —medidas cuyo objetivo era aislar a los judíos y paralizar su industria—. En el 351, los judíos se rebelaron en Séforis, Tiberíades y Lida, pero los romanos sofocaron la revuelta humanamente. Sin embargo, en el 353 Constancio II promulgó una nueva legislación que prohibía a los cristianos convertirse al judaísmo e introdujo en los códigos legales oficiales del imperio una descripción de los judíos como «salvajes», «abominables» y «blasfemos»^[389]. Jesús había predicado una religión de amor y perdón, pero una vez que los cristianos asumieron el poder, comenzaron a estigmatizar a los judíos como enemigos de la sociedad, empujándolos a los márgenes y haciendo de ellos marginados como los seguidores de Cristo lo habían sido en otro tiempo.



La teología de algunos cristianos como Cirilo estableció la devoción greco-ortodoxa a Jerusalén que persiste en nuestros días. Jerusalén ya no es la Ciudad Culpable: ahora se ve la cruz como la «gloria» y la «corona» de la Ciudad Santa cristiana.

Micha Bar-Am/Magnum Photos NY.

La posición de los judíos parecía desesperada. Los cristianos se habían apropiado de sus Escrituras, se llamaban a sí mismos «el nuevo Israel» y habían comenzado a anexionar la Ciudad Santa de los judíos mediante un programa de construcción financiado por el imperio. «¿Por qué tomáis lo que es nuestro», preguntaba un judío en un debate con los cristianos, «y lo hacéis vuestro?»^[390]. Entonces, repentinamente, pareció que la redención estaba próxima. En el 361, Constancio II murió y lo sucedió su sobrino Juliano.

Juliano había sido formado como cristiano. Pero más tarde llegó a detestar la nueva religión que, a su parecer, era enemiga de las tradiciones más sagradas de Roma. Se enfrentó vigorosamente a la visión constantiniana del cristianismo como una fuerza que promovía la cohesión de todo el imperio y se comprometió apasionadamente con la antigua religión pagana. No estaba solo. De hecho, el paganismo estaba todavía bien vivo y continuaría floreciendo en todo el imperio hasta el siglo v. Para las muchas personas que aún gustaban de los viejos dioses y de los antiguos ritos, el cristianismo representaba —al igual que para Juliano— un abandono flagrantemente impío de tradiciones santas. Se había extendido la angustia de que podría sobrevenir una catástrofe terrible si los viejos dioses no recibían lo que les correspondía; había que observar los viejos sacrificios y las realidades sagradas. Además,

los paganos se sentían muy ofendidos por la creencia de los cristianos en Jesús —un hombre que había muerto de un modo ignominioso— como Dios, una noción que era directamente contraria a las concepciones paganas de lo sagrado. Por eso, cuando el nuevo emperador declaró su intención de restaurar la antigua religión de los padres en su legítimo lugar en el mundo romano pudo contar con el apoyo ferviente de un gran número de sus súbditos.

Los judíos, por su parte, debieron de sentir al principio que tenían poco que ganar con este gobernante pagano. Pero pronto quedó claro que Juliano tenía un plan revolucionario para Jerusalén.

Capítulo 10

CIUDAD SANTA CRISTIANA

El 19 de julio del 362, delegados judíos de Siria y de Asia Menor, pero no, al parecer, del patriarcado de Tiberíades, llegaron a Antioquía para un encuentro con el emperador Juliano. Habían sido convocados como parte de un gran plan de Juliano para el imperio. A fin de suplantar la novedosa religión de Cristo, quería que se ofrecieran en todos los dominios del imperio sacrificios al Dios único, el Ser supremo, adorado bajo muchos nombres: Zeus, Helios o el Dios Altísimo, como era llamado en ocasiones en las Escrituras judías. Juliano, como *pontifex maximus* de Roma, había nombrado ya en todas las regiones sacerdotes paganos para hacer frente a los obispos cristianos; a las ciudades que no habían adoptado nunca el cristianismo se les concedían privilegios especiales y gradualmente se fue apartando a los cristianos de los cargos públicos. Aunque el emperador desaprobaba también algunos aspectos del judaísmo, admiraba la fidelidad de los judíos a su antigua fe. Su maestro Jámblico le había enseñado que ninguna oración podía llegar hasta Dios si no estaba acompañada de sacrificios; sin embargo, los judíos ya no podían celebrar sus ritos ancestrales. Esto sólo podía ser perjudicial para los intereses del imperio, cuya prosperidad dependía del apoyo de Dios.

Por eso cuando se reunió a los ancianos judíos ante él, Juliano les preguntó por qué ya no ofrecían sacrificios a Dios de acuerdo con la ley de Moisés. Él conocía perfectamente la razón, pero estaba preparando deliberadamente el terreno para que los judíos solicitaran el restablecimiento de su culto. A su debido tiempo, los ancianos explicaron: «Nuestra ley no nos permite ofrecer sacrificios fuera de la Ciudad Santa. ¿Cómo podemos hacerlo ahora? Establécenos de nuevo en la ciudad, reconstruye el Templo y el altar y ofreceremos sacrificios como en los días de antaño». Esto era exactamente lo que Juliano quería hacer, en buena medida porque supondría un duro golpe contra el argumento cristiano de que la derrota del judaísmo probaba la verdad de las Escrituras cristianas. Entonces el emperador dijo a los ancianos:

«Me esforzaré con el mayor celo posible por establecer el Templo del Dios Altísimo»^[391]. Inmediatamente después del encuentro, Juliano escribió al patriarca Hillel II y a todos los judíos del imperio, prometiendo que haría de nuevo de Jerusalén una ciudad judía: «Reconstruiré la Ciudad Santa en Jerusalén a costa mía y la poblaré, tal como habéis deseado verla desde hace muchos años»^[392].

Un entusiasmo extremo se apoderó de las comunidades judías. Se tocaba el *shofar* en las calles y parecía como si el Mesías fuera a llegar de un momento a otro. Muchos judíos arremetieron cruelmente contra los cristianos, que habían dominado despóticamente sobre ellos durante tanto tiempo^[393]. Hasta Jerusalén comenzaron a llegar muchedumbres de judíos, que llenaron las calles de la ciudad por primera vez después de muchos años. Otros enviaron ayudas económicas para la construcción del nuevo Templo. Los judíos edificaron una sinagoga provisional en uno de los pórticos arruinados del monte del Templo y hasta es posible que Juliano reclamara a los habitantes cristianos que devolvieran al pueblo judío las propiedades que por derecho le pertenecían. Nombró a su erudito amigo Alipio para que supervisara la construcción del Templo y empezó a acumular los materiales. Se fabricaron herramientas especiales de plata, ya que estaba prohibido usar el hierro para la construcción del altar. El 5 de marzo del 363, Juliano y su ejército partieron hacia Persia, donde, según creía el emperador, el éxito de su campaña probaría la verdad de su visión pagana. Prometió que, cuando volviera, dedicaría personalmente el Templo como parte de las celebraciones de la victoria. Después de la marcha del emperador, los trabajadores judíos comenzaron a descubrir los cimientos del antiguo Templo, retirando los montones de escombros y materiales de desecho. Las obras continuaron durante los meses de abril y mayo. Pero el patriarca y los rabinos de Galilea miraban la empresa con profundo recelo^[394]: se habían convencido de que sólo el Mesías podría reconstruir el Templo. ¿Cómo iba a bendecir Dios un templo construido por un idólatra? ¿Qué pasaría si Juliano no retornaba de Persia?

En aquel momento les tocaba a los cristianos contemplar un programa de construcción imperial que pasaba por alto completamente su reivindicación de la Ciudad Santa. Durante cincuenta años había parecido que la Iglesia ejercía una influencia cada vez mayor, pero la apostasía de Juliano había mostrado a los cristianos cuán vulnerables eran en realidad. El antiguo paganismo continuaba prosperando todavía y con el paso de los años se había acumulado

una gran cantidad de hostilidad reprimida contra la Iglesia. De hecho, en Pancas (Banias) y en Sebaste (Samaría) los paganos se rebelaron contra los cristianos cuando se publicaron los edictos de Juliano. Su plan de restablecer la antigua religión no era un sueño carente de realismo y los cristianos lo sabían. El día que comenzaron las obras en el monte del Templo, los cristianos de Jerusalén se reunieron en el Martyrium para implorar a Dios que evitara el desastre. Después, marcharon en procesión hacia el monte de los Olivos, cantando los salmos judíos de los que se habían apropiado. Desde el lugar donde varias generaciones de cristianos habían meditado en la derrota del judaísmo, contemplaban horrorizados cómo se trabajaba resueltamente en la plataforma del Templo. Se habían acostumbrado tanto a ver la decadencia del judaísmo como el elemento que debía acompañar necesariamente al auge de su propia Iglesia que les parecía que los trabajadores judíos estaban socavando los cimientos de la fe cristiana. No obstante, el obispo Cirilo les rogó que no perdieran la esperanza: predijo con convicción que nunca se terminaría de construir el nuevo Templo.

El 27 de mayo pareció que la profecía de Cirilo se había hecho realidad. Un terremoto sacudió toda la ciudad, lo cual, a juicio de los cristianos, era una manifestación de la cólera divina. El fuego prendió en las bóvedas que sostenían la plataforma, a la vez que los gases, que se habían acumulado en las cámaras subterráneas, explotaron, extendiendo el fuego a los materiales de construcción almacenados allí. Según el informe oficial de Alipio, enormes «bolas de fuego» (*globi flammaram*) irrumpieron desde el suelo e hirieron a varios trabajadores^[395]. En aquellos días juliano había cruzado ya el Tigris y había incendiado su puente de navíos. No era posible comunicarse con él, por lo que es probable que Alipio decidiera esperar a tener noticias más recientes del frente después de aquel revés. Pocas semanas después Juliano murió en la batalla y en su lugar se proclamó emperador a un cristiano llamado Joviano.

Los cristianos no se esforzaron por ocultar su júbilo después de este «milagro»: se dijo que en el cielo había aparecido una gran cruz, que se extendía desde el monte de los Olivos hasta el Gólgota. Otros aseguraban que habían aparecido misteriosamente cruces en los vestidos de muchos paganos y judíos en Jerusalén. Estos vuelcos extremos sólo podían intensificar la hostilidad entre judíos y cristianos. Joviano volvió a excluir a los judíos de Jerusalén y de sus alrededores, y cuando acudieron allí el 9 de 'ab, los rituales habían adquirido una nueva tristeza. «Llegaron en silencio y se fueron en silencio», escribió el rabino Berekyah, «llegaron llorando y se fueron

llorando»^[396]. Las ceremonias ya no concluían con un agradecimiento y una procesión desafiante alrededor de la ciudad. Los cristianos veían esos ritos con una nueva severidad. Cuando el exegeta Jerónimo vio esa «chusma de los desgraciados» en procesión hacia el monte del Templo, consideró que sus débiles cuerpos y sus vestidos harapientos eran signos exteriores de que Dios los había rechazado. Concluyó que los judíos «no son dignos de compasión»^[397], con una insensibilidad que mostraba poca consideración por la enseñanza de Jesús y de Pablo, quienes habían declarado que la caridad es el principal deber religioso. Jerónimo se pondría furioso al ver cómo, hacia finales del siglo IV, parecía que los judíos habían recuperado su valor y seguían proclamando que las antiguas profecías se cumplirían. Tenían puesta su mirada en Jerusalén y predecían, llenos de confianza: «Allí será reconstruido el santuario del Señor»^[398]. Al final de los tiempos, el Mesías vendría y restauraría la ciudad con oro y joyas.

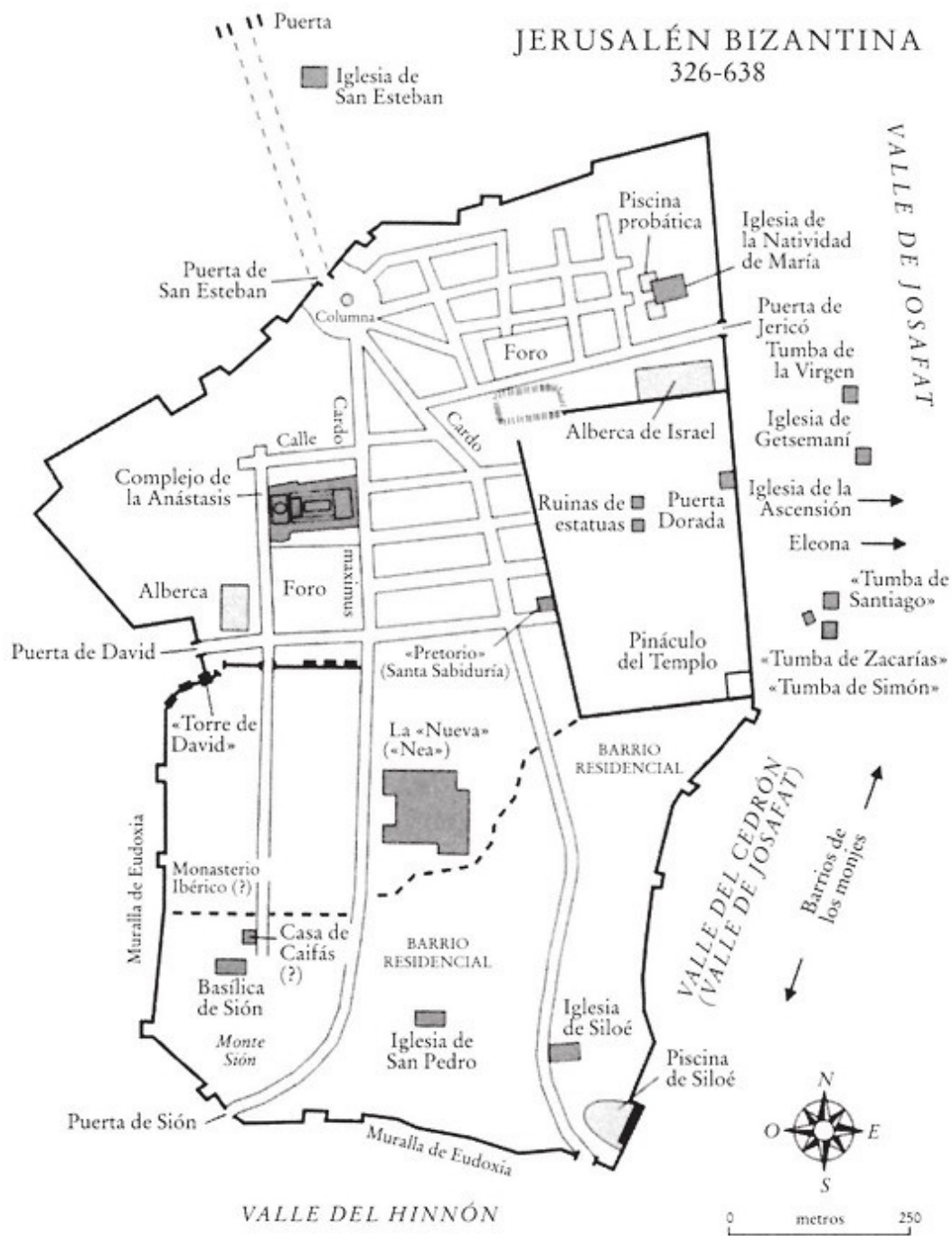
Los cristianos no olvidaban que habían estado a punto de perder su Ciudad Santa. Ya no podían suponer por más tiempo que conservarían por siempre su posesión y estaban decididos a establecer, en Palestina en general y en Jerusalén en particular, una presencia cristiana tan fuerte que nadie pudiera expulsarlos de nuevo. La personalidad de la ciudad fue cambiando a medida que los cristianos se fueron convirtiendo gradualmente en mayoría. Hacia el año 390 la ciudad estaba llena de monjes y de monjas; a ella llegaban numerosos visitantes extranjeros^[399], que volvían a sus hogares contando las maravillas de la Ciudad Santa y describiendo con entusiasmo su impresionante liturgia; otros decidieron quedarse allí para siempre. Precisamente Jerónimo fue uno de los nuevos colonos que llegaron de Occidente hacia finales del siglo IV: algunos habían llegado como peregrinos, otros como refugiados de los germanos y los hunos, que habían comenzado a derrocar el imperio romano en Europa. Este influjo de Occidente se hizo mayor cuando Teodosio I, un fervoroso cristiano español, fue nombrado emperador en el 379. Llegó a Constantinopla el 24 de noviembre del 380, con un séquito de piadosos españoles decididos a llevar hasta las últimas consecuencias su ortodoxia agresiva. En el año 381, Teodosio puso fin a la larga controversia arriana declarando que la ortodoxia nicena era el credo oficial del imperio romano. Diez años después prohibió todos los sacrificios paganos y cerró todos los santuarios y templos antiguos. Algunas de las mujeres de la corte, como la emperatriz Elia Flacilla, se habían distinguido ya en Roma por sus ataques a los santuarios paganos y por haber construido espléndidas iglesias en honor de los mártires. En este momento traían ese

cristianismo militante a Oriente.

El centro principal del cristianismo teodosiano en Jerusalén fue la casa de acogida fundada en el monte de los Olivos en el 379, el año de la subida de Teodosio al trono, por dos cristianos de Occidente: Rufino, un viejo amigo de Jerónimo, y Melania, una mujer aristocrática de ascendencia española que había abrazado la vida ascética tras la muerte de su marido y se había convertido en una excelente erudita cristiana. Tan pronto como sus hijos tuvieron edad como para valerse por sí mismos, dejó Europa y recorrió los nuevos monasterios construidos en Egipto, en Palestina y en Siria, antes de fundar su propio monasterio en Jerusalén. En el monte de los Olivos, hombres y mujeres podían llevar una vida de oración y penitencia, enseñanza y estudio, y ofrecer alojamiento y hospitalidad a los peregrinos. Melania y Rufino se implicaron de lleno en la vida de la ciudad y sus monjes y monjas tuvieron un papel importante en el desarrollo de la liturgia, actuando como intérpretes para los peregrinos llegados de Occidente que no podían entender el griego empleado en las celebraciones ni el arameo de los traductores locales. Tanto Melania como Rufino eran apasionados cristianos nicenos y mantenían una estrecha vinculación con la corte de Constantinopla y con el movimiento monástico fuera de Palestina.

Jerónimo y su amiga Paula se hospedaron en el centro de acogida de Melania durante su peregrinación a Jerusalén en el 385; dicho albergue se convirtió en el modelo de su comunidad en Belén. Al principio, Jerónimo elogió sobremanera a Melania; pero era un hombre irascible, no dado —como hemos visto— a la práctica de la caridad cristiana, y pronto rompió definitivamente con ella como consecuencia de una controversia teológica. Después de ese episodio, Jerónimo no pronunció ni una sola palabra de aprobación sobre la casa de acogida del monte de los Olivos. Se burló de su estilo de vida cómodo, que le recordaba la riqueza de Croesus^[400], y denunció el carácter mundano de la comunidad de Melania, por su atmósfera cosmopolita y los lazos con la corte. A su juicio la «soledad» de Belén era un marco mucho más adecuado para la vida monástica que el bullicio pagano de Jerusalén, «una ciudad populosa con su puesto de mando, su guarnición, sus prostitutas, actores, bufones y todo lo que ordinariamente se encuentra en las ciudades»^[401]. La comunidad de Belén era mucho más homogénea e introvertida y la mayor parte de sus miembros eran admiradores de Jerónimo. Durante años mantuvo una amarga campaña contra Melania, pero la buena fama de esta se extendió por Occidente y su ejemplo continuó animando a los

peregrinos.



Uno de ellos fue Poemenia, miembro de la familia real, que también recorrió los monasterios del Alto Egipto antes de llegar a Jerusalén en el 390. Allí construyó una iglesia en la cima del monte de los Olivos para marcar el lugar de la ascensión de Cristo a los cielos. La iglesia de Poemenia, que no se ha conservado, estaba coronada por una cruz grande y resplandeciente que dominaba el horizonte. Era una iglesia redonda, que en su interior guardaba una roca en la que los peregrinos creían ver la huella de Cristo. En los alrededores fueron apareciendo otros edificios. En uno de los extremos del

valle del Cedrón se erigió una iglesia en el lugar de la tumba de la Virgen María; algunos monjes decidieron que la tumba de los Bené Hezir, que se encontraba en el otro extremo del valle, era el sepulcro de Santiago el Justo, y la transformaron en iglesia. Hacia el año 390 se erigió una bella iglesia en el lugar del huerto de Getsemaní. El cristianismo teodosiano hacía mucho hincapié en los santuarios y estas iglesias crearon una situación nueva en Jerusalén. Los paganos de la ciudad tenían que hacer frente a una presencia cristiana cada vez más poderosa, a medida que aparecían nuevas iglesias y se anexionaban nuevos lugares tanto dentro como fuera de las murallas.

Por otra parte, los cristianos también se hacían con el control de la ciudad en las principales fiestas de su calendario litúrgico, cuando enormes muchedumbres salían en avalancha de las iglesias y llenaban las calles, recorriendo toda Jerusalén y los alrededores. El cristianismo ya no era una religión clandestina: los cristianos ya no tenían que reunirse a escondidas en las casas para celebrar la eucaristía. Podían desarrollar su propia liturgia pública. En Roma se solían reunir en torno a las tumbas de los mártires, llorando y gritando al escuchar un relato de su pasión y muerte. Marchaban en procesión con su obispo por las calles de una iglesia a otra, imponiendo progresivamente su topografía sagrada sobre la antigua capital pagana. En Jerusalén tuvo lugar un proceso semejante, que comenzó a transformar la Elia pagana en una ciudad santa cristiana. Se puede comprobar en los escritos de Egeria, una devota peregrina española que llegó a Constantinopla en el 381, justo cuando los obispos se encontraban reunidos en el concilio que elevaría la doctrina de la encarnación de Atanasio a la categoría de enseñanza oficial de la Iglesia^[402]. Egeria compartía completamente el entusiasmo de Teodosio por los santuarios. Se embarcó en un largo viaje por Oriente Próximo, aventurándose hasta una región tan lejana como Mesopotamia, sirviéndose de la Biblia como una especie de *Blue Guide*. Dondequiera que ella y sus compañeros identificaban un sitio sagrado, leían el pasaje apropiado de la Escritura «en el mismo lugar» (*in ipso loco*), una expresión que aparece constantemente en el relato de Egeria. Esta era mucho más efusiva que el taciturno Peregrino de Burdeos: obviamente se sentía conmovida al ver los lugares que la mayoría de los cristianos sólo podían imaginar. La Biblia cobraba vida ante sus ojos. Como había sugerido Cirilo, la proximidad a un lugar donde había sucedido un milagro o una teofanía hacía que esos acontecimientos distantes resultaran cercanos y la lectura de la Biblia se convertía en una representación sacramental que hacía del pasado una realidad presente. La única diferencia entre este nuevo ritual cristiano y los

antiguos cultos del Templo era que estos últimos habían conmemorado acontecimientos míticos del tiempo primordial, mientras que los episodios del Nuevo Testamento habían tenido lugar en un pasado relativamente reciente.

Con todo, una vez que Egeria llegó a Jerusalén, esta suerte de turismo santo dio paso a una participación litúrgica formal en los acontecimientos sagrados de la vida, muerte y resurrección de Jesús. Toda la comunidad cristiana podía participar en procesiones hasta el lugar apropiado cuidadosamente preparadas. Egeria habla de muchedumbres inmensas que llenaban los atrios del Gólgota y salían a raudales hacia las calles. El 14 de septiembre la ciudad estaba llena a rebosar de monjes y monjas de Mesopotamia, Siria y Egipto que habían acudido a celebrar los ocho días de Enkainía, la fiesta que conmemoraba la dedicación de la Nueva Jerusalén de Constantino y la invención de la Vera Cruz por Elena. Por otra parte, Enkainía coincidía aproximadamente con *sukkot*, el aniversario de la dedicación del Templo judío por Salomón, que los cristianos consideraban como un anticipo del acontecimiento posterior, más glorioso. Los peregrinos tenían que gozar de buena salud: las celebraciones litúrgicas en Jerusalén no se limitaban a cantar los himnos con decoro y escuchar los sermones. Se requería que los participantes pasaran días y noches enteros de pie, marchando de un santo lugar a otro. Celebraban la semana de Navidad, que comenzaba el 6 de enero, con una solemne procesión cada noche desde Belén hasta Jerusalén. No llegaban hasta el sepulcro, a la sazón encerrado en la recientemente concluida Rotonda de la Anástasis, hasta el amanecer, momento en que descansaban brevemente antes de asistir a una liturgia de cuatro horas. En la tarde del domingo de Ramos se reunían muchedumbres en la basílica Eleona del monte de los Olivos para celebrar un ritual, seguido de una procesión por la ladera de la montaña; después de cruzar el valle del Cedrón, volvían a la ciudad. El obispo Cirilo iba detrás de la procesión a lomos de un asno, igual que Jesús cuando entró en Jerusalén; los niños agitaban palmas y ramas de olivo y la comunidad entonaba himnos, cantando como un estribillo: «Bendito el que viene en nombre del Señor». Egeria nos relata que el ritmo de la procesión era lento, para que nadie se fatigara, y que cuando llegaban a la Anástasis ya hacía tiempo que era de noche. La fiesta de Pentecostés era especialmente agotadora. Después de la eucaristía habitual del domingo, Cirilo marchaba al frente de una procesión que se dirigía a la basílica de Sión a fin de celebrar el descenso del Espíritu *in ipso loco*; pero, no contentas con ello, las muchedumbres caminaban por la tarde hasta la cima del monte de los Olivos para hacer memoria de la Ascensión. Después volvían lenta y pausadamente a

la ciudad; se detenían en la basílica Eleona para rezar vísperas; después del anochecer celebraban otra liturgia en el Martyrium de Constantino y, finalmente, volvían a la basílica de Santa Sión para hacer las oraciones de medianoche.

Estas celebraciones cambiaron inevitablemente la experiencia cristiana. Hasta entonces había habido poco interés por los acontecimientos individuales de la vida terrena de Jesús. Los cristianos habían visto la muerte y la resurrección de Jesús como una única revelación, un *mysterium* que había abierto el camino por el que los seres humanos, mediante el Logos, retornarían a Dios. Pero en este momento se exhortaba a los monjes, las monjas, los clérigos, los laicos y los peregrinos de Jerusalén a centrarse en episodios específicos durante un tiempo considerable. En la semana antes de Pascua, por ejemplo, seguían los pasos de Jesús y leían en los lugares apropiados el relato evangélico de la traición de Jesús por Judas, la última cena y el prendimiento. Era una experiencia extraordinariamente emocional. Egeria nos refiere que, cuando las muchedumbres escuchaban el relato del arresto de Jesús en la iglesia de Getsemaní, «había tantos gemidos, quejidos y llantos de todos que casi se podían escuchar los gemidos en la ciudad»^[403]. Los cristianos se sentían en sintonía con el hombre Jesús de una forma nueva; las muchedumbres estaban aprendiendo a tener la experiencia de sufrir con él, día a día, y estaban desarrollando una comprensión mayor de lo que ese sufrimiento había significado para él. Eusebio había dicho a los cristianos que no se detuvieran en la forma física que el Logos había asumido temporalmente durante su breve estancia en la tierra, pero la liturgia de Jerusalén estaba cambiando todo esto. Los cristianos se concentraban en la naturaleza humana de Cristo. Desde que Constantino había establecido la Nueva Jerusalén, la roca del Gólgota estaba junto al sepulcro: todos los días tenían lugar oraciones separadas tanto en torno a la roca como en la Anástasis, de forma que los fieles se estaban acostumbrando a meditar en la crucifixión como un acontecimiento distinto. El día de Viernes Santo los creyentes pasaban uno tras otro por la pequeña capilla detrás de la roca para besar la reliquia de la Vera Cruz. Eusebio no había mostrado nunca mucho interés por la crucifixión, pero las nuevas celebraciones emotivas estaban forzando a los cristianos a considerar las implicaciones humanas de la muerte de Cristo y a meditar en lo que significó la muerte para el Logos encarnado.



Cruces procesionales amontonadas en el muro del monasterio etiópico construido sobre la cubierta de la iglesia del Santo Sepulcro. Desde el siglo IV, los cristianos han caminado en procesión por las calles de Jerusalén siguiendo los pasos de Jesús y de esta forma han desarrollado una comprensión mayor del significado de la encarnación.

Abbas/Magnum Photos NY.

Ya no era posible desechar la materia por más tiempo; los cristianos comenzaban a descubrir que podía introducirlos en lo sagrado. Los peregrinos estaban desarrollando una espiritualidad realmente táctil. Querían tocar, besar y lamer las piedras con las que Jesús había estado en contacto en alguna ocasión. Cuando Paula, discípula de Jerónimo, llegó al sepulcro, en primer lugar besó la piedra que había sido corrida de la entrada de la tumba en la mañana del domingo de Pascua. Después, «como un hombre sediento que ha esperado mucho tiempo por el agua y finalmente la encuentra, ella lamió fielmente el mismo lugar donde él había yacido»^[404]. Paulino de Nola, contemporáneo de Paula, explicaba: «El principal motivo que atrae a los creyentes a Jerusalén es ver y tocar los lugares donde está presente el cuerpo de Cristo»^[405]. En otras partes del mundo los cristianos tenían experiencia del poder divino cuando tocaban los huesos de los mártires, que encarnaban su santidad. El gran teólogo capadocio Gregorio de Nisa (338-395) señalaba que «ellos ponen en juego ojos, boca, oídos y todos los sentidos»^[406]. Ya que Dios se había encarnado en forma humana, los cristianos comenzaban a tener experiencia de lo físico como realidad sagrada y eran capaces de transmitir *eulogia* («bendición»). El propio Gregorio había visitado Palestina y, aun cuando albergaba dudas hacia la nueva moda de las peregrinaciones, admitía

que los santos lugares de Jerusalén *eran* diferentes. En ellos habían «quedado marcadas las huellas de la misma Vida»^[407]. Dios había dejado un rastro de sí mismo en Palestina, lo mismo que permanece un perfume en una habitación después de marcharse la persona que lo llevaba. Al regresar a sus lugares de origen, los peregrinos se llevaban consigo piedras, tierra o aceite de las lámparas de los santos lugares; un peregrino particularmente fervoroso arrancó con los dientes un pedazo de la Vera Cruz al besarla el día de Viernes Santo. Los fieles querían hacer que la santidad de Jerusalén fuera real y estuviera disponible en su patria.

La arqueología cristiana había comenzado con la espectacular excavación en el Gólgota. En esta época nuevas excavaciones desenterraban los cuerpos de los santos y de algunos personajes bíblicos en otras partes de Palestina. En Siquén, conocida a la sazón como Neápolis, exhumaron lo que creyeron que era el cuerpo del patriarca José y lo trasladaron a Constantinopla. Jerónimo describió cómo las muchedumbres se agolparon a lo largo de los caminos cuando los huesos del profeta Samuel fueron trasladados desde Palestina a la capital del imperio; se sentían como si el profeta estuviera presente^[408]. Estas expropiaciones de huesos santos eran un intento de proporcionar a la nueva ciudad cristiana de Constantinopla un vínculo con el pasado sagrado del que habría carecido en caso contrario. No obstante, era también un intento de apropiarse de la historia judía: si la Iglesia era, como se decía, el nuevo Israel, se seguía que esos santos de la Antigua Alianza estarían en verdad más en casa en territorio cristiano que en ciudades frecuentadas por los pérfidos judíos. En el año 415 Teodosio II, emperador de Oriente, reprendió públicamente al patriarca judío Gamaliel II y le quitó el rango de *praefectus praetorio*. De esta forma el emperador puso en marcha un proceso que terminaría con el patriarcado en el 429, un paso que, a juicio de las autoridades eclesiásticas, aceleraría la muerte inevitable del judaísmo^[409].

En el mes de diciembre del año 415, un sacerdote hizo otro descubrimiento arqueológico que parecía relacionado con la humillación del patriarca judío. Luciano, un presbítero de la aldea de Cafargamala en la llanura costera, tuvo un sueño en el que se le apareció *rabbí* Gamaliel I, el maestro de san Pablo. El gran fariseo contó a Luciano que se había convertido en secreto al cristianismo, pero que lo había mantenido oculto por miedo a los judíos. Cuando mataron a Esteban, el primer mártir cristiano, fuera de las murallas de Jerusalén por haber hablado contra la torá y contra el Templo, Gamaliel recogió el cuerpo y lo enterró en su propiedad en Cafargamala; más

tarde él mismo fue enterrado al lado del mártir, junto con Nicodemo, el joven judío que en una ocasión se había reunido clandestinamente con Jesús de noche. Al día siguiente Luciano realizó algunas investigaciones y desenterró tres tumbas con inscripciones hebreas, tal como le había dicho el rabino en el sueño. Inmediatamente después informó a su obispo de este descubrimiento maravilloso.

Sucedió que el obispo Juan de Jerusalén estaba presidiendo un concilio eclesiástico cerca de Lida, la actual Dióspolis. Había decidido cuál iba a ser la suerte del monje británico Pelagio, que había escandalizado a los cristianos occidentales en Jerusalén por negar la doctrina del pecado original, aunque al propio Juan le parecía que la teología de Pelagio podía causar poco daño. Sin embargo, en cuanto oyó las noticias de Luciano salió a toda prisa hacia Cafargamala, acompañado por los obispos de Sebaste y Jericó. Cuando abrieron la tumba de Esteban, el aire se llenó de un perfume tan suave que «pensábamos que estábamos en el paraíso», recordaba Luciano^[410]. Esta era una experiencia común en las tumbas de los mártires. El cuerpo del santo que se encontraba en el cielo había creado un vínculo entre este mundo y el venidero. De esta forma el lugar se había convertido en un nuevo «centro» de santidad que permitía a los fieles entrar en el ámbito de lo sagrado y les daba una experiencia del poder y de la presencia salvífica de Dios. En las tumbas de los mártires en Europa, el aura tangible de santidad, que llenaba el santuario cuando se leía en voz alta el relato de la pasión del mártir, curaba a los creyentes; el aire se llenaba de una fragancia suave y los presentes gritaban como si tuvieran experiencia del impacto divino^[411]. A Cafargamala comenzaron a acudir cristianos de toda Palestina y setenta y tres enfermos fueron curados.

No obstante, Juan no tenía intención de permitir que Cafargamala se convirtiera en un centro de peregrinación, sino que estaba resuelto a usar ese hallazgo milagroso para realzar su posición personal. Al igual que sus predecesores, quería mejorar el estatus de la sede de Jerusalén y había reconstruido recientemente la basílica del *monte Sión*, la Madre de todas las iglesias. Entonces decidió que era totalmente justo que Esteban fuera enterrado en esta nueva basílica, en el lugar de la iglesia donde él había servido como diácono, y el día 26 de diciembre se trasladaron sus huesos al *monte Sión*. Con todo, este descubrimiento, que aportó curaciones y santidad a los cristianos, era inherentemente hostil al judaísmo. Esteban había muerto por haber hablado contra la torá y contra el Templo; había sido una víctima de

los judíos. La revelación de que el gran *rabbí* Gamaliel, antepasado y homónimo del patriarca de aquel momento, había sido un cristiano clandestino minó la integridad judía del patriarcado. Se seguía aún pensando que el crecimiento cristiano entrañaba inextricablemente el rechazo de la fe de los padres.

La corte de Teodosio II se consumía de pasión por la ascesis. De hecho, parecía un monasterio y Pulqueria, la hermana del emperador, vivía allí como una virgen consagrada. Inevitablemente, este reino fue testigo del resurgimiento del monacato en Jerusalén y en sus alrededores. La hostilidad de Jerónimo había envenenado tanto las relaciones de la Ciudad Santa con Melania senior y Rufino que retornaron a Europa en el 399, si bien es verdad que en la decisión de Melania de marcharse tuvieron también un papel algunas consideraciones familiares. Pero en el 417 su nieta, ordinariamente conocida como Melania iunior, llegó a Jerusalén con su marido, Piniano. Juntos fundaron un nuevo monasterio doble en el monte de los Olivos para unos 180 monjes y monjas. Melania edificó también un *martyrium*, un santuario para las reliquias, próximo a la iglesia de Poemenia. Veinte años después, Pedro, un príncipe del reino de Iberia^[412], que había vivido en la corte imperial de Constantinopla, llegó a Jerusalén para fundar un monasterio en la torre llamada de David, que de hecho formaba parte de la torre herodiana de Hípico. También llevó a Melania un obsequio de reliquias para su *martyrium* en el monte de los Olivos.

Además, de todas las partes del mundo cristiano comenzaron a llegar monjes que tenían la intención de colonizar el desierto de Judea, atraídos a esta región hermosa pero desolada por la santidad de Jerusalén. Uno de los primeros de estos pioneros monásticos fue el monje armenio Eutimio (m. 478), que fundó unos quince monasterios en enclaves espectaculares entre Masada y Belén. Para sus contemporáneos era un segundo Adán: pensaban que su actividad había inaugurado una nueva era para la humanidad^[413]. En sus monasterios los monjes plantaban jardines y árboles frutales, haciendo que el desierto floreciera y rescatando este ámbito demoníaco para Dios. De esta forma cada asentamiento era un nuevo Edén, un nuevo comienzo. Allí podían los monjes llevar una vida paradisiaca de intimidad con Dios, como el primer Adán. Así pues, los monasterios eran un nuevo tipo de lugar sagrado, parte de una ofensiva cristiana contra los poderes de las tinieblas, donde las personas llamadas a la vida monástica podían retornar a la armonía y la integridad primigenias que los seres humanos continuaban anhelando. A los

monasterios del desierto de Judea comenzaron pronto a acudir en tropel latinos, persas, indios, etíopes y armenios. Uno de los discípulos más influyentes de Eutimio fue Sabas (439-531), un capadocio que eligió deliberadamente establecerse en Judea por la proximidad de los santos lugares. Como sucede con todos los espacios verdaderamente sagrados, Dios reveló a Sabas en una visión el sitio donde debía fundar el monasterio y durante cinco años vivió solo, en lo más alto de un precipicio, a unos 15 kilómetros al sur de Jerusalén, por encima del torrente Cedrón. Después comenzaron a acudir discípulos; cada uno de ellos vivía en una cueva separada hasta que gradualmente el área se convirtió en una nueva ciudad monástica en el desierto. Los monjes creían que viviendo en soledad, y negándose a sí mismos la satisfacción de la necesidad natural de relaciones sexuales, sueño, comida y relaciones sociales, descubrirían para sí mismos los poderes humanos que Dios había dado al primer Adán; de esta forma invertirían los efectos de la caída y participarían de la santidad propia de Dios. No obstante, Sabas tenía además otro objetivo. «A su juicio, era necesario colonizar [el desierto]», explica su biógrafo, «a fin de cumplir las profecías del sublime Isaías sobre él»^[414]. El Segundo Isaías había prometido que el desierto florecería y se convertiría en un nuevo Edén: Sabas y sus monjes creían que esta colonización santa acercaría un paso más la redención final anunciada por los profetas, con la salvedad de que los destinatarios no serían los judíos, sino los cristianos.

Por consiguiente, al igual que la mayoría de las instituciones de la Jerusalén cristiana, la nueva empresa monástica llevaba en su seno la hostilidad hacia los judíos. Así se puso de manifiesto trágicamente durante la peregrinación de la emperatriz Eudoxia, esposa de Teodosio II, en el 438. Eudoxia se había convertido al cristianismo: era hija de un distinguido filósofo ateniense y ella misma era una mujer instruida. Parece que, como persona convertida al cristianismo, aparentemente no compartió la aversión al judaísmo profundamente arraigada en el cristianismo y concedió a los judíos autorización para orar en el monte del Templo, no sólo el 9 de 'ab, sino también otros días santos. Naturalmente, esto tuvo que escandalizar a muchos cristianos, si bien el alto rango de Eudoxia hacía imposibles las protestas. Su sorprendente edicto infundió en algunos judíos la esperanza de una redención inminente: se decía que entre las comunidades de la diáspora circulaba una carta que urgía a los judíos a que acudieran a celebrar la fiesta de *sukkot* en Jerusalén para que se pudiera establecer allí el reino^[415]. Sucedió que *sukkot* coincidió con la visita de la emperatriz a Palestina. El primer día de la fiesta,

mientras Eudoxia estaba en Belén, muchos judíos comenzaron a congregarse en el monte del Templo.

Pero no estaban solos. El monje sirio Barsauma, famoso por su violencia contra las comunidades judías, había acudido también a Jerusalén para la fiesta de *sukkot*. Tuvo cuidado de permanecer inocentemente en un monasterio, pero otros monjes estaban al acecho en la plataforma del Templo mientras los judíos marchaban en procesión por los atrios en ruinas, agitando sus palmas por primera vez después de muchos siglos. De repente, relata el biógrafo de Barsauma, fueron atacados por una lluvia de piedras que cayeron sobre ellos desde el cielo. Fueron muchos los judíos asesinados en el monte del Templo; otros murieron cuando trataban de escapar y sus cuerpos llenaron las calles y los patios de la ciudad. Pero los supervivientes actuaron rápidamente, hicieron prisioneros a ochenta discípulos de Barsauma y los llevaron a Belén, sosteniendo aún sus palmas, para presentar pruebas a Eudoxia. La emperatriz se encontró en un gran peligro. Los monjes acudieron en tropel a la ciudad desde los monasterios del desierto y pronto las calles de Jerusalén y de Belén se llenaron de una muchedumbre de monjes furiosos que dejaron claro que, si Eudoxia pronunciaba sentencia contra los prisioneros, la quemarían viva. Cuando el legado imperial llegó de Cesarea, seis días después, tuvo miedo de entrar en Jerusalén y se le permitió sólo interrogar a los prisioneros en presencia de Barsauma. Se alcanzó un compromiso cuando llegaron los investigadores del emperador con la noticia de que los judíos asesinados aquella noche fatal habían muerto por causas naturales. Barsauma envió a un pregonero por las calles para que proclamara: «¡La cruz ha triunfado!». La muchedumbre repitió el grito y llevó a Barsauma en una procesión jubilosa hasta el *monte Sión*, donde celebró una misa de la victoria en la basílica.

La visita de Eudoxia terminó con una nota más positiva. El 15 de mayo del 439 dedicó un pequeño templo en honor de san Esteban fuera de la puerta septentrional de la ciudad en el mismo lugar en que, según se creía, había sido ejecutado. Al día siguiente llevó una reliquia del santo al *martyrium* de Melania en el monte de los Olivos antes de retornar a Constantinopla. A pesar de las vicisitudes que experimentó, fue feliz en Palestina y, tras un altercado con la familia imperial en 444, especialmente con Pulqueria, la piadosa hermana del emperador, fue desterrada a Jerusalén. Debido a su elevada posición se convirtió en soberana de Palestina y construyó muchas iglesias y hospicios nuevos en Jerusalén y alrededor de la ciudad: una en la piscina de Siloé, donde Jesús había curado a un ciego; otra en honor de san Pedro en el

lugar en que, según se suponía, había residido Caifás en el *monte Sión*, y otra en honor de la Santa Sabiduría, donde se pensaba, equivocadamente, que había estado el Pretorio de Pilatos en el valle de los Tiropeón, al oeste del monte del Templo. Eudoxia se construyó también un palacio en el extremo suroriental del monte del templo, bajo el «Pináculo del Templo»; más tarde esta residencia pasaría a ser un convento en el que vivieron seiscientas monjas. Se dice que edificó también en Jerusalén una nueva muralla, que amplió los límites de la ciudad hacia el sur a fin de incluir la antigua 'Ir David en el Ofel y el *monte Sión*^[416].

Mientras gobernaba en Jerusalén, Eudoxia tomó partido en la disputa doctrinal no resuelta sobre la persona y la naturaleza de Cristo. En el año 431, el concilio de Efeso había condenado las enseñanzas de Nestorio, patriarca de Constantinopla, quien había declarado que Jesús tenía dos naturalezas, humana y divina: María no había sido Theotokos, la Madre de Dios, sino sólo la madre del hombre Jesús. Después del concilio, los partidarios de Nestorio en el norte de Siria fundaron su propia Iglesia independiente. Había otros cristianos descontentos por otras razones con la ortodoxia nicena oficial. Eutiques, un abad anciano de un monasterio cercano a Constantinopla, sostenía lo contrario e insistía en que Jesús había tenido sólo una naturaleza (*mone physis*): había sido el Logos divino quien había nacido de la Virgen María y había muerto en la cruz. Los ortodoxos se ofendieron porque, a su parecer, los «monofisitas» —así llamaban a los partidarios de Eutiques— no tenían presente la humanidad de Jesús, aparentemente absorbida, según ellos, por la aniquiladora divinidad de Cristo. Muchos obispos y monjes en Siria, Palestina y Egipto abrazaron el monofisismo como una declaración de independencia de Constantinopla: también ellos formaron Iglesias separatistas, representadas en Jerusalén actualmente por los coptos, etíopes, armenios y sirios jacobitas. No obstante, no defendían simplemente la independencia nacional, sino que estaban planteando la cuestión religiosa central: ¿cómo podía establecer la divinidad trascendente un vínculo con el mundo de los seres humanos? Antaño estos habían pensado que los templos establecían esta conexión con lo sagrado. Sin embargo, los cristianos habían llegado a la sorprendente conclusión de que Dios se había aliado permanentemente con la humanidad en la persona de Jesús, el Dios-hombre. Todas las formulaciones cristológicas, aunque variadas, eran torpes intentos por comprender cómo pudo llegar a suceder tal cosa.

Eudoxia, en parte a causa de su enfrentamiento con Pulqueria y la familia imperial, apoyó a los monofisitas en Jerusalén, al igual que Juvenal, el obispo

de la ciudad, a quien reprendió el obispo de Roma, el papa León Magno, que se quejaba de que era indignante que Juvenal, el custodio de los santos lugares, enseñara una doctrina que prácticamente negaba la humanidad de Cristo. El obispo de Roma era reconocido generalmente como el prelado principal de la Iglesia, por ser el sucesor de san Pedro, el principal discípulo de Jesús. León puso el peso de su autoridad al servicio de la doctrina de la encarnación y escribió un «tomo» oficial en el que sostenía que los Evangelios hacían hincapié constantemente en la coexistencia de la humanidad y la divinidad en Jesús. A su juicio, los santos lugares de Jerusalén eran «pruebas irrefutables»^[417] de que Dios se había ligado al mundo material. Durante más de cien años la experiencia de los cristianos en esos lugares sagrados había proporcionado pruebas incontrovertibles de que los objetos físicos con los que el Logos encarnado había estado en contacto tenían el poder de introducir a las personas en lo sagrado. Eran un recordatorio elocuente de la realidad física de la humanidad de Jesús. El *Tomus ad Flavianum* de León proporcionó el texto usado en el nuevo concilio ecuménico de la Iglesia convocado por Pulqueria en Calcedonia, en Asia Menor, en el año 451. En este concilio el obispo Juvenal atravesó la sala para unirse a los ortodoxos y fue recompensado con el premio que habían buscado los obispos de Jerusalén desde la época de Macario. La sede de Jerusalén se convirtió en un patriarcado que tenía primacía sobre las sedes de Cesarea, Betsán y Petra.

Cuando Eudoxia y los cristianos de Jerusalén se enteraron de la deserción de Juvenal, se sintieron traicionados, como era de esperar, y nombraron como obispo suyo a Teodosio, un monofisita. A Jerusalén acudieron en tropel muchos monjes furiosos desde los monasterios del desierto de Judea, que atacaron al patriarca Juvenal cuando llegó a Jerusalén con una guardia de soldados. Huyó al desierto y vivió escondido en Rubra, al oeste de Qumrán. Pero la confusión de la Iglesia turbó a Eudoxia y cuando el obispo Teodosio murió, en el 457, pidió consejo al famoso asceta sirio Simeón Estilita (el Viejo). Él le dijo que consultara a Eutimio, el líder monástico armenio, y Eudoxia quedó tan impresionada por su enseñanza que se sometió a la doctrina ortodoxa. Anastasio, el patricarca ortodoxo nombrado para sustituir a Juvenal, estableció su residencia en el nuevo palacio que Eudoxia había construido para él cerca de la Anástasis. El último proyecto de Eudoxia fue la construcción de una iglesia y un monasterio en honor de san Esteban en el sitio del modesto templo que ella había dedicado en el 439. Allí trasladaron los huesos del mártir el 15 de junio del 460; cuatro meses más tarde murió la

propia Eudoxia y la enterraron en la iglesia.

Jerusalén era un centro de la ortodoxia nicena, pero el conflicto doctrinal continuaba vivo en otras Iglesias, porque para muchos cristianos orientales Calcedonia había sido un compromiso indigno. También se oponían al control doctrinal ejercido por la corte. Más tarde, algunos emperadores, como Zenón (474-491) y Anastasio (491-518), trataron de apaciguar a esos disidentes, porque temían la escisión del imperio. También hubo otros grupos que protestaron contra Bizancio. En el 485, los samaritanos declararon la independencia de Constantinopla y coronaron a su propio rey: el emperador Zenón sofocó cruelmente la revuelta, profanó el lugar donde los samaritanos ofrecían sacrificios en el monte Garizín y construyó allí una iglesia de la victoria en honor de María Theotokos.

Las medidas opresoras tomadas por los emperadores cristianos comenzaron a provocar la hostilidad de un número de súbditos cada vez mayor y esto, con el tiempo, perjudicó al imperio. El emperador Justiniano (527-565), por ejemplo, estaba comprometido con la ortodoxia de Calcedonia. Sus esfuerzos por suprimir el monofisismo en algunas de las provincias orientales provocaron el desafecto de sectores enteros de la población. También imposibilitó que los judíos apoyaran al imperio. La ortodoxia de Justiniano consideraba obligatoria la destrucción del judaísmo: el emperador publicó edictos que prácticamente privaban a la religión judía de su estatus como *religio licita* en los dominios imperiales. A los judíos les estaba prohibido desempeñar cargos civiles o militares, incluso en ciudades como Tiberíades y Séforis, donde eran mayoría. En las sinagogas estaba prohibido el uso del hebreo y, si la Pascua judía caía antes que la Pascua cristiana, no se les permitía celebrar la fiesta en la fecha correcta. Los judíos mantuvieron una actitud desafiante. La sinagoga Bet Alfa en Galilea, que quizá fuera construida en esa época, podría reflejar la continuidad de la esperanza judía en la restauración de Jerusalén. El mosaico del pavimento representa la atadura de Isaac, una tradición asociada al monte del Templo, y los objetos de culto usados en el Templo, entre ellos la menorá, ramos de palma y cítricos de *sukkot*, una fiesta que algunos judíos asociaban al Mesías.

Una parte de la ofensiva de Justiniano contra los grupos disidentes fue el programa de construcción en Jerusalén y alrededor de la ciudad. Restauró la iglesia de la victoria edificada por Zenón en el monte Garizín y reconstruyó la basílica de la Natividad levantada por Elena en Belén, que había quedado muy dañada durante la revuelta samaritana. Su edificio más impresionante en

Jerusalén fue la nueva iglesia de María Theotokos en la ladera meridional de la colina occidental. El monje Sabas y el patriarca Elías habían proyectado esta iglesia como un monumento a la ortodoxia durante el reinado del emperador monofisita Anastasio. Santa María la Nueva o la Nea —así llamaba la población local al complejo— era una imponente proeza de ingeniería. Justiniano había establecido unas directrices muy claras sobre su tamaño y sus proporciones y, puesto que no había espacio suficiente en la colina, los arquitectos tuvieron que construir bóvedas enormes que sirvieran de apoyo a la iglesia, el monasterio y el hospicio que debía contener trescientas camas para los enfermos. La Nea era un complejo único en Jerusalén, porque conmemoraba una doctrina y no un acontecimiento en la vida de Cristo y de la Iglesia primitiva. Nunca ganó totalmente el corazón de los cristianos de la ciudad, que no hicieron nada por restaurarla después de que fuera destruida en un terremoto el año 746. Con todo, se puede ver claramente en el plano de Jerusalén durante el reinado de Justiniano en el mosaico descubierto en una iglesia de Madaba, en la actual Jordania, en 1884.

El plano del mosaico de Madaba muestra los dos *cardines* con columnatas y el muro de sujeción occidental de la ciudad, así como también la basílica de Santa Sión y la iglesia de la Santa Sabiduría^[418] de Eudoxia en el lugar donde se suponía que había estado el Pretorio de Pilatos. El plano refleja la geografía sagrada del mundo cristiano que se había desarrollado desde los tiempos de Constantino. Palestina aparece representada como Tierra Santa: el plano no marca sólo los lugares bíblicos, sino también los nuevos edificios, monumentos y monasterios con que los cristianos habían transformado el país en un espacio sagrado. Jerusalén, acompañada por la leyenda «la Ciudad Santa de Jerusalén», está en el centro del plano y ocupa el corazón del mundo cristiano. Antes del descubrimiento del sepulcro se había enseñado a los cristianos a dejar a un lado la ciudad terrena y concentrarse en la Jerusalén celestial. A finales del siglo IV, ambas se habían fundido en la imaginación cristiana, como podemos ver en el mosaico de la iglesia de Santa Prudenciana en Roma, que muestra a Cristo enseñando a sus discípulos en el cielo: detrás de él se pueden ver claramente los nuevos edificios construidos por Constantino en el Gólgota. Jerusalén se convirtió así en una ciudad santa cristiana, aun cuando no siempre fue una ciudad de amor. Con demasiada frecuencia la revelación del carácter sagrado de la ciudad ha estado acompañada por luchas cristianas fratricidas, juegos de poder y la supresión de las religiones rivales.

Cuando Justiniano y Zenón quisieron afirmar enérgicamente el poder de la ortodoxia cristiana, ambos construyeron iglesias en honor de María Theotokos. La imagen de la Madre de Dios que sostiene al niño Jesús se había convertido en el grito de llamada de la ortodoxia porque expresaba la paradoja central de la encarnación: mostraba que el Logos había aceptado la vulnerabilidad extrema de la infancia por amor al mundo. La ternura de la relación entre María y su hijo expresaba el amor casi sensual de Dios hacia la raza humana:

Extendiste tu brazo derecho, oh Theotokos, lo alzaste y lo pusiste en tu brazo izquierdo. Inclínaste tu cuello y dejaste que tus cabellos cayeran sobre él... Él extendió su mano, tomó tu pecho y mamó la leche que es más suave que el maná^[419].

De una forma parecida los peregrinos cristianos acariciaban y besaban las piedras y la madera que en otro tiempo había tocado el Logos encarnado. Este tipo de espiritualidad táctil muestra cómo la encarnación y el culto de Jerusalén podían hacer posible que los cristianos vieran el amor sexual como un medio de trascendencia, un desarrollo que, tristemente, nunca se produjo en la tradición cristiana. También es trágico que esa visión conmovedora de la ternura divina no inspirara a los cristianos un amor y una compasión mayores hacia su prójimo. Lamentablemente, parece que el *pathos* de la vulnerabilidad de Cristo no ayudó a algunos habitantes cristianos de Jerusalén a dejar a un lado su afán egoísta de poder y control.

No obstante, la aproximación física a lo espiritual dio a muchos peregrinos una profunda experiencia religiosa. También hizo de Jerusalén un centro natural de la ortodoxia nicena a pesar de su flirteo inicial con el monofisismo. En el 511, cuando el emperador Anastasio trató de imponer un patriarca monofisita en la Iglesia de Jerusalén, el monje Sabas trató de explicar que la experiencia de vivir en la Ciudad Santa imposibilitaba que los peregrinos y el pueblo prescindieran de la humanidad de Cristo: «Nosotros, los habitantes de Jerusalén, tocamos, digámoslo así, con nuestras manos todos los días la verdad en esos santos lugares en que tuvo lugar el misterio de nuestro gran Dios y Salvador»^[420]. Se pensaba que en algunos de los santos lugares Jesús había dejado un rastro físico: literalmente había dejado una marca impresa indeleblemente en las piedras con su presencia. Se podía ver su huella en la roca en la iglesia de la Ascensión y en una piedra en la iglesia de la Santa Sabiduría construida por Eudoxia, donde, según se decía, Jesús había comparecido ante Pilatos^[421]. Teodosio, un peregrino occidental que

visitó Jerusalén hacia el año 530, vio la marca del cuerpo de Jesús en la columna en el *monte Sión*. Se había

agarrado a ella mientras lo azotaban y sus manos, brazos y dedos se habían hundido en ella, como si fuera de cera, y las marcas aparecen todavía hoy. Igualmente, todo su rostro, su mentón, su nariz y sus ojos están impresos en ella^[422].

Al aferrarse a la piedra, Jesús, en su apuro, había dejado una impresión permanente del perpetuo abrazo de Dios a la humanidad y al mundo material en su persona. Se sentía que la ciudad terrena de Jerusalén estaba impregnada de poder divino, como consecuencia de las acciones realizadas por Jesús en ella. Hasta el rocío tenía propiedades curativas, según Antonino, un peregrino de Piacenza que visitó Jerusalén hacia el 570. Los cristianos se bañaban en la piscina de Siloé y en la piscina de Betesda, el antiguo lugar del culto a Esculapio, que había sido sustituido por una iglesia en honor de la natividad de la Virgen María. En esas aguas medicinales habían tenido lugar muchas curaciones^[423].

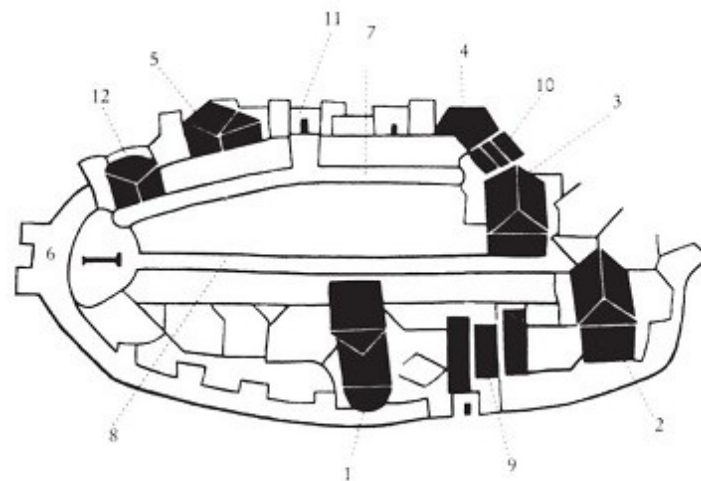
Los santos lugares eran como los iconos: en aquel momento se comenzaba a verlos como realidades que proporcionaban otro vínculo con el mundo celestial. El icono no estaba concebido como un retrato literal de Jesús o de los santos. Como cualquier otro símbolo, formaba misteriosamente una unidad con el ser celestial al que representaba en la tierra. Como subrayó el monje del siglo VIII Teodoro Estudita: «Toda imagen artificial [...] exhibe en sí misma, por imitación, la forma de su modelo. [...] El modelo [es] la imagen, uno está en la otra»^[424]. De una forma semejante, los peregrinos que «imitaban» a Cristo siguiendo sus pasos en las grandes procesiones en torno a la ciudad se habían convertido en «iconos vivos», se habían hecho momentáneamente uno con el propio Logos. Asimismo, los santos lugares no eran meros recordatorios sino que se tenía la experiencia de que eran réplicas terrenas de lo divino. Una ampolla de peregrino de aquella época muestra la roca del Gólgota, sobre la cual se encuentra una cruz adornada con piedras preciosas donada por Teodosio II, pero también los cuatro ríos del paraíso brotan de la roca. Cuando los peregrinos visitaban el Gólgota, les mostraban el lugar donde Dios había creado a Adán en el principio de los tiempos. Se pensaba que el Gólgota se encontraba en el lugar donde había estado el jardín del Edén. Se había convertido en un símbolo que daba a los peregrinos esa experiencia de retorno al paraíso que, como hemos visto, ha sido un motivo tan importante en la búsqueda religiosa. Los peregrinos no visitaban el

Gólgota y el sepulcro como los turistas modernos visitan un lugar histórico: esas reliquias físicas de la vida de Cristo en la tierra los introducían en la trascendencia. Esto mitigó durante un tiempo ese sentido de separación y pérdida que es la causa de tantos sufrimientos humanos y les dio indicaciones de una integridad y totalidad que percibían como su estado «real».



Un fragmento del plano del mosaico de Madaba, que contiene precisamente las características principales de la Jerusalén cristiana en tiempos de Justiniano. Los dos *cardines*, contruidos originalmente por Adriano y claramente visibles, son todavía las calles principales de la ciudad antigua.

Fred Mayer/Magnum Photos NY.



1. Edificios de Gólgota.	árabe actual de la Puerta de Damasco y conserva el recuerdo de la columna erigida allí por los constructores de Adriano.	9. Torres herodianas en la actual Puerta de Jaffa.
2. Basílica de Santa Sión.	7. <i>Cardo</i> (actualmente: Tariq al-Wad).	10. Muro de las Lamentaciones: muro de sujeción occidental de la plataforma del Templo construido por el rey Herodes.
3. La iglesia «Nea».	8. <i>Cardo maximus</i> (actualmente: Tariq Khan al Zeit).	11. Actual Puerta del León.
4. Iglesia de la Santa Sabiduría.		12. Palacio de la emperatriz Eudoxia.
5. Betesda/Iglesia de la Natividad de María.		
6. Bab al-Amud (Puerta de la Columna). Éste es el nombre		

La creación de la Jerusalén cristiana había desplazado completamente el centro sagrado de la ciudad, formado previamente por el monte Sión y el monte del Templo. Cuando el Peregrino de Burdeos visitó Jerusalén, comenzó allí su visita y después se dirigió a los santuarios cristianos, posteriores en el tiempo. En el siglo VI, los cristianos no se preocupaban por echar un vistazo a la plataforma del Templo, porque situaban en el Gólgota, la Nueva Jerusalén, todos los acontecimientos que —de acuerdo con lo que se pensó anteriormente— habían tenido lugar en el monte Sión. El Peregrino de Burdeos había localizado el asesinato de Zacarías en el monte del Templo y había visto las manchas de sangre en el pavimento. En esta nueva época a los peregrinos se les mostraba en el Martyrium de Constantino el altar donde habían matado a Zacarías. También situaban cerca del Gólgota el altar sobre el que Abraham había atado a Isaac y donde Melquisedec había ofrecido sacrificios —acontecimientos asociados anteriormente con Sión—. Allí estaba también el cuerno que contuvo el aceite con que fueron ungidos David y Salomón, junto con el sello real de Salomón^[425]. Esta transición representaba otra apropiación cristiana de la tradición judía, pero también ponía de manifiesto que la santidad de la Nueva Jerusalén era tan poderosa que introducía en su ámbito la tradición de la Jerusalén antigua.

No obstante, el poder de la Ciudad Santa no podía mantener a raya a sus enemigos. El imperio bizantino era débil y estaba dividido internamente; la hostilidad de los súbditos hacia Constantinopla era manifiesta. En el 610, el

rey Cosroes II de Persia juzgó que había llegado el momento oportuno para invadir el territorio de Bizancio y comenzó a desmembrar el imperio. Antioquía cayó en el 611, Damasco dos años después y en la primavera del 613 el general persa Shahrbaraz invadió Palestina, saqueando el país y quemando las iglesias. Los judíos de Palestina, que tenían mejor recuerdo del imperio persa que del romano, ayudaron a los conquistadores. El 15 de abril del 614, el ejército persa llegó a los alrededores de Jerusalén. El patriarca Zacarías estaba dispuesto a entregar la ciudad, pero un grupo de cristianos jóvenes se negaron a permitirlo, convencidos de que Dios los salvaría realizando un milagro. El asedio duró casi tres semanas, durante las cuales los persas destruyeron sistemáticamente todas las iglesias y los santuarios de las cercanías de la ciudad, incluida la iglesia de San Esteban, la basílica de Eleona y la iglesia de la Ascensión. A finales de mayo Jerusalén cayó en medio de escenas de una matanza horrible. Antíoco Estrategio, testigo ocular, dice en su relato que los persas entraron en la ciudad como bestias salvajes, rugiendo, bramando y matando a cuantos encontraban: ni siquiera mujeres y niños se salvaron. Antíoco estimó que murieron 66 555 cristianos. Los persas destruyeron la ciudad y prendieron fuego a las iglesias, incluido el Martyrium. Acorralaron a los supervivientes y exiliaron a los mejor capacitados y a los de alto rango, incluido el patriarca Zacarías.

Cuando los deportados llegaron a la cima del monte de los Olivos y se volvieron para ver la ciudad en llamas, comenzaron a llorar; se daban golpes de pecho y se echaban polvo sobre la cabeza, como los judíos, cuyos rituales tanto habían despreciado. Cuando Zacarías trató de calmarlos, pronunció una lamentación por la Ciudad Santa cristiana que se había hecho inseparable de la idea y la experiencia de Dios:

Oh Sión, no te olvides de mí, tu siervo, y que tu Creador no se olvide de ti. Si me olvido de ti, Jerusalén, que se me paralice la mano derecha. Que se me pegue la lengua al paladar si no me acuerdo de ti. [...] Te adoro, Sión, y adoro al que habita en ti^[426].

Los cristianos habían distinguido estrictamente su experiencia en Jerusalén de la de los judíos. En el momento en que iban al exilio, volvieron naturalmente a los gestos y los salmos de sus predecesores en la Ciudad Santa y, al igual que los judíos, hablaban de Dios y de Sión al mismo tiempo. Los exiliados se llevaron consigo la reliquia de la Vera Cruz junto con otros instrumentos de la pasión de Cristo que habían conservado en el Martyrium: la lanza que le atravesó el costado y la copa de ónice que supuestamente había

usado en la última cena. Pasaron a ser propiedad de la reina Meryam de Persia, que era una cristiana nestoriana.

Cuando salieron de Jerusalén para continuar su campaña, los persas dejaron la ciudad en manos de los judíos, sus aliados en Palestina. Las esperanzas mesiánicas renacieron: algunos visionarios anunciaban la purificación inminente de la tierra por el Mesías y la reconstrucción del Templo. Algunos contemporáneos aluden incluso al hecho de que se volvieron a celebrar sacrificios en el monte durante este período, se construyeron chozas en la fiesta de *sukkot* y se recitaban oraciones en las puertas de la ciudad en ruinas^[427]. Pero en el 616, cuando los persas retornaron a Palestina, asumieron el control de la ciudad. Se habían dado cuenta de que si querían pacificar el país, tenían que hacer algunas concesiones a la mayoría cristiana. Para la nación judía la retirada del apoyo persa significó el final de toda esperanza realista en la restauración de Jerusalén.

En el 622 Heraclio, emperador de Bizancio, reanudó la ofensiva contra Persia, luchando durante seis años en territorio persa hasta que llegó a Ctesifonte, donde Cosroes II fue asesinado en una sublevación en el palacio. Persia y Bizancio hicieron las paces y cada uno de los poderes abandonó el territorio del otro, pero estaban exhaustos a causa de los largos años de guerra y nunca se recuperarían verdaderamente. Sin embargo, los cristianos de Jerusalén estaban jubilosos. El 21 de marzo del 629, Heraclio entró en Jerusalén en una procesión espléndida, llevando la reliquia de la Vera Cruz. Es posible que la «Puerta Dorada» del muro de sujeción oriental del monte del Templo se construyera en honor de esa entrada triunfal. El emperador marchó por las calles de la ciudad hasta la Anástasis y volvió a colocar la cruz en el lugar que le correspondía. Tanto el Martyrium como el santuario de la Rotonda en torno al sepulcro habían sufrido daños en el 614, pero aún seguían en pie. Modesto, un monje del desierto de Judea, era el responsable de las reparaciones y, como Zacarías había muerto en el exilio, Heraclio nombró a Modesto patriarca de Jerusalén en reconocimiento por sus servicios. Heraclio decretó el indulto oficial para los judíos por su colaboración con Persia, pero descubrió que debía tomar alguna iniciativa que apaciguara a los cristianos. Un nuevo edicto excluyó a los judíos de Jerusalén una vez más; algunos judíos, acusados de haber matado a cristianos o haber quemado iglesias mientras duró el imperio persa, fueron ejecutados y otros huyeron a Persia, a Egipto o al desierto. A los que se quedaron en Galilea se les prohibió recitar el *shema* en público o celebrar servicios en la sinagoga más de una vez por

semana. En el 634, Heraclio ordenó que todos los judíos del imperio fueran bautizados. Una vez más un emperador cristiano provocó la hostilidad total de sus súbditos judíos. A Heraclio le resultaría imposible que lo apoyaran tres años más tarde, cuando el imperio se encontró de nuevo en un peligro mortal.

Los cristianos estaban exultantes. Una vez más, como después del reinado del apóstata Juliano, habían recuperado su Ciudad Santa. Nunca volverían a perderla. Sofronio, monje ortodoxo ferviente, que se convirtió en patriarca de Jerusalén en el 633, escribió dos poemas en los que describía su amor a la ciudad. Se imaginaba que iba corriendo de una parte a otra, besando las piedras y llorando en los lugares de la Pasión. Para Sofronio el sepulcro representaba el paraíso terrenal:

Oh sepulcro dador de luz, eres la corriente oceánica de vida eterna y el verdadero río Leteo. Me acostaré sobre él y lo besaré, pues es el centro sagrado del mundo, en donde se fijó el árbol que suprimió la maldición del árbol [de Adán]. [...] Salve, Sión, sol espléndido del mundo, por el que suspiro y gimo de día y de noche^[428].

La experiencia de vivir en Jerusalén había empujado a los cristianos a desarrollar una geografía sagrada madura, basada en el tipo de mitología que en otro tiempo habían despreciado. Jerusalén se había convertido para ellos en el centro del mundo, la fuente de la vida, la fertilidad, la salvación y la iluminación. Como habían sido tantos los que habían muerto por la ciudad, la querían más que nunca. Les parecía que la recuperación de Jerusalén por un emperador cristiano era una acción de Dios. Pero en el 632, el año anterior al nombramiento de Sofronio como patriarca, moría en el asentamiento arábigo de Yatrib un profeta que había seguido con interés los desarrollos recientes en Jerusalén. Cinco años después, un ejército de sus amigos y seguidores llegaría hasta las murallas de Jerusalén.

Capítulo 11

BAYT AL-MAQDIS

Muḥammad ibn Abdallah, el nuevo profeta de La Meca en el Hijaz, no creyó que iba a fundar una nueva religión mundial cuando recibió su primera revelación el 610, el mismo año que el rey Cosroes II invadió el territorio bizantino. Hacía mucho que Mahoma, un comerciante de La Meca famoso por su integridad, estaba preocupado por el malestar espiritual que podía percibir en la ciudad. La Meca gozaba de una prosperidad material mayor que nunca pero, como consecuencia directa de ello, se estaban socavando algunos de los antiguos valores tribales. En lugar de mostrarse solícitos hacia los miembros más débiles de la sociedad, al modo antiguo, la gente se mostraba preocupada por aumentar su fortuna privada. Algunos se sentían vagamente insatisfechos del viejo paganismo, que ya no parecía adecuado cuando comenzaban a entrar en el mundo moderno. La mayoría creía que Alá, el Dios supremo del panteón árabe, cuyo nombre significa sencillamente «Dios», era de hecho la divinidad adorada por los judíos y los cristianos. Sin embargo, los judíos y los cristianos con quienes ellos entraban en contacto se burlaban a menudo de los árabes porque Dios no les había enviado una revelación ni un profeta propios.

Todo esto cambió para siempre en el mes de ramadán del año 610 EC, cuando Mahoma se sintió sobrecogido por una presencia divina terrible y percibió cómo brotaban de sus labios las palabras de una Escritura inspirada por Dios. Durante los veintidós años siguientes Mahoma continuó recibiendo nuevas revelaciones de Alá, que sus seguidores pusieron por escrito posteriormente en la Escritura árabe conocida como el Corán, la Recitación. Finalmente, Dios había hablado a los árabes en su propia lengua y los había introducido en la comunidad de los verdaderos creyentes. Ahora bien, Mahoma no consideraba que su revelación fuera nueva; lo que se había revelado a través de él era simplemente la vieja religión del único Dios adorado por los judíos y los cristianos. Hizo un llamamiento a los habitantes

de La Meca para que realizaran un sometimiento (*islām*) existencial de toda su vida a Dios. Si vivían tal como Alá quería y construían una sociedad justa y decente, prosperarían y estarían en armonía con las leyes divinas que eran fundamentales para la existencia.

Islām, por consiguiente, no significaba sumisión a algo ajeno. Desde la perspectiva del Corán, era un acto profundamente natural. Dios había enviado profetas y mensajeros a todos los pueblos sobre la faz de la tierra para indicarles cómo tenían que vivir. Sólo si se sometían a este imperativo divino podrían realizar plenamente el potencial de su humanidad. Lo antinatural, desagradecido y perverso era la rebelión (*kufṛ*) contra Dios, porque era una negación de la realidad. Sólo podía aportar desorden y ruptura a la vida de los individuos y las sociedades. Por otra parte, un *muslīm*, el que se había sometido de esta forma a Dios, encontraría la vida y la armonía, el propósito y la dirección, porque al final estaría en sintonía con la supuesta forma de ser de las cosas; por tanto, los musulmanes retornaban así a la perfección original que Dios había previsto para los hombres y las mujeres al crear el mundo.

Luego se puede ver todo el *islām* como una búsqueda de totalidad, un retorno al paraíso que los seres humanos habían perdido. Sin embargo, no había nada de capricho o de evasión en el Corán ni en su Profeta. Mahoma no era sólo un genio espiritual, sino que tenía capacidades políticas muy elevadas. En el Corán Dios da órdenes muy claras y concretas. Es malo hacer una fortuna privada y es bueno compartir la riqueza propia equitativamente; el primer deber religioso es crear una sociedad en la que los pobres y los vulnerables sean tratados con respeto. Al igual que los profetas hebreos, Mahoma subrayaba el deber primario de la compasión práctica: la solicitud por los pobres, los huérfanos, las viudas y los oprimidos era la primera responsabilidad de un musulmán; el Corán no exige la sumisión intelectual a una serie compleja de doctrinas religiosas —de hecho, no se interesa por la especulación teológica sobre cuestiones que nadie puede probar ni en un sentido ni en otro—. Al igual que en el judaísmo, se tenía experiencia de Dios en un imperativo moral más que en la ortodoxia.

El mensaje del Corán adquirió una importancia inmediata en La Meca, que entonces —como se ha indicado— sufría las angustias de una revolución capitalista en la que se había arrinconado a los miembros más vulnerables de la tribu mahometana de los qurayshitas en la estampida por la riqueza. Muchos de los primeros que respondieron al Corán eran esclavos, mujeres y otras personas desfavorecidas, particularmente de los clanes más pobres y

menos afortunados. Las autoridades de La Meca, no obstante, no tenían intención de cambiar el *statu quo*. Sus miembros se sintieron horrorizados cuando Mahoma les ordenó que también ellos tenían que poner fin al culto de los dioses tradicionales y adorar sólo a Alá; les parecía que era un acto de impiedad hacia las tradiciones de sus antepasados y una apostasía de las tradiciones sagradas de Arabia. La aristocracia de La Meca persiguió a la pequeña comunidad musulmana y en el 622 obligó a Mahoma a abandonar La Meca con unas setenta familias musulmanas que se instalaron en Yatrib, unos 400 kilómetros al norte. Esta *hijrah* («emigración») marca el comienzo de la era musulmana, porque fue en ese momento cuando Mahoma pudo poner totalmente en práctica sus ideales y formar la primera comunidad (*ummah*) cuyo sistema social y cuya espiritualidad encarnaban las doctrinas del Corán.



El islam como la religión de la paz y de la unidad. En Zeita, en la Cisjordania ocupada por Israel, dos musulmanes se besan mutuamente las manos, un saludo habitual en la *ummah* en tiempos del profeta Mahoma.

Abbas/Magnum Photos NY.

Los diez años siguientes fueron peligrosos y terribles para los musulmanes y la creciente *ummah* se enfrentó constantemente a la perspectiva del exterminio. La *hijrah* había sido una acción perturbadora, incluso blasfema. Al abandonar su tribu, los musulmanes habían violado uno de los valores más sagrados de Arabia: el lazo de la sangre. Se habían arrancado de su verdadero lugar en el mundo y se habían arrojado a un mundo extremadamente hostil donde el individuo ordinariamente no podía sobrevivir

sin el apoyo del grupo tribal. La *ummah* estaba sometida a una amenaza continua de guerra con la poderosa ciudad de La Meca. También tenía que hacer frente al antagonismo de algunos de los judíos y los paganos de Yatrib, que no querían unirse a esa sociedad revolucionaria basada más en la ideología que en el parentesco. Algunos judíos y paganos conspiraron para matar a Mahoma; otros estaban preparados para traicionar a la *ummah* en La Meca. Si hubieran tenido éxito, todos los musulmanes habrían sido asesinados en una venganza mecana cruel. Ciertamente tuvieron lugar muertes y una matanza masiva. Los musulmanes perdieron su vida en batallas desesperadas contra La Meca y, en su lucha por la supervivencia, tres de las tribus judías más importantes de Yatrib fueron expulsadas del asentamiento o aniquiladas. Pero finalmente el Profeta trajo la paz a Arabia, que hasta entonces se había visto desgarrada en un ciclo imparable de violencia y venganzas tribales. A la *ummah* de Mahoma se fueron uniendo una tribu tras otra y, finalmente, en el 630, incluso la orgullosa ciudad de La Meca abrió voluntariamente sus puertas al ejército musulmán y Mahoma ocupó su patria sin derramamiento de sangre.

El nacimiento del islam fue violento, pero el ideal coránico era la armonía y la unidad. El término *islām* se deriva de la misma raíz que *salām* («paz»). El gran ideal del Corán era el *tawḥīd*, «la unificación». Los musulmanes individuales tenían que ordenar sus vidas para hacer de Dios su prioridad principal: una vez que hubieran logrado esta integración personal, experimentarían interiormente esa unidad que era Dios. También la sociedad humana entera tenía que alcanzar esa unidad y ese equilibrio y poner todas sus actividades bajo la égida de lo sagrado. Así, los musulmanes se vieron implicados en una lucha (*jihād*) sin fin por restablecer todas las cosas, en el mundo humano y en el natural, haciéndolas volver a la perfección primigenia dispuesta por Dios. Consiguientemente, en la religión no tiene que haber un sectarismo divisor. Originalmente Mahoma creyó que los judíos y los cristianos pertenecían a la misma religión. Quedó consternado al descubrir que habían disputado por cuestiones doctrinales que nadie podía probar ni en un sentido ni en otro. También sufrió extremadamente cuando la mayoría de los judíos de Yatrib se negaron a aceptarlo como el auténtico profeta y cerraron sus puertas a los musulmanes. El Corán, pues, instruía a los musulmanes para que retornaran a la religión pura y original de Abraham, que había vivido antes que la torá y antes que el evangelio y, por consiguiente, no había sido ni judío ni cristiano. Había sido simplemente un *muṣlīm*, una persona que había realizado esa sumisión total de su vida a Dios^[429]. De los

judíos más acogedores de Yatrib Mahoma aprendió que los árabes pensaban que eran los descendientes de Ismael, hijo de Abraham: también ellos se podían llamar a sí mismos hijos de Abraham, al igual que los judíos y los cristianos.

Pero Mahoma estaba también convencido de que no todos los judíos y los cristianos suscribían este sectarismo exclusivo y, pese a la lucha desesperada que mantuvo contra los judíos, insistió en que todos sus seguidores tenían que respetar al *ahl al-kitāb*, los que seguían una revelación anterior:

No discutáis sino con buenos modales con la gente de la Escritura. [...] Y decid: «Creemos en lo que se nos ha revelado a nosotros y en lo que se os ha revelado a vosotros: nuestro Dios y vuestro Dios es uno. Y nos sometemos a él»^[430].

El Corán insiste una y otra vez en que la revelación a Mahoma no anuló la enseñanza de los profetas anteriores: Adán, Noé, Abraham, Isaac, Ismael, Job, Moisés, David, Salomón y Jesús^[431]. El Corán era simplemente una reafirmación y un recordatorio del único mensaje que Dios había enviado a todos los pueblos. Preferir un credo o una institución antes que al propio Dios —que trasciende todos los sistemas humanos— era una idolatría. Al retornar a la fe original de Abraham, los musulmanes harían de Dios, no de unas autoridades religiosas, la meta de sus vidas.

Esta visión de la unidad esencial de la búsqueda religiosa de la humanidad ejercería una profunda influencia en la política musulmana en Jerusalén. Los musulmanes tuvieron una geografía sagrada en buena parte diferente de la de sus predecesores. Como todo venía de Dios, todas las cosas eran buenas, de modo que no había una dicotomía esencial entre lo «sagrado» y lo «profano», como en el judaísmo. La meta de la *ummah* era conseguir una integración y un equilibrio semejantes entre los mundos divino y humano, interior y exterior, de modo que tal distinción resultara irrelevante. No había un «mal» intrínseco; no había un ámbito «demoníaco» junto al «bien». Incluso Satanás sería perdonado en el último día. Todo era santo y debía ser usado de modo que realizara su potencial sagrado. Todo espacio, por tanto, era sagrado y no había ningún lugar más santo que otro. No obstante, el islam es una religión realista y Mahoma sabía que los seres humanos necesitamos símbolos en los que centrarnos. Por eso desde los primeros años se enseñó a los musulmanes a considerar tres lugares como los centros sagrados del mundo.

El primero de ellos era La Meca. En el corazón de la ciudad había un

templete de granito en forma de cubo, de considerable antigüedad, conocido como la Caaba. Para muchos era el lugar más santo de Arabia. Cada año las tribus acudían allí de toda la Península para participar en los ritos difíciles e intrincados de la peregrinación *ḥajj*, los árabes cristianos junto a los paganos. En tiempos de Mahoma, la Caaba estaba dedicada al dios nabateo Hubal y rodeada por efigies del panteón árabe, pero bien pudiera ser que originalmente hubiera sido el santuario de Alá, el Dios supremo. Se pensaba que la Caaba, por ser el espacio más sagrado, se encontraba en el centro del mundo: la puerta del cielo estaba situada directamente sobre ella, de modo que era un lugar donde el mundo divino se había hecho accesible a la realidad mundana. Incrustada en el muro de la Caaba estaba la piedra negra, un meteorito que otrora había caído del cielo y unía el cielo con la tierra. Al igual que el Templo herodiano en Jerusalén, el santuario (*ḥaram*) de La Meca representaba toda la realidad y la Caaba representaba el mismo ser. El templete en forma de cubo simbolizaba también la tierra, con sus cuatro esquinas que radiaban desde un punto central. Los adoradores daban vueltas en torno al templete con una marcha constante, no muy diferente del *pas gymnastique*, en el ritual del *ṭawāf*, siete vueltas alrededor del santuario siguiendo la dirección del sol. Así se ponían simbólicamente en sintonía con los ritmos y los movimientos del cosmos —tomando la dirección correcta y el camino correcto—. En casi todas las culturas el círculo es un símbolo de perfección y eternidad. Al dar esas vueltas, pasaban de la realidad mundana a un sentido de totalidad trascendente. El *ṭawāf* era un ejercicio de meditación: al dar vueltas en torno al eje pequeño e inmóvil del universo que gira, los peregrinos aprendían a orientarse, encontrando su centro y sus prioridades. Hasta hoy los peregrinos que realizan el *ṭawāf* con otros adoradores describen cómo los vínculos de su ego se disuelven a medida que se hacen uno con los otros. La santidad de la Caaba estaba protegida por un área sagrada que tenía un radio de unos 32 kilómetros. Se convirtió en un santuario en el que estaba prohibido todo género de violencia y, por tanto, en un refugio de la interminable guerra tribal. Esto explica el éxito comercial de La Meca. Los árabes podían encontrarse allí sin tensiones y comerciar sin miedo a los ataques de los enemigos.

Mahoma se sintió profundamente atraído por la Caaba. Le gustaba orar en el *Ḥaram*, recitar allí el Corán y realizar el *ṭawāf*. Estaba fascinado por la leyenda, probablemente popular en la Arabia preislámica, según la cual Adán, el primer hombre, había construido el santuario más antiguo en ese lugar sagrado. Era, por consiguiente, el primer templo construido en honor de Dios

en todo el mundo. El Ḥaram de La Meca se encontraba en el sitio del jardín del Edén, donde Adán había sido creado, había puesto nombre a los animales y había sido honrado por todos los ángeles^[432]. Así pues, La Meca representaba ese paraíso perdido, que podía ser recuperado momentáneamente al realizar los ritos tradicionales de ese lugar santo. Más tarde reconstruyeron el santuario Set, hijo de Adán; Noé después del diluvio y Abraham e Ismael^[433]. Finalmente lo había reconstruido Qusayy ibn Qilāb, el antepasado de la tribu mecana de los qurayshitas. La Caaba vinculaba el pasado con el presente, lo humano con lo divino, el mundo interior con el exterior.

No obstante, cuando Mahoma enseñó a los primeros convertidos a postrarse en oración ante Alá como un signo exterior de su *islām* interior, les dijo que dejaran de mirar hacia la Caaba y dirigieran su mirada hacia Jerusalén. La Caaba estaba contaminada por ídolos, y por eso los musulmanes tenían que centrarse en el centro espiritual de los judíos y los cristianos que adoraban sólo a Alá. Esta *qiblah* («dirección de la oración») marcó su nueva orientación, que se separaba de su tribu y tendía hacia la fe primordial de toda la humanidad. También expresaba el sentido que Mahoma tenía de solidaridad y continuidad con el *ahl al-kitāb*. Más tarde, en enero del 624, cuando resultó claro que la mayoría de los judíos de Yatrib no aceptarían nunca a Mahoma, la *ummah* declaró su independencia de las tradiciones más antiguas. Mahoma hizo que la comunidad se diera de nuevo la vuelta y orara con la mirada dirigida hacia La Meca. Se ha dicho que este cambio de *qiblah* es uno de los gestos más creativos de Mahoma. Marcó un retorno de los musulmanes a la religión primordial de Abraham antes de que fuera dividida en sectas beligerantes por los judíos y los cristianos; era un intento de encontrar una unidad perdida, representada por el santuario original reconstruido por Abraham, el verdadero *muṣlīm*. Como la Caaba no estaba asociada a ninguna realidad judía ni cristiana, los musulmanes estaban declarando tácitamente que no se someterían a ninguna de las religiones establecidas, sino sólo al mismo Dios:

En cuanto a los que han escindido su religión en sectas, es asunto que no te incumbe. [...]

Di: «A mí, mi Señor me ha dirigido a una vida recta, una fe verdadera, la religión de Abraham, que fue *hanif* y no asociador».

Di: «Mi azalá, mis prácticas de piedad, mi vida y mi muerte pertenecen a Dios, Señor del universo»^[434].

El cambio de *qiblah* era también consolador para los musulmanes mecánicos que habían hecho la *hijrah* a Yatrib y vivían entonces en el exilio. Sanó su sentido de desarraigo y simbólicamente los dirigió hacia las realidades sagradas de su patria.

Cuando Mahoma entró triunfalmente en La Meca en el 630, lo primero que hizo fue purificar la Caaba haciendo pedazos los ídolos y retirando la efigie de Hubal. Dos años después, poco antes de su muerte, realizó los antiguos ritos paganos de la *ḥajj*, dándoles una interpretación nueva y monoteísta. Se convirtieron en una representación simbólica de la experiencia de Agar e Ismael después de que Abraham los abandonara en el desierto. La Meca seguiría siendo el lugar más santo en el mundo musulmán y el Ḥaram pasó a ser una expresión simbólica de la experiencia religiosa islámica. El Corán recuerda constantemente a los musulmanes que sólo se puede hablar de Dios en términos de «signos» y «símbolos» (*āyāt*). Se dice que cada uno de sus versículos es un *āyah*, un «símil», y también imágenes como las del paraíso o el juicio final son símbolos, pues los seres humanos sólo pueden expresar a Dios y sus obras de una forma figurativa. Por eso los musulmanes solían pensar simbólicamente y podían ver cómo la santidad de La Meca, el espacio sagrado primordial, reflejaba todo el dinamismo de la visión islámica. De la misma forma que sólo hay un Dios y una religión que se hicieron manifiestos de muchas formas, así también hay un solo espacio sagrado —La Meca— revelado de muchas formas. Todos los subsiguientes lugares santos en el mundo islámico derivarían su santidad de La Meca y cabe considerarlos como extensiones de esta santidad central. Así, también el cosmos es un *āyah* de Dios y revela su presencia en los fenómenos. De este modo todos los demás santuarios en el mundo islámico tendrían como modelo el de La Meca, el símbolo arquetípico de lo sagrado: esto sería una expresión del *tawḥīd*, la sacralización y la unificación del universo.

Uno de los más santos entre esos otros lugares era Jerusalén. Los musulmanes no olvidaron nunca que la ciudad santa del *ahl al-kitāb* había sido su primera *qiblah*. Esta ciudad había sido un símbolo que los había ayudado a formar una identidad islámica distinta, a dar la espalda a las tradiciones paganas de sus antepasados y a buscar una nueva familia religiosa. Jerusalén había sido crucial en este proceso doloroso de ruptura y ocupará siempre un lugar especial en el paisaje espiritual de los musulmanes. Siguió siendo un símbolo vital del sentido islámico de continuidad y parentesco con el *ahl al-kitāb*, tanto si los judíos y los cristianos estaban dispuestos a reconocerlo como si no lo estaban. Los musulmanes llamaban a la ciudad

madinat bayt al-maqdis, la Ciudad del Templo. Hacía mucho que era un centro espiritual de sus predecesores monoteístas. Los grandes profetas David y Salomón habían orado y gobernado allí: Salomón había construido una mezquita sagrada. La ciudad estaba asociada con algunos de los profetas más santos, incluido Jesús, a quien los musulmanes tenían en una gran estima, aun cuando no creían que era Dios.

Más adelante los musulmanes afirmarían que el profeta Mahoma había visitado también Jerusalén, trasladado una noche por Dios milagrosamente desde La Meca hasta allí:

¡Gloria a quien hizo viajar a su siervo de noche, desde la mezquita sagrada a la mezquita lejana, cuyos alrededores hemos bendecido, para mostrarle parte de nuestros signos!^[435]

La «mezquita sagrada» es ciertamente la Caaba, pero no hay nada en el Corán que vincule la «mezquita lejana» con Jerusalén. Más tarde, probablemente algunas generaciones después de Mahoma, los musulmanes establecieron esa identificación. Decían que una noche, hacia el año 620, antes de la *hijrah*, cuando Mahoma oraba junto a la Caaba, fue transportado por el ángel Gabriel hasta Jerusalén. Volaron de noche en un caballo alado llamado Burāq y descendieron sobre el monte del Templo. Allí fueron recibidos por una gran muchedumbre de profetas, predecesores de Mahoma, y después Gabriel y Mahoma subieron hasta el séptimo cielo por una escala (*al-mi'rāj*), que se extendía desde el monte del Templo hasta el trono de Dios. Cada una de esas esferas celestiales estaba presidida por un profeta —Adán, Jesús, Juan Bautista, José, Henoc, Aarón, Moisés y, finalmente, Abraham, en el umbral del ámbito divino—. Allí Mahoma recibió la revelación final que lo llevó más allá de los límites de la percepción humana. Su subida hasta el cielo más alto había sido el acto último de *islām*, un retorno a la unidad de la que deriva todo ser. Está claro que el relato del viaje nocturno (*al-isrā'*) y la ascensión (*al-mi'rāj*) de Mahoma recuerda las visiones del trono de los místicos judíos. Y más importante aún es que simboliza la convicción musulmana de continuidad y solidaridad con las religiones más antiguas. El vuelo de su Profeta desde la Caaba al monte del Templo reveló también el traslado de la santidad de La Meca hasta Jerusalén, *al-masjid al-aqsā*. Entre las dos ciudades había una conexión establecida por Dios.

Pero Jerusalén era sólo el tercer lugar más santo en el mundo islámico. El segundo era Yatrib, la patria de la primera *ummah*, llamada por los musulmanes *al-madinah*, «la Ciudad». Cuando Mahoma llevó a su pequeño

grupo de convertidos a Medina, trasladó también la santidad de La Meca, el espacio sagrado original, a esa nueva ciudad. Los musulmanes veneraron a Mahoma, después de su muerte, como el varón perfecto: no era divino — Mahoma había advertido incansablemente a los musulmanes que no lo deificaran como los cristianos habían deificado a Jesús—, pero su fe, su virtud y su sumisión a Dios habían sido tan incondicionales que había forjado en su propia persona un vínculo (*qutb*) vivo entre el cielo y la tierra. Los musulmanes, pues, combinaron el antiguo simbolismo del espacio sagrado con el culto más reciente del ser humano santo. Tanto las personas como los lugares podían vincular lo celestial y lo mundano. Por haber sido la patria del Profeta, Medina había pasado a ser también un lugar donde el cielo tocaba la tierra, especialmente en la tumba de Mahoma, donde su presencia estaba más concentrada. Medina era también santa porque la *ummah* había comenzado a existir allí. En el mismo principio del *tawhīd*, todas las futuras ciudades y Estados islámicos participaron de la santidad primigenia de Medina, que se había convertido en un símbolo del intento de poner toda la vida humana bajo el gobierno de Dios.

De la misma manera, todas las posteriores mezquitas edificadas en el mundo islámico fueron construidas según el modelo de la primera y humilde mezquita que Mahoma edificó en Medina. Era un edificio tosco que expresaba la austeridad y la simplicidad del ideal islámico primitivo. Tres troncos sostenían el techo, una piedra marcaba la *qiblah*, la dirección de la oración, y Mahoma subía a un estrado para dirigirse a la comunidad. Todas estas cosas estarían representadas en las mezquitas posteriores por columnas que sostenían el techo, el *mihrāb*, un nicho que indicaba la orientación a La Meca, y el púlpito (*minbar*) para el predicador. También tendrían un atrio, como el que había en Medina, que desempeñó un papel crucial en la vida de la primera *ummah*. Mahoma y sus mujeres vivían en pequeñas dependencias o cabañas en torno a la periferia de este atrio. Los pobres de la ciudad se podían congregarse allí para recibir limosnas, alimento y cuidados. En el atrio tenían lugar también encuentros públicos para abordar cuestiones tanto sociales, políticas y militares como religiosas. De un modo similar, actualmente la mezquita sigue siendo un centro de toda suerte de actividad en la comunidad musulmana y no se usa exclusivamente para funciones religiosas.

A menudo esto es sorprendente —incluso desconcertante— para judíos y cristianos, que consideran la santidad como una realidad esencialmente separada del mundo profano. Piensan que los musulmanes no pueden ver realmente sus mezquitas y santuarios como algo sagrado si los usan para

charlar con sus amigos o «explotan» su santidad manteniendo reuniones políticas. Pero esto es interpretar erróneamente el concepto islámico de lo sagrado, que no es visto como algo separado (*qaddosh* en el judaísmo) sino como algo que informa toda la vida. Cuando Mahoma estableció su morada con sus mujeres en el atrio de la mezquita, mostró que lo sexual, lo sagrado y lo doméstico se podían —y, en realidad, se debían— integrar. Igualmente, es necesario llevar al ámbito de la santidad y bajo el gobierno de Dios la política, el bienestar y el ordenamiento de la vida social. Así pues, el islam veía la santidad más como realidad inclusiva que exclusiva: a los cristianos de Medina les estaba permitido dar culto en la mezquita, una expresión de la continuidad de la tradición islámica con el evangelio. La función multifacética de la mezquita era, por lo tanto, una expresión del *tawhīd*, la sacralización de todo el espectro de la vida humana^[436]. Por lo demás, puesto que todo espacio es intrínsecamente sagrado, no hay que construir un muro entre la mezquita y sus alrededores. Se cuenta que el Profeta dijo: «No injurias al mundo, porque el mundo es Dios» y el Corán urge constantemente a los musulmanes a ver la belleza y el orden de la tierra como *āyāt*. Así pues, en un santuario musulmán se fomenta la plantación de árboles, que estaban prohibidos en el monte del Templo; en el atrio habrá fuentes y las mezquitas estarán llenas de luz; las aves pueden sobrevolar el espacio sagrado durante las oraciones de los viernes. Se invita al mundo a entrar en la mezquita, no es excluido. Estos principios presentes en Medina resultarían también visibles en Jerusalén, el tercer lugar más santo del mundo islámico.

Cuando Mahoma murió el 6 de junio del 632, había unido casi toda Arabia bajo su liderazgo. Pero la guerra tribal era tan endémica en la Península que había un peligro real de que la *ummah* se desmembrara. Muchas de las tribus que se habían aliado con Medina estaban más adheridas al Profeta que a su religión y, cuando murió, ya no se sintieron obligadas a obedecer a su sucesor (*khalīfah*) Abu Bakr ni a pagar el tributo (*zakat*) religioso al tesoro islámico. Los «profetas» locales se propusieron rivalizar con Mahoma y rompieron con la *ummah*; Abu Bakr tuvo que mantener una campaña despiadada contra las tribus rebeldes de Asad, Tamim, Ghatafan y Hanīfah. Es posible que, una vez que aplastó la rebelión, Abu Bakr decidiera mitigar las tensiones internas empleando las energías ingobernables dentro de la *ummah* contra enemigos externos. En cualquier caso, en el 633 los ejércitos musulmanes comenzaron una nueva serie de campañas en Persia, Siria e Irak. Cuando Abu Bakr murió en el 634, un ejército árabe había expulsado a los persas de Bahrein y otro había penetrado en Palestina y conquistado Gaza.

Es casi seguro que estas guerras no estuvieron motivadas por razones religiosas: en el Corán no había nada que alentara a los musulmanes a creer que tenían el deber de conquistar el mundo para el islam. No obstante, hay indicios de que Mahoma, hacia el final de su vida, hizo planes para conseguir más árabes para la *ummah*: en el 630 dirigió expediciones militares a las regiones septentrionales de la Península Arábiga. Con todo, en aquella época el islam no era aún una religión misionera como el cristianismo. Mahoma no esperaba que judíos o cristianos se convirtieran al islam a no ser que lo quisieran expresamente, porque creía que habían recibido sus propias revelaciones válidas. En aquellos primeros días los musulmanes veían el islam como la religión dada a los árabes, los hijos de Ismael, de la misma manera que el judaísmo era una religión para los hijos de Jacob. Los historiadores modernos han refutado completamente la vieja idea de que los beduinos convertidos al islam salieron inmediata y precipitadamente de Arabia para imponer su nueva religión a un mundo reacio por la fuerza de las armas. Es probable que la mayoría de los generales musulmanes tuvieran motivos más mundanos. Durante siglos los nómadas de las ásperas estepas de Arabia habían intentado escapar de la Península a fin de encontrar una tierra más fértil y mejores pastos. Hasta entonces habían estado controlados por los ejércitos de dos grandes poderes: Bizancio y Persia. Pero los musulmanes comenzaron sus campañas exteriores en el 633 frente a un vacío de poder. Los imperios persa y bizantino estaban exhaustos después de muchos años de guerras entre sí. Algunos de los soldados empleados por los dos imperios para rechazar a los ejércitos musulmanes eran de origen árabe y sentían un vínculo étnico con los invasores. La tribu de Ghassān en la frontera de Arabia, por ejemplo, había sido durante mucho tiempo protegida de Constantinopla, con la misión de mantener a raya a los nómadas de Arabia. Pero estaban resentidos porque Bizancio les había retirado hacía poco las ayudas y estaban dispuestos a pasarse a los ejércitos de la *ummah*, no por razones religiosas sino movidos por un vago sentido de solidaridad árabe. Otras poblaciones arameas y semíticas, tanto en Siria como en Irak, eran indiferentes a la invasión árabe o bien entusiastas para con ella. Ya hemos visto que en el imperio bizantino las políticas opresoras de los emperadores cristianos habían expropiado completamente a los «herejes» monofisitas y a la numerosa población judía. No se sentían inclinados a apoyar a los bizantinos, y los judíos en particular acogieron de buen grado a los ejércitos musulmanes en Palestina. Por estas complejas razones, los ejércitos musulmanes fueron capaces de conquistar con relativa facilidad una cantidad considerable de

territorio en los imperios antiguos.

Después de la muerte de Abu Bakr, el califa Omar, uno de los compañeros más austeros y apasionados del Profeta, continuó las campañas militares tanto en Persia como en Bizancio. Aunque los musulmanes estaban comenzando a hacerse muy ricos, Omar continuó viviendo con la misma simplicidad que Mahoma. Siempre vestía una vieja túnica de lana remendada; llevaba su propio bagaje, como cualquier otro soldado, e insistía en que sus oficiales hicieran lo mismo. Así fue como el islam llegó a Palestina como una religión llena de energía, en el calor de su entusiasmo primero. En contraste con ello, el emperador bizantino Heraclio se había ganado la enemistad de muchos de sus súbditos y, enfermo por la depresión y dominado por una crisis espiritual, tuvo miedo de que la invasión musulmana fuera un signo de la indignación de Dios. Los ejércitos musulmanes continuaron su avance hacia Palestina. El 20 de agosto del 636, los musulmanes derrotaron a las tropas bizantinas en la batalla del Yarmuk. En medio de la batalla, los soldados de Ghassān abandonaron las filas de Bizancio y se pasaron a las filas árabes. Con la ayuda de los judíos, los musulmanes comenzaron a sojuzgar el resto del país. Heraclio se detuvo sólo para acudir precipitadamente a Jerusalén a fin de recuperar la Vera Cruz y después abandonó Siria para siempre. En julio del 637 el ejército musulmán estaba acampado fuera de las murallas de Jerusalén.

El patriarca Sofronio organizó esforzadamente la defensa de la ciudad con la ayuda de su guarnición bizantina, pero en febrero del 638^[437] los cristianos se vieron obligados a rendirse. Una tradición ha transmitido que el patriarca se negó a entregar la Ciudad Santa a otro que no fuera el califa Omar. Una de las fuentes musulmanas más antiguas afirma que Omar no estaba presente en persona y que sólo visitó Jerusalén posteriormente. Pero la mayoría de los especialistas siguen creyendo que Omar acudió a aceptar la rendición de la ciudad. En aquel momento se encontraba en Siria y, dado el estatus de Jerusalén en el islam primitivo, es muy probable que hubiera querido presidir aquella ocasión tan importante. El relato tradicional dice que Sofronio salió cabalgando de la ciudad al encuentro de Omar y después escoltó al califa de vuelta a Jerusalén. Tuvo que parecer incoherente ver a Omar en medio de los bizantinos espléndidamente vestidos cuando, a lomos de un camello blanco, entró en la ciudad con sus vestiduras remendadas como siempre, porque se había negado a ponerse otras para la ceremonia. A algunos de los observadores cristianos les pareció que el califa actuaba con hipocresía: es probable que sintieran la incomodidad de tomar conciencia de que el califa musulmán encarnaba el ideal cristiano de la santa pobreza de un modo más

fiel que sus propias autoridades.

Omar expresó también el ideal monoteísta de la compasión mejor que todos los demás conquistadores anteriores de Jerusalén, con la posible excepción del rey David. Presidió la conquista más pacífica e incruenta que la ciudad había conocido hasta entonces en su larga y con frecuencia trágica historia. Una vez que los cristianos se rindieron, no hubo muertes, ni destrucción de propiedades, ni quema de símbolos religiosos rivales, ni expulsiones o expropiaciones, ni intentos de forzar a los habitantes para que abrazaran el islam. Si el respeto a los ocupantes anteriores de la ciudad es un símbolo de la integridad de un poder monoteísta, efectivamente el islam comenzó muy bien su larga permanencia en Jerusalén.

Omar había solicitado ver los santos lugares y Sofronio lo llevó directamente a la Anástasis. El hecho de que ese conjunto magnífico de edificios conmemorara la muerte y la resurrección de Jesús no agradaría al califa. El Corán venera a Jesús como uno de los profetas más grandes, pero no afirma que muriese en la cruz. En contraste con Jesús, Mahoma había tenido un éxito deslumbrante en vida y a los musulmanes les resultaba difícil creer que Dios pudiera permitir que un profeta muriera de una forma tan desgraciada. Al parecer, los árabes hicieron suya la idea de los docetas y los maniqueos, común en muchas áreas de Oriente Próximo, de que Jesús había muerto sólo *aparentemente*: el ser que estaba en la cruz era sólo un fantasma, un simulacro. En cambio, Jesús, como Henoc y Elías, había ascendido triunfalmente a los cielos al final de su vida. Más tarde los musulmanes expresarían su desprecio a la creencia cristiana llamando a la Anástasis *al-qumāmah* («el montón de basura») en lugar de *al-qiyāmah* («la resurrección»). No obstante, Omar, no mostró ese provincianismo, ni siquiera en el entusiasmo de una victoria militar importante. Cuando se encontraba de pie ante la tumba, llegó el momento de la oración musulmana y Sofronio invitó al califa a orar donde se hallaba. Omar se negó cortésmente. Tampoco quiso orar en el Martyrium de Constantino. Por el contrario, salió y oró en las escaleras que daban a la ajetreada calle del *cardo maximus*. Y explicó al patriarca que si hubiera orado dentro de los templos cristianos, los musulmanes se habrían adueñado de ellos y los habrían convertido en lugares de culto islámico para conmemorar la oración de su califa en *bayt al-maqdis*. Omar escribió inmediatamente un documento que prohibía a los musulmanes orar en las escaleras del Martyrium o construir allí una mezquita^[438]. Más adelante oró en la Nea y, una vez más, tomó las debidas precauciones a fin de garantizar que permaneciera en manos cristianas.

Mas los musulmanes necesitaban un lugar donde poder construir una mezquita sin anexionar una propiedad cristiana. También estaban ansiosos por ver el famoso Templo de Salomón. Según al-Walīd ibn Muṣlīm, versado en las tradiciones, Sofronio trató de pasar de largo ante el Martyrium y la basílica de Santa Sión como la «mezquita de David», pero después condujo a Omar y su séquito al monte del Templo. Desde la ocupación persa, cuando los judíos habían reanudado el culto en la plataforma, los cristianos habían usado aquel lugar como basurero de la ciudad. Cuando Omar llegó a las antiguas puertas del Templo, dice el historiador musulmán Mūjīr al-Dīn, se sintió horrorizado al ver la porquería, «que se encontraba alrededor de todo el lugar santo, cubría las escaleras de las puertas de manera que incluso pasaba hasta las calles a las que daban las puertas y se había acumulado en cantidad tan grande que casi llegaba hasta el techo del pórtico»^[439]. La única forma de llegar hasta la plataforma era arrastrarse apoyándose sobre manos y rodillas. Sofronio marchó en primer lugar y los musulmanes subieron penosamente detrás de él. Cuando llegaron arriba, los musulmanes debieron sentirse consternados al contemplar la vasta y desolada extensión de la plataforma de Herodes, cubierta todavía de montones de mampostería caída y de basuras. Nunca se olvidaría el impacto de este triste encuentro con el santo lugar cuya fama había llegado hasta la lejana Arabia: los musulmanes sostenían que llamaban a la Anástasis *al-qumāmah*, «el montón de basura», en desquite por la conducta impía de los cristianos en el monte del Templo.

Parece que Omar no dedicó mucho tiempo en aquella ocasión a examinar la Roca, que desempeñaría más tarde un papel tan importante en la piedad islámica. Una vez que tomó conciencia de la situación, cogió puñados de basura y de escombros en su manto y los arrojó, por encima de la muralla de la ciudad, al valle del Hinnón. Inmediatamente después sus seguidores hicieron lo mismo^[440]. Este acto de purificación no era diferente de las excavaciones del Gólgota en tiempos de Constantino. Una vez más, una nueva religión triunfante trataba de establecerse en Jerusalén excavando bajo la impiedad de los ocupantes anteriores a fin de establecer contacto físico con los fundamentos de la religión.

La llegada de los musulmanes a Jerusalén tuvo una importancia inmensa. En la *hijrah*, los primeros convertidos de La Meca salieron dolorosamente de su patria, arrancados de sus tradiciones más sagradas. En cambio, en aquel momento los ejércitos árabes comenzaron a penetrar en un mundo que era ajeno en su refinamiento y cultura a todo lo conocido en Arabia, que hasta

entonces había estado excluida de la civilización. Tuvieron que hacer frente a mitologías y tradiciones religiosas y políticas que constituían un profundo desafío para su nueva religión. Los ejércitos islámicos estaban continuamente en movimiento, completamente desarraigados. Pero habían tomado posesión de la *bayt al-maqdis*, la patria de uno de los profetas más grandes y su primera *qiblah*. Era una suerte de regreso al hogar, un «retorno» físico a la ciudad de los padres de su religión. El islam se podía injertar físicamente en esas tradiciones antiguas de una forma que simbolizaba la continuidad y la totalidad de la visión coránica. Como parte de su mandato de sacralizar el mundo, los musulmanes tenían también el deber de consagrar de nuevo un lugar que había sido profanado de un modo tan horrible.

Tan pronto como hubieron limpiado la plataforma, Omar convocó a Ka'b ibn Aḥbar, judío convertido al islam y experto en los *isrā'īliyyāt* o, como diríamos nosotros, «estudios judíos». A los musulmanes les resultó natural consultar a los judíos sobre la disposición del lugar que había sido sagrado para sus antepasados. Tanto las fuentes judías como las musulmanas dejan claro que los judíos participaron en esta recuperación del monte del Templo. También se dice que Omar viajó hasta Jerusalén con un grupo de rabinos de Tiberíades. El distinguido historiador del siglo x Abu Jafar at-Ṭabarī dice que Omar comenzó su encuentro con Ka'b recitando las suras 17 y 18 del Corán, que narran los relatos de David, Salomón y el Templo. Después pidió a Ka'b que señalara el mejor lugar del monte del Templo para la oración. Ka'b escogió un enclave al norte de la Roca, suponiendo —casi con toda seguridad incorrectamente— que era el lugar del *debir*. Si oraban allí, los musulmanes se podían orientar tanto hacia La Meca como hacia el Santo de los santos judío^[441]. Es casi seguro que se trata de una leyenda, pues se sitúa cincuenta años antes de que los musulmanes mostraran interés por la Roca. Pero el relato muestra cómo los musulmanes sostienen el principio de la independencia islámica de las religiones más antiguas. Omar rechazó la sugerencia de Ka'b y decidió construir su mezquita en el extremo septentrional de la plataforma, en el lugar del pórtico real de Herodes, donde se encuentra la actual mezquita de al-Aqsā. Allí los musulmanes se dirigirían sólo hacia La Meca en su oración. El edificio de Omar era una construcción humilde de madera, en armonía con el ideal austero del islam primitivo. La primera persona que lo describió fue el peregrino cristiano Arculfo, que visitó Jerusalén hacia el año 670 y quedó impresionado por su contraste con el Templo magnífico que lo había precedido: «Los sarracenos frecuentan ahora una casa de oración cuadrangular, que han edificado rudamente, asentando

tablas y grandes travesaños sobre algunos restos de ruinas»^[442]. No obstante, era grande, capaz de dar cabida a tres mil fieles. En aquella época las tribus árabes de la región se habían convertido al islam y acudirían a la mezquita de Omar para las oraciones del viernes.

Mas no se obligó a ningún cristiano de la ciudad a convenirse al islam. En realidad, no se alentó la conversión hasta el siglo VIII. Ṭabarī cita un documento que supuestamente es el acuerdo de pacto entre Omar y los cristianos de Jerusalén. Es casi seguro que no es auténtico, pero expresa adecuadamente la política musulmana hacia un pueblo conquistado:

[Omar] les garantiza seguridad, a cada persona y su propiedad: a sus iglesias, sus cruces, a los enfermos y a los sanos, a todo el pueblo de su credo. No apostaremos soldados musulmanes en sus iglesias. No destruiremos sus iglesias ni dañaremos nada de lo que se contiene en ellas, ni su propiedad ni sus cruces, nada que les pertenezca. No obligaremos a los habitantes de Jerusalén a renunciar a sus creencias y no les haremos ningún daño^[443].

Como los otros pueblos súbditos del imperio islámico, los judíos y los cristianos de Palestina pasaron a ser «protegidos», «minorías protegidas» (*dhimmis*): tenían que renunciar a todos los medios de autodefensa y no podían llevar armas. Por su parte, los musulmanes proporcionaban una protección militar por la que los *dhimmis* pagaban un impuesto o tributo (*jizyah*). Al parecer, en Jerusalén cada familia tenía que pagar un dinar por año. Los peregrinos cristianos tenían que pagar un dinar como derecho de entrada si venían de fuera del imperio islámico, de modo que pasaban a ser *dhimmis* durante su estancia^[444]. El sistema *dhimmi* no era perfecto. Más tarde la ley islámica desarrolló una legislación más humillante: no se permitía a los *dhimmis* construir sin autorización; tenían que hacer una reverencia al presentar el tributo *jizyah*, les estaba prohibido montar a caballo y tenían que llevar vestiduras distintivas, aunque no se obligara con frecuencia a cumplir estas normas recurriendo al uso de la fuerza. El sistema garantizaba la libertad religiosa de los *dhimmis*, pero no la igualdad: estaban sometidos a los musulmanes y tenían que aceptar la supremacía islámica. Con todo, el sistema permitía a personas de diferentes religiones coexistir en relativa armonía y ofrecía la seguridad de que, en general, los pueblos sometidos eran tratados con decencia y dentro de la legalidad. Ciertamente era una mejora de gran alcance con respecto a la ley bizantina, que cada vez perseguía más a minorías como los monofisitas, los samaritanos y los judíos.

Por eso no sorprende que los cristianos nestorianos y monofisitas acogieran con agrado a los musulmanes y consideraran el islam preferible a Bizancio. «No preguntaban sobre la profesión de fe», escribe Miguel el Sirio, historiador del siglo XII, «ni perseguían a nadie por causa de su profesión, como hacían los griegos, una nación hereje y malvada»^[445]. Es obvio que los cristianos ortodoxos tuvieron que realizar una adaptación más difícil. Sofronio lloró cuando vio a Omar en el monte del Templo y recordó la «abominación de la desolación» anunciada por el profeta Daniel. Se dice que murió traspasado de dolor pocas semanas después. Algunos cristianos tuvieron fantasías apocalípticas de un emperador griego que liberaba Jerusalén y preparaba el camino para la segunda venida de Cristo^[446]. Los cristianos de Jerusalén se encontraban aislados de Constantinopla, que, al parecer, se había olvidado de ellos por completo. Hasta el año 691 no fue nombrado ningún patriarca que reemplazara a Sofronio. Tuvieron que observar la transformación del monte del Templo, cuya profanación había sido tan importante para ellos. Es probable que muchos hicieran uso del recurso psicológico de la negación: los peregrinos cristianos como, por ejemplo, Arculfo, apenas toman nota de la presencia de los musulmanes en su Ciudad Santa. Quizá los cristianos creyeran subconscientemente que si hacían caso omiso de los «sarracenos», estos dejarían de existir^[447]. Para ellos no era difícil. Los cristianos seguían siendo mayoría en la ciudad y hasta los musulmanes reconocían que Jerusalén era en gran parte una ciudad de *dhimmis*. Casi todos los santos lugares cristianos estaban centrados en la colina occidental y esta seguía siendo una área totalmente cristiana. Los conquistadores musulmanes no se asentaron en esa parte de la ciudad, aun cuando era más fresca y más sana que sus barrios a los pies del H̱aram. Además, a los musulmanes les estaba prohibido entrar en las iglesias que aún quedaban en el monte de los Olivos y en valle del Cedrón, especialmente la iglesia de la Ascensión y la tumba de la Virgen —ambas conmemoraban lugares y acontecimientos venerados por los musulmanes—. A los cristianos se les permitió construir y restaurar sus iglesias libremente: de hecho, durante los siglos VII y VIII hubo un aumento notable en la construcción de iglesias en Siria y Palestina. A los cristianos les estaba aún permitido mantener sus procesiones y su liturgia. El único lugar donde los musulmanes se congregaban en grandes muchedumbres era el H̱aram^[448], el antiguo monte del Templo, y este lugar no había tenido nunca ningún papel en la liturgia cristiana.

Inmediatamente después de la conquista, Omar acordó con Sofronio que

no se permitiera a los judíos residir en Jerusalén. Al conquistar una nueva ciudad, Omar generalmente reforzaba el *statu quo*, y hacía ya tiempo que se había excluido a los judíos de Jerusalén y de sus alrededores. Sin embargo, más tarde este acuerdo fue revocado. Parecía que no había razones suficientes para negar a los judíos el derecho a vivir en la ciudad de David. Omar invitó a setenta familias judías de Tiberíades a que se asentaran en Jerusalén: se les asignó el distrito en torno a la piscina de Siloé en el extremo suroccidental del H̄aram. Este barrio había sido devastado en tiempos de la conquista persa en el 614 y estaba aún lleno de desperdicios y escombros. Los judíos lo limpiaron y utilizaron las piedras viejas para sus casas nuevas. También se les permitió construir una sinagoga —conocida como «la Cueva»— junto al muro de sujeción occidental construido por Herodes, posiblemente en las bóvedas bajo la plataforma^[449]. Algunas fuentes dicen que a los judíos se les permitió orar en la misma plataforma, de la misma manera que se había permitido a los cristianos orar en la mezquita de Medina. Se empleó a algunos de los *dhimmis* —judíos y cristianos— como guardias y sirvientes en el H̄aram, un privilegio que los eximía de pagar el *jizyah*^[450]. Es probable que los judíos se mostraran partidarios de hacerlo porque la conquista musulmana les había infundido una nueva esperanza. Los emperadores bizantinos habían declarado ilegal el cristianismo y Heraclio había estado a punto de forzar a los judíos a bautizarse. Habían estado tan dispuestos a apoyar a los musulmanes como habían apoyado a los persas, especialmente porque esta nueva forma de monoteísmo era mucho más próxima al judaísmo que el cristianismo. Quizás algunos creyeran que el islam era simplemente una etapa en la conversión de los ismaelitas a la verdadera religión. Los musulmanes no sólo habían liberado a los judíos de la opresión de Bizancio, sino que además les habían dado el derecho de residencia permanente en su Ciudad Santa. No es sorprendente que este vuelco de la situación inspirara algunos sueños apocalípticos, especialmente si se tiene en cuenta que los musulmanes habían intentado purificar el monte del Templo. ¿Estaban preparando el camino para la construcción de un templo nuevo y definitivo por el Mesías? Hacia finales del siglo VII, un poema hebreo aclamó a los árabes como los precursores del Mesías y anunció la reunión de los exiliados judíos y la restauración del Templo^[451]. Aun cuando el Mesías no llegó, los judíos continuaron viendo con buenos ojos el gobierno islámico en Jerusalén. En una carta escrita en el siglo XI los rabinos de Jerusalén recordaban la «misericordia» que Dios había mostrado a su pueblo al permitir que el «reino de Ismael» conquistara Palestina. Se alegraban de recordar que cuando los musulmanes llegaron a

Jerusalén «había miembros de los hijos de Israel con ellos; les mostraron el lugar del Templo y se establecieron con ellos hasta el día de hoy»^[452].

La conquista musulmana de Palestina no significó que los árabes del Hijaz invadieran repentinamente el país. Étnicamente, en la población de Palestina seguía habiendo tanta mezcla de razas como hasta entonces. No se permitió a los conquistadores musulmanes establecerse en sus nuevos territorios. Siguieron siendo una pequeña casta militar que vivía apartada de la población local en complejos militares especiales. A algunos de los generales se les permitió construir haciendas, pero sólo en territorio no ocupado. En Jerusalén, como hemos visto, los musulmanes no intentaron establecerse en la parte más salubre de la ciudad, sino en un distrito a los pies de su Ḥaram, junto al barrio judío. Jerusalén continuó siendo una ciudad en gran parte cristiana con un área sagrada musulmana. En una ocasión Mahoma había dicho que todo el que hablara árabe era un árabe, de la misma forma que se había llamado griegos a los que hablaban griego. Con el paso de los años los habitantes adoptaron el árabe como lengua principal y hoy llamamos árabes a sus descendientes —musulmanes y cristianos—.

Al organizar su administración en Palestina —Filastīn en árabe— los musulmanes hicieron suyo el antiguo sistema bizantino, que había dividido el país en tres secciones. Jerusalén quedó incluida en el Jund Filastīn, que abarcaba la llanura costera y las tierras altas de Judea y Samaría. El Jund Urdunn comprendía Galilea y la parte occidental de Perea, mientras que el Jund Dimashq abarcaba las antiguas regiones de Moab y Edom. Los árabes continuaron llamando a Jerusalén *bayt al-maqdis* o «Ilya» (Elia). Se puede percibir su estima hacia la ciudad en la capacidad de las personas designadas para gobernarla. Mu‘āwiyah ibn Abī Sufyān, futuro califa, llegó a ser gobernador de toda Siria y Palestina (región llamada por los árabes al-Sham). Se puso a Uwaymir ibn Sa‘d, uno de los dignatarios musulmanes más importantes, conocido por el trato decente que dispensó a los *dhimmis*, al frente del Jund Filastin. ‘Ubādah ibn al-Samīt, uno de los cinco expertos principales en el Corán, llegó a ser el primer *qāḍī* (juez islámico) de Jerusalén. Otros eminentes compañeros del Profeta, como Fairuz at-Dailami y Shaddad ibn Aws, se establecieron también en Jerusalén, atraídos por la santidad de la ciudad.

Después de su comienzo favorable, pareció que el imperio islámico corría el peligro de la división cuando Omar fue asesinado en el 644 por un prisionero persa de guerra. Una de las tragedias de la religión consiste en que

frecuentemente fracasa en el intento de vivir según sus ideales más preciados. Así, el cristianismo, la religión del amor, se ha expresado a menudo en Jerusalén en el odio y el desprecio. Y parecía que también el islam, la religión de la unidad y la integración, caía presa de la desintegración y el sectarismo. Ya desde la muerte de Mahoma hubo tensiones por el liderazgo de la *ummah* entre los califas y los familiares del Profeta. Más adelante ese conflicto conduciría a la ruptura entre sunnitas y chiítas. ‘Uthmān (Otmán) ibn ‘Affān, uno de los primeros compañeros del Profeta y miembro del clan aristocrático omeya, fue el sucesor de Omar. Su principal contribución en Jerusalén fue la creación y dotación de un gran parque público en la piscina de Siloé para los pobres de la ciudad. ‘Uthman fue un gobernante piadoso pero ineficaz y, cuando fue asesinado en el 656 por un grupo de oficiales, estos proclamaron a ‘Alī (Alí) ibn Abī Ṭālib, el familiar masculino viviente más cercano al Profeta, como cuarto califa. Inmediatamente después estalló la guerra civil entre ‘Alī y Mu‘āwiyah, gobernante de al-Sham y a la sazón jefe del clan omeya. ‘Alī insistía en que le entregaran a los asesinos de ‘Uthman para castigarlos. La guerra continuó hasta que el año 661 un miembro de la nueva secta fanática apuñaló a ‘Alī, causándole la muerte. Seis meses después Mu‘āwiyah fue proclamado califa en Jerusalén. Fue el primer califa de la dinastía omeya, la cual gobernaría el imperio islámico durante casi un siglo.

Mu‘āwiyah trasladó inmediatamente la capital del imperio desde Medina a Damasco. Esto no significó que él abandonara el antiguo ideal religioso, como a veces se ha sugerido. Los musulmanes gobernaban entonces un imperio que se extendía desde Jurasán (Khorāsān) en el este hasta la actual Libia en el norte de África. Hacia el final del período omeya, el imperio islámico se extendería desde Gibraltar hasta la cordillera del Himalaya. Era esencial que la capital estuviera situada en un punto más céntrico y que los musulmanes se integraran plenamente en los territorios que habían conquistado. Sacralizar el mundo formaba también parte de la misión musulmana: los musulmanes tenían que salir hacia el exterior y llevar la santidad de Dios a los extremos más lejanos del imperio y no apegarse a los lugares santos de su patria. El traslado a Damasco resultó bueno para Palestina, que estaba a la sazón cerca de la sede del poder y prosperó cultural y económicamente. Mu‘āwiyah había sido gobernador de al-Sham durante casi veinte años y había aprendido a amar a Jerusalén. Concedió mucha importancia al hecho de visitar la ciudad cada vez que se encontrara en Palestina, aunque en una ocasión fue allí víctima de un atentado. Los musulmanes recogieron sus dichos de alabanza a *bayt al-maqdis*, que

muestran que los musulmanes habían recibido de los *dhimmis* muchas tradiciones populares sobre Jerusalén. La ciudad era «el lugar donde el pueblo se reuniría y se levantaría el día del juicio»; era un lugar que santificaba a quienes vivían en él; toda la región de al-Sham era «la tierra escogida por Alá, a la que conduciría a sus mejores siervos». En una ocasión, cuando estaba predicando en el Harma, el califa dijo: «Dios ama el área entre los dos muros de esta mezquita más que ningún otro lugar en el mundo»^[453]. Los musulmanes que daban culto allí estaban lejos de La Meca, pero podían experimentar su santidad en el Ḥaram de Jerusalén.

Después de la muerte de Mu‘āwiyah se produjo una disensión mayor en el imperio, porque algunos de sus súbditos musulmanes se negaron a aceptar el califato de su hijo Yazīd. En el 680 al-Ḥusayn, hijo de ‘Alī y nieto del Profeta, encabezó una insurrección contra los omeyas y fue asesinado cruelmente con su lastimosa y pequeña banda de seguidores en Kerbala, Irak. Desde entonces Kerbala se convirtió en una ciudad santa para los chiítas, que creían que debía ser un descendiente directo de Mahoma quien gobernara sobre la *ummah*. No obstante, a pesar de la santidad de Kerbala, los chiítas seguían venerando a sus imames (jefes), que descendían de Mahoma y ‘Alī. Cada imam era considerado el *qutb* de su generación: proporcionaba a los musulmanes el acceso directo al cielo porque compartía la santidad de Mahoma, el varón perfecto.

Hubo otra rebelión contra los omeyas en el 683, en la que el califa Yazīd cayó mortalmente herido. Abdallah ibn al-Zubayr se proclamó califa y se apoderó de la ciudad santa de La Meca. Se mantuvo en el poder en ella hasta el 692, pero no pudo conseguir el apoyo de toda la *ummah*. Después de la muerte de Yazīd, Marwān I (684-685) y su hijo ‘Abd al-Malik (685-705) fueron capaces de establecer el poder omeya en Siria, Palestina y Egipto y después en el resto del imperio. ‘Abd al-Malik, un gobernante particularmente hábil, comenzó el proceso de reemplazar los antiguos sistemas bizantino y persa por una nueva administración árabe: una monarquía centralizada, edificada sobre el ideal teocrático.

Una vez que estableció una cierta paz y seguridad, el califa ‘Abd al-Malik pudo dirigir su atención a Jerusalén, de la que, como todos los omeyas, era devoto. Reparó las murallas y las puertas de la ciudad que habían quedado dañadas en los disturbios recientes, y construyó el Dar Imama, una residencia para el gobernador de Ilya, junto al Ḥaram. Pero sin duda que la contribución más importante de ‘Abd al-Malik a la ciudad fue la mezquita de la Roca, que

encargó en el 688. El islam tenía sus propios lugares santos; tenía una escritura árabe de un poder y una belleza extraordinarios. Pero el islam no tenía grandes monumentos y en Jerusalén, una ciudad llena de iglesias magníficas, los musulmanes se sentían en desventaja. Tuvieron que desear mostrar a los cristianos —los cuales, si la reacción de Arculfo era representativa, se burlaban de la humilde mezquita musulmana de madera en el Haram— que también ellos tenían una visión formidable que expresar. En el siglo *xi* el historiador jerosolimitano Muqaddasī observó que todas las iglesias de al-Sham eran «deliciosamente hermosas» y la «cúpula de Qumāmah tan grande y espléndida» que ‘Abd al-Malik temía que «las mentes de los musulmanes quedaran deslumbradas por ella». Querían construir monumentos que fueran «únicos y causa de maravilla para el mundo»^[454]. Así pues, ‘Abd al-Malik decretó que se construiría una nueva cúpula que rivalizaría con la cúpula de la Anástasis de la colina occidental y con la extraordinaria iglesia de la Ascensión en el monte de los Olivos, que, al ser iluminada por la noche, resplandecía con tanto brillo que era una de las vistas mayores de Jerusalén^[455]. A fin de garantizar que el nuevo edificio musulmán fuera igualmente brillante, ‘Abd al-Malik empleó a artesanos y arquitectos de Bizancio y es posible que dos de los tres encargados de la construcción fueran cristianos^[456]. No obstante, pese a esta contribución de los *dhimmis*, el primer gran santuario musulmán transmitía un mensaje islámico inconfundible.



La mezquita de la Roca, construida por el califa ‘Abd al-Malik y completada en el 691. Al restaurar el monte del Templo y erigir allí el primer gran edificio islámico, los musulmanes expresaban la convicción de que su nueva religión estaba enraizada en la santidad de las tradiciones más antiguas.

Fred Mayer/Magnum Photos NY.

El califa decidió edificar su mezquita en torno a la roca que sobresalía del pavimento herodiano cerca del extremo septentrional de la plataforma. ¿Por qué decidió honrar esa roca, que no es mencionada ni en la Biblia ni en el Corán? Los musulmanes de las generaciones posteriores creían que Mahoma había ascendido al cielo desde esa Roca después de su viaje nocturno y que había orado en la pequeña cueva que había debajo. Pero en el 688 no se había vinculado aún definitivamente este acontecimiento con Jerusalén: si ‘Abd al-Malik hubiese tenido la intención de conmemorar la *mi‘raj* del Profeta, ciertamente habría inscrito en algún lugar del santuario los versos del Corán que se refieren a ese acontecimiento. No sabemos dónde tuvo su origen la devoción a la Roca. El Peregrino de Burdeos vio cómo los judíos ungían una «piedra agujereada» en el monte del Templo, pero no podemos saber con certeza si esa piedra era la Roca. En el siglo II la Misná habla de una «piedra de cimiento» (*eben shetiyah*), que había sido situada junto al arca en los días de David y Salomón, pero los rabinos no nos refieren si esta piedra se encontraba aún en el Templo de Herodes ni la identifican con la Roca del monte del Templo devastado. Es probable que tanto judíos como musulmanes asumieran que la Roca marcaba el lugar del Santo de los santos en el Templo, aun cuando el consenso actual de los especialistas dice que ese no fue el

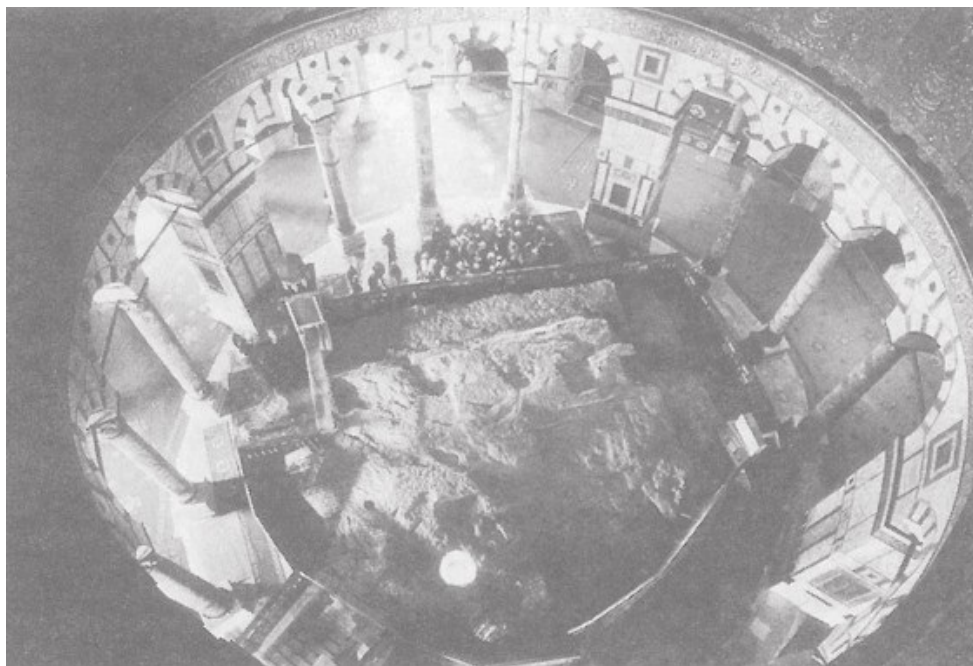
caso^[457]. Si así fuera, habrían visto de un modo natural la Roca como el «centro de la tierra», un lugar que había proporcionado siempre acceso al cielo. Después de la construcción de la mezquita de la Roca, judíos y musulmanes desarrollarían leyendas sobre la Roca, de modo que posiblemente el santuario musulmán estimularía la imaginación judía. Judíos y musulmanes llegaron a considerar la Roca como el fundamento del Templo, el centro de mundo, la entrada al jardín del Edén y la fuente de la fertilidad — todas las imágenes asociadas ordinariamente con un lugar santo monoteísta —. Desde una fecha muy temprana, los musulmanes sintieron que una visita a su nuevo santuario los hacía retornar a la armonía primigenia del paraíso.

Algunos estudiosos han sugerido recientemente que no fue el propio ‘Abd al-Malik quien escogió el lugar. Su teoría es que durante la ocupación persa los judíos habían comenzado a reconstruir su Templo en el monte y que, cuando Heraclio reconquistó la ciudad, ordenó la construcción de una iglesia de la victoria octogonal a fin de celebrar el triunfo cristiano sobre Persia y el judaísmo. Cuando ya habían puesto los cimientos, los griegos tuvieron que abandonar su plan porque los árabes invadieron Palestina. ‘Abd al-Malik edificaría sobre esos cimientos bizantinos cuando comenzó la obra de la mezquita en el año 688^[458]. Se trata de una teoría que es objeto de controversia y que pretende explicar un edificio que, en cierto sentido, es único en el mundo islámico. La mezquita de la Roca no es una mezquita. No hay un muro de *qiblah* que oriente a los fieles hacia La Meca, ni tampoco un gran espacio para la oración. En cambio, la Roca ocupa la oposición central y hay dos deambulatorios en torno a ella, marcados por cuarenta columnas. La mezquita de la Roca es un santuario, un relicario. No obstante, no resultaría un edificio insólito en Jerusalén. Estaba rodeado por iglesias famosas que contenían, todas ellas, rocas y sepulcros: la Rotonda de la Anástasis en torno a la cueva-sepulcro; el Martyrium que contenía la roca del Gólgota; la iglesia de la Natividad sobre la cueva del nacimiento de Cristo y la iglesia de la Ascensión, que encerraba en su interior la roca en la que estaba impresa la huella de Jesús. Todos esos lugares conmemoraban la encarnación. El nuevo y magnífico edificio de ‘Abd al-Malik se levantaba como un desafío para ellos.

«[Dios] es una trinidad». Desiste [de esta afirmación] por tu propio bien. Dios no es sino un único Dios: nada más lejos de su gloria que tener un hijo^[459].

Los musulmanes eran minoría en Jerusalén; es probable que la mayoría cristiana mirara a sus conquistadores con desdén, viéndolos como bárbaros primitivos. Pero la mezquita de la Roca, que se elevaba majestuosamente sobre el lugar santo más antiguo en Jerusalén, era una afirmación radical de que el islam había llegado e iba a permanecer allí. Constituía una llamada imperiosa dirigida a los cristianos para que revisaran sus creencias y retornaran al monoteísmo puro de Abraham^[460].

Los judíos debieron aprobar esa inscripción. No todos ellos miraron con horror ese proyecto de edificación musulmana en su monte del Templo. Hacia el año 750 el autor judío de «Los misterios de *rabbí* Simón ben Yojay» vio el edificio como un preludio de la era mesiánica. Elogia al califa musulmán como «un devoto de Israel» que había «restaurado las brechas de Sión y las brechas del Templo». «Excava el monte Moria, lo ordena completamente y construye una mezquita en la Roca del Templo [*eben shetiyah*]»^[461]. Con todo, la mezquita de la Roca tenía también un mensaje para los judíos. Ocupaba el sitio de su Templo, que había sido construido sobre el lugar donde Abraham estuvo a punto de sacrificar a su hijo. Los hijos de Ismael se habían establecido en este lugar sagrado. Los judíos no eran los únicos hijos de Abraham y tenían que recordar que este no había sido ni judío ni cristiano, sino *muslīm*.



Interior de la mezquita de la Roca. La roca y la cúpula circular simbolizan la subida espiritual hacia la totalidad y la perfección.

Fred Mayer/Magnum Photos NY.

Lo más probable es que la mezquita de la Roca fuera una afirmación de la identidad musulmana. No parece verosímil que estuviera destinada a desviar la *hajj* de La Meca, que seguía aún en manos de Ibn al-Zubayr. Esta teoría la propuso por primera vez el historiador iraquí Ya'qūbī, que nos refiere que los deambulatorios habían sido diseñados para el *tawāf*: «Los fieles comenzaron a dar vueltas en torno [a la Roca] igual que las daban alrededor de la Caaba»^[462]. Esto es lo más inverosímil. Los deambulatorios de la mezquita de la Roca son demasiado pequeños para el complicado ritual del *tawāf* y, si el objetivo del califa hubiera sido suplantar a La Meca, le hubiera resultado mucho más sencillo limitarse a reproducir la Caaba que pasar por todos los problemas que suponía diseñar la sofisticada mezquita. Ningún otro historiador contemporáneo menciona este proyecto blasfemo del califa, que habría escandalizado a todo el mundo islámico y, por otra parte, 'Abd al-Malik mostró una piedad profundísima hacia La Meca y la Caaba. Ya'qūbī se opuso enérgicamente a los omeyas y podemos rechazar su teoría considerándola con una certeza casi total como propaganda.

No obstante, si la mezquita de la Roca hubiera sido simplemente una estrategia política o hubiera estado destinada a dejar en mal lugar a los *dhimmi*s, nunca habría ganado los corazones de los musulmanes. Por el

contrario, se convirtió en el arquetipo de todos los santuarios musulmanes futuros. Cuando los peregrinos y los fieles entraban en este edificio, les parecía que simbolizaba perfectamente el camino que todos debemos seguir para encontrar a Dios^[463]. Es posible que el diseño estuviese inspirado en la nueva metafísica de los sufíes, los místicos del islam, que comenzaron a acudir a Jerusalén para vivir en ella desde una fecha muy temprana. Ya nos hemos referido a la importancia del simbolismo en el islam. Los musulmanes prohibieron todo arte figurativo en los lugares de culto porque Dios era incomparable, pero permitieron los modelos y las formas de la geometría, porque reflejaban el mundo ideal de la imaginación y apuntaban a la estructura subyacente de la existencia con la que los musulmanes debían sintonizar si querían encontrar la armonía, la paz y la unidad de Dios. En el Ĥaram de La Meca el cuadrado de la Caaba había conducido al círculo del *ṭawāf*, reflejando el viaje de la tierra a la eternidad. En el santuario de Jerusalén había un patrón similar. La Roca y su cueva simbolizan la tierra, origen y punto de partida de la búsqueda. Está rodeada por un octógono que, en el pensamiento musulmán, es el primer paso de salida de la fijeza del cuadrado. Así pues, marca el comienzo de la subida hacia la totalidad, la perfección y la eternidad, cuya réplica es el círculo perfecto de la mezquita.

La propia mezquita, que pasaría a ser una obra distintiva tan destacada de la arquitectura musulmana, es un símbolo poderoso de la subida al cielo altísimo. Pero también refleja el equilibrio perfecto del *tawḥīd*: su exterior, que se extiende hacia el infinito del cielo, es una réplica perfecta de su dimensión interior. Ilustra la forma en que los mundos divino y humano, interior y exterior, encajan y se complementan mutuamente como las dos mitades de un todo. Hasta los colores del santuario transmiten un mensaje. En el arte islámico el azul, el color del cielo, sugiere infinitud, mientras que el amarillo es el color del conocimiento, que en el Corán es la facultad que da a los musulmanes una idea de Dios.

La mezquita de la Roca fue construida en el lugar de la primera *qiblah* de los musulmanes. Se sabía que el lugar había sido un «centro» espiritual; en la cueva que había debajo de la Roca los musulmanes señalaban los lugares donde habían orado Abraham, David, Salomón y Elías. Algunos podían ver la huella de Henoc en la Roca y creían que había ascendido al cielo desde allí. Este era uno de los lugares donde se encontraban el cielo y la tierra; había ayudado a los musulmanes a comenzar su viaje hasta Dios y el simbolismo de ‘Abd al-Malik delineaba el proceso de ese retorno a la realidad última, una subida que era también, como comenzaban a descubrir los sufíes, una bajada

al interior. Ya hemos observado que la arquitectura del Templo continuó configurando el espíritu judío mucho tiempo después de que el edificio fuera destruido. A su vez, la mezquita de la Roca, la primera gran construcción de la arquitectura musulmana, había pasado a ser un mapa espiritual para los musulmanes.

Este diseño básico se utilizaría con frecuencia como modelo para el mausoleo de un hombre o una mujer venerados como *qutb*, un vínculo entre el cielo y la tierra. Por otra parte, la mezquita de la Roca era también una réplica del simbolismo básico de La Meca. Es casi seguro que el relato de Ya‘qūbī, según el cual la mezquita de la Roca fue diseñada como un sustituto de La Meca, es falso, pero al menos revela el parentesco que los musulmanes percibían entre las dos. En el mismo comienzo de la historia musulmana la primera *qiblah* había sido, dicho en pocas palabras, un sustituto de la Caaba. Se consideraba que ambos lugares eran el jardín del Edén, el centro de la tierra, y que estaban asociados con Adán y con Abraham y el sacrificio de su hijo. Esta réplica de la santidad central de La Meca en el mito y en la arquitectura de otros santuarios no era una imitación servil. Era un símbolo de esa lucha por la unidad, el deseo de hacer retornar todas las cosas a su perfección original relacionándolo todo con la Fuente.

Esto quedó claro en las nuevas tradiciones sobre la santidad de Jerusalén que habían comenzado a circular en el mundo islámico hacia finales del siglo VII —algunas de ellas obviamente influidas por los *isrā’iliyāt*—. Los judíos habían imaginado siempre el Templo como la fuente de la fertilidad del mundo y en este momento los musulmanes proclamaban: «Toda agua dulce tiene su origen debajo de la Roca». El juicio final tendría lugar en Jerusalén; allí retaría Dios a Gog y Magog; los muertos se levantarían y se reunirían en la Ciudad Santa en el día final. Morir en Jerusalén era una bendición especial: «El que escogía morir en Jerusalén, moría como en el cielo». Todos los profetas anhelaron ser enterrados allí. Antes de su muerte, incluso «Adán ordenó que lo llevaran a Jerusalén para enterrarlo allí». Se decía que los amigos de Mahoma habían querido llevar su cuerpo para enterrarlo en Jerusalén, la última morada de los profetas y el lugar de la resurrección. Jerusalén era el fin natural de todos los hombres santos y de todos los objetos santos: en el último día la misma Caaba sería trasladada a Jerusalén —un mito repetido con frecuencia que muestra cuán profundamente fundidas estaban ambas en la imaginación musulmana^[464].

El califa al-Walīd I, que sucedió a ‘Abd al-Malik en el año 705, continuó

fomentando la santidad y la majestuosidad del Ḥaram. En el 709 ordenó la construcción de una nueva mezquita que reemplazara al tosco edificio de Omar, en el lugar de la actual mezquita de al-Aqsā. A diferencia de la mezquita de la Roca, la de al-Aqsā había sido frecuentemente destruida, reconstruida y transformada. La mezquita de al-Walīd fue destruida poco después como consecuencia de un terremoto y fue muy poco lo que se conservó. Sabemos que el pavimento y las columnas eran de mármol; posteriormente los críticos dijeron que era demasiado larga y estrecha. El califa reparó también los muros de sujeción herodianos y los levantó, aun cuando no pudo igualar el enorme tamaño de las piedras herodianas. En torno a las murallas de la plataforma, el califa edificó columnatas, semejantes a las que existen actualmente. Finalmente, desescombró los viejos barrios residenciales en torno al Ḥaram a fin de conseguir espacio para la construcción de unos edificios imperiales magníficos. Reconstruyó las puertas del extremo septentrional de la plataforma y erigió un conjunto de edificios públicos, de los cuales el más espectacular era un gran palacio de dos pisos de altura, cuyas habitaciones estaban dispuestas en torno a un patio central. El piso superior estaba unido al Ḥaram por un puente que conducía directamente a la nueva mezquita. Una serie de otros edificios con columnatas se extendía hacia el oeste y hacia el norte, a lo largo del muro de sujeción occidental. Había una casa de acogida para peregrinos, unos baños, un cuartel y otras estructuras públicas. Finalmente, reconstruyó el antiguo puente herodiano que se extendía del Ḥaram a la calle conocida actualmente como calle de la Cadena (Tariq al-Silsila). Este es el conjunto de edificios mas amplio construido jamás por los omeyas: ¿quiso al-Walīd hacer de Jerusalén la capital del imperio islámico?^[465]

Ciertamente Solimán (715-717), hijo de al-Walīd, se sintió profundamente atraído por Jerusalén y, como dice Mūjīr al-Dīn, «concibió el plan de vivir en Jerusalén, hacer de ella la capital de su califato y llevar allí una gran riqueza y una población considerable»^[466]. Solimán fue proclamado califa en *bayt al-maqdis* y hasta allí acudieron delegados a fin de prometerle lealtad. Al igual que a su homónimo Salomón, a Solimán le gustaba recibir al pueblo en el monte del Templo, sentado bajo un edificio abovedado, situado junto a la mezquita de la Roca y provisto de divanes, cojines y una alfombra. Con todo, su plan de hacer de Jerusalén la capital de su califato fracasó. Jerusalén estaba situada en un lugar muy poco ventajoso para ser el centro de un gran imperio. Así lo reconoció Solimán cuando construyó la nueva ciudad de Ramleh, cerca de Lida, que se convirtió en la capital administrativa de Jund Filastīn.

También desplazó gran parte del poder y la prosperidad de Jerusalén hacia la costa. Es probable que a los omeyas les resultara imposible establecer como capital una ciudad que contaba con una mayoría cristiana tan aplastante. Pero esto no significa que él no valorara Jerusalén, como algunos han sostenido. Desde el principio, los musulmanes tendieron a mantener su capital lejos de los lugares más santos de la región. Mahoma no trasladó su capital de Medina a La Meca una vez que conquistó la ciudad, aunque dejó bien claro a sus seguidores que La Meca era el lugar más sagrado. Los primeros califas mantuvieron su capital en Medina y se puede ver un procedimiento similar en la elección de Ramleh y no de Jerusalén. Incluso los judíos, que no dudaban en modo alguno de la santidad de Jerusalén, prefirieron vivir en Ramleh: la comunidad judía en la nueva ciudad fue siempre mucho mayor que la jerosomolitana.

A mediados del siglo VIII, el imperio se encontraba sumido en la confusión. En el 744 el califa al-Walīd II fue asesinado y tanto las tribus de Jund Filastīn como las de Jund Urduun se rebelaron contra su hijo Yazīd y continuaron oponiéndose a la actitud tolerante de este hacia los *dhimmis* mucho después de que la revuelta fuera aplastada. La rebelión continuó en al-Sham contra Marwān II, sucesor de Yazīd, y en el curso de ella el califa destruyó la murallas de Jerusalén, Hims, Damasco y otras ciudades, como medida de precaución. Jerusalén sufrió más daños aún el 11 de septiembre del año 747, cuando un terremoto destruyó la ciudad. Cayeron los muros orientales y occidentales de la mezquita de la Roca y también la mezquita de al-Walīd, el palacio omeya y la iglesia Nea de Justiniano. Muchos de los musulmanes que vivían cerca del Ḥaram fueron asesinados y, temerosos de nuevos sobresaltos, los habitantes vivieron en las colinas durante casi seis semanas. El terremoto fue un anuncio del colapso político de la dinastía omeya. Hacía tiempo que los descendientes de ‘Abbas, tío de Mahoma, desafiaban a los omeyas desde su base en Humayma, Transjordania. En el 749 unieron sus fuerzas a las de Abu Muslīm de Jurasán, que había conseguido unir a todos los enemigos del califato en un único partido. En enero el califa Marwān II sufrió su derrota final en el gran río Za‘b, al este del Tigris, y poco después los omeyas restantes fueron asesinados en Antípatri, Palestina. Abu al-‘Abbas al-Saffah fue el primer califa abasí. Pero los abasíes trasladaron su capital a la nueva ciudad de Bagdad y esto tendría graves consecuencias para Jerusalén.

Capítulo 12

AL-QUDS

Los musulmanes establecieron un sistema que permitió a judíos, cristianos y musulmanes vivir juntos en Jerusalén por primera vez. Desde que los judíos habían retornado del exilio en Babilonia, los monoteístas habían desarrollado una visión de la ciudad que consideraba que su santidad dependía de la exclusión de los otros. Sin embargo, los musulmanes tenían una noción más inclusiva de lo sagrado: la coexistencia de las tres religiones de Abraham — cada una de ellas ocupaba su barrio y daba culto en sus santuarios especiales — reflejaba su visión de la continuidad y la armonía de toda religión rectamente guiada, que sólo podía derivar del único Dios. La experiencia de vivir juntos en una ciudad que era sagrada para las tres religiones podía haber llevado a los monoteístas a una mejor comprensión mutua. Lamentablemente, no fue así. En la situación había una tirantez inherente. Desde hacía más de seiscientos años había habido tensiones entre judíos y cristianos, particularmente a propósito del estatus de Jerusalén. Cada uno de los dos grupos creía que el otro estaba equivocado y el hecho de vivir juntos en la Ciudad Santa no mejoró las cosas. También algunos musulmanes comenzaban a abandonar la visión universal del Corán y a proclamar que el islam era la única religión verdadera. Sufíes y filósofos trataban de reafirmar el antiguo ideal de formas diferentes, pero un número creciente de musulmanes comenzaba a dar por supuesto que el islam había suplantado a las religiones más antiguas. Una vez que el monoteísmo hace tales afirmaciones exclusivas, la coexistencia se vuelve muy difícil. Desde el momento en que una religión asume que ella —y sólo ella— está en lo cierto, la posibilidad de que las otras tengan la misma pretensión se convierte en un desafío implícito difícil de soportar. Como cada una de las tres religiones trataba de afirmar una identidad distinta y una superioridad inherente, la tensión creció en *bayt al-maqdis* en tiempos del imperio abasí.

Una razón de la angustia creciente en la ciudad fue la decisión del califa

de trasladarse a Bagdad, que pasó a ser la primera capital del imperio islámico en el 762. Jerusalén conservaba todavía una importancia simbólica para los califas abasíes, pero no estaban dispuestos a destinar tanto dinero ni a prestar tanta atención a al-Sham y *bayt al-maqdis* como sus predecesores. Jerusalén conservaba muchos recuerdos del imperio omeya. Mientras que los califas omeyas habían visitado regularmente la Ciudad Santa y eran personajes familiares en ella, los abasíes eran celebridades remotas y una visita de alguno de ellos era un acontecimiento de primera importancia; con todo, al principio los califas consideraban aún necesario visitar Jerusalén como un símbolo de su legitimidad. Tan pronto como el califa al-Mansur consiguió finalmente establecer su gobierno en el 757, visitó Jerusalén al retornar de la *ḥajj*. La ciudad presentaba un estado lamentable. El Ḥaram y el palacio omeya seguían todavía en ruinas desde el terremoto del 747. Cuando los musulmanes pidieron al califa que restaurara la mezquita de al-Walīd en el extremo meridional del Ḥaram, simplemente respondió que no tenía dinero, pero sugirió que fundieran la cubierta de oro y plata de la mezquita de la Roca para pagar las reparaciones. Los abasíes no se olvidaron del Ḥaram, pero no lo adornaron con tanta munificencia como los omeyas. Apenas habían terminado de restaurar la mezquita, cuando otro terremoto la derrumbó de nuevo en el 771. Cuando el califa al-Mahdi subió al trono (775-785), dio órdenes de que fuera reconstruida y ampliada. En esta ocasión tuvieron que correr con los gastos todos los gobernadores provinciales y los comandantes de las guarniciones locales. La nueva mezquita era mucho más sólida que la antigua y seguía aún en pie cuando Muqaddasī escribió su descripción de Jerusalén en el 785. Tenía una cúpula hermosa y era mucho más amplia que antes: lo que quedaba del edificio omeya era «como una pequeña mancha en medio del nuevo»^[467].

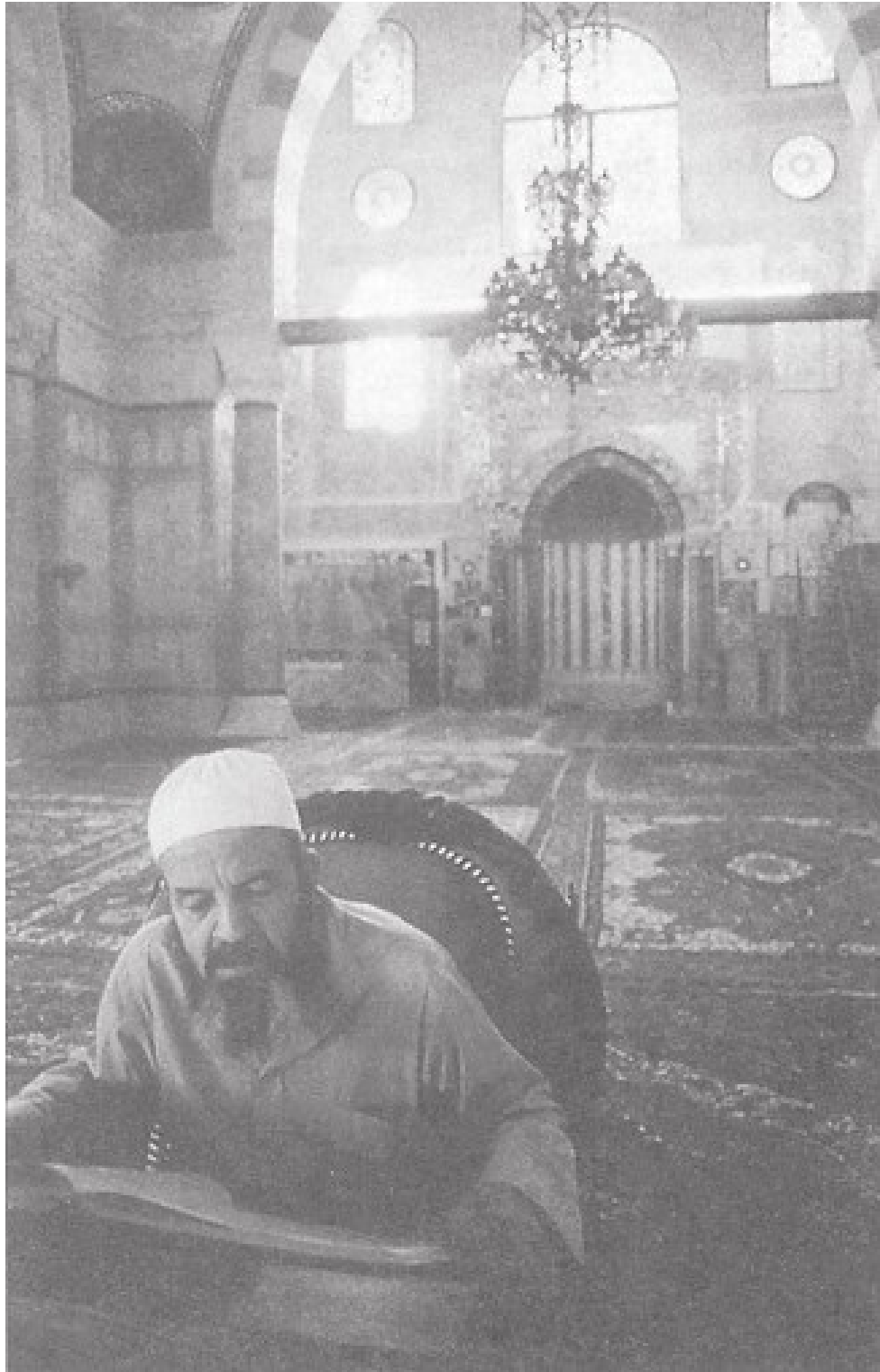
Fue entonces cuando llamaron a la mezquita *al-masjid al-aqsā*, «la Lejana»: la identificaron definitivamente con el viaje nocturno de Mahoma, mencionado de pasada en el Corán^[468]. El primer relato completo de la experiencia visionaria del Profeta en Jerusalén aparece en la biografía escrita por Muḥammad ibn Ishaq (m. 767), que cuenta cómo Gabriel, el ángel de la revelación, trasladó milagrosamente a Mahoma desde La Meca hasta el monte del Templo; después subió hasta el trono divino pasando por los siete cielos. Algunos musulmanes interpretan el relato literalmente y creen que Mahoma viajó físicamente hasta Jerusalén y ascendió en cuerpo al cielo. Otros, incluida ‘Ā’ishah, la esposa preferida del Profeta, han insistido siempre en que fue una experiencia puramente espiritual. A los musulmanes les resultaba

natural asociar ese vuelo hasta Dios con Jerusalén. Desde que la mezquita de la Roca fue rematada en el 691, el Ḥaram ha sido una imagen poderosa de la subida espiritual arquetípica. Los sufíes se sentían irresistiblemente atraídos por *bayt al-maqdis*. Aproximadamente en la época en que se procedía a la restauración de la mezquita de al-Aqsā, la célebre mística Rabi‘a al-Adawiyya murió en la ciudad y fue enterrada a la vista de la mezquita, en el monte de los Olivos. Abu Ishaq Ibrāhīm ibn Adham, uno de los fundadores del sufismo, recorrió el largo camino desde Jurasán para vivir en Jerusalén. Los sufíes enseñaban a los musulmanes a explorar la dimensión interior de la espiritualidad islámica: el motivo del retorno a la Unidad primigenia es crucial en su comprensión de la búsqueda mística; el viaje nocturno y la *mi‘rāj* de Mahoma se convirtieron en el paradigma de su propia experiencia espiritual. Veían a Mahoma perdiendo su yo en éxtasis ante el trono divino. Pero esa aniquilación (*fanā*) era un simple preludio para la total recuperación (*baqā*) de una humanidad intensificada y plena.

Los sufíes comenzaron a apiñarse en torno al Ḥaram: algunos llegaron a establecer su residencia en los pórticos de los límites de la plataforma, a fin de poder contemplar el simbolismo de la mezquita de la Roca, desde donde Mahoma había comenzado su subida. Su presencia podría haber ejercido una influencia beneficiosa en Jerusalén, ya que los sufíes desarrollaron una estima excepcional del valor de las otras religiones. Mientras que los juristas y el clero (*‘ulamā*), que estaban formulando la ley islámica, tendían a subrayar las afirmaciones exclusivistas del islam, los sufíes permanecieron fieles al universalismo del Corán. Era muy común que un místico (o una mística) sufí gritara en éxtasis que no era ni judío, ni cristiano, ni musulmán y que se encontrara como en casa igualmente en una mezquita, en una sinagoga o en una iglesia, porque, dado que había experimentado la pérdida del ego en la *fanā*, había superado esas distinciones establecidas por los hombres. No todos los musulmanes podían alcanzar esas alturas místicas, pero todos ellos estaban profundamente influidos por las ideas sufíes; en algunas partes del imperio el sufismo se convertiría en la piedad islámica dominante, aunque en aquellos primeros días era considerado más bien marginal y sospechoso.

Como se pensaba que Mahoma había visitado Jerusalén, se veía la ciudad como doblemente santa. Había sido venerada siempre como la ciudad del Templo, un centro espiritual de la tierra, pero en esta época estaba asociada también con el Profeta, el hombre perfecto, cuyo vuelo místico (*al-isrā*) de La Meca a Jerusalén había reforzado el vínculo entre los dos lugares santos. Mahoma había trasladado, por así decirlo, la santidad primordial de La Meca

a la Mezquita Lejana en Jerusalén. La presencia del hombre arquetípico, que había proporcionado un nuevo vínculo entre el cielo y la tierra, había intensificado la santidad de Jerusalén, al igual que la de La Meca y la de Medina. El relato de la *mi'raj* de Mahoma lo expresa con toda claridad. En aquel tiempo los musulmanes comenzaban a ver la vida del Profeta como una teofanía. No había sido divino, por supuesto, pero su vida había sido un *āyah*, un símbolo de la actividad de Dios en el mundo y del sometimiento humano perfecto a Alá. Durante los siglos VIII y IX los estudiosos habían comenzado a compilar las colecciones de máximas (*aḥādīth*) y práctica consuetudinaria (*sunnah*) de Mahoma. Estas formaron la base de la ley islámica (*sharī'ah*) y de la vida diaria de cada musulmán. La *sunnah* enseñaba a los musulmanes a imitar la forma en que Mahoma hablaba, comía, se lavaba, amaba y daba culto, a fin de que en los detalles más pequeños de su vida participaran en el *islām* perfecto del Profeta. El acto simbólico de la repetición vinculaba a los musulmanes con el prototipo eterno, a saber, Mahoma, que representaba la humanidad tal como Dios quiso que fuera.



Un musulmán estudia el Corán, la palabra de Dios, en la mezquita de al-Aqsā. Por medio de dicho estudio los musulmanes entran en contacto con lo divino y aprenden a someterse a Dios en los detalles más pequeños de la vida diaria.

Chris Steele-Perkins/Magnum Photos, NY.

Pocos relatos de la vida de Mahoma expresaron su sometimiento perfecto

a Dios tan elocuentemente como la *mi‘rāj* desde el Ḥaram de Jerusalén hasta el cielo más alto. Para los musulmanes era una imagen arquetípica del retorno que todos los seres humanos tienen que realizar hasta la fuente de la existencia. Así pues, los musulmanes que acudían a Jerusalén a orar desarrollaron una forma simbólica de imitar los acontecimientos externos del *isrā’* y de la *mi‘rāj* como una forma de participar en el vuelo místico del Profeta. Esperaban de esta forma aproximarse en cierto grado a su disposición interior de sometimiento total. La nueva *sunnah* de los musulmanes en el Ḥaram no era diferente de las procesiones rituales de los cristianos, que seguían las huellas de Jesús alrededor de Jerusalén. Durante los siglos VIII y IX —no sabemos con seguridad cuándo— comenzaron a aparecer en el Ḥaram varios santuarios y oratorios pequeños. (Véase el plano de «El noble santuario»). Justo al norte de la mezquita de la Roca estaba la Cúpula del Profeta, menor que aquella, y la Estación de Gabriel^[469]. Estos pequeños santuarios marcaban los lugares donde Mahoma y el ángel habían orado con los otros profetas antes de que la escalera de oro (*al-mi‘rāj*) se alzara delante de ellos. Cerca estaba la mezquita de la Ascensión, donde el Profeta comenzó su subida al trono divino. Los musulmanes gustaban también de orar en la puerta meridional del Ḥaram, conocida en este tiempo como Puerta del Profeta porque, según se decía, Mahoma había entrado en la ciudad por ella, precedido por el ángel Gabriel, iluminando las tinieblas con una luz tan fuerte como la del sol. Después se dirigieron a un lugar en el extremo suroccidental del Ḥaram donde ataron a Burāq, corcel celeste de Mahoma, después del viaje desde La Meca.

Otros santuarios del Ḥaram recordaban la presencia de otros profetas y de nuevo podemos ver en ellos la influencia sufí. A los peregrinos musulmanes se les enseñaba a honrar a los varones santos y a las mujeres santas que habían vivido, sufrido y orado en la ciudad antes que ellos. Se decía que la Cúpula de la Cadena, al este de la mezquita de la Roca, fue el lugar donde el rey David juzgó a los hijos de Israel. Había usado una cadena de luz especial, que poseía la facultad de desenmascarar a los mentirosos. En el extremo septentrional del Ḥaram estaba la Cátedra de Salomón, donde el rey oró después de concluir la construcción del Templo. Algunas de las puertas del Ḥaram estaban asociadas también con la historia judía: los israelitas habían introducido el arca por la Puerta de la divina Presencia (Bab al-Ṣakina) y habían implorado perdón en la Puerta del Arrepentimiento (Bab Hitta). Mas Jerusalén era también la ciudad de Jesús y el Corán narra varios relatos sobre su nacimiento y su infancia. Dice que cuando María estaba encinta, Zacarías,

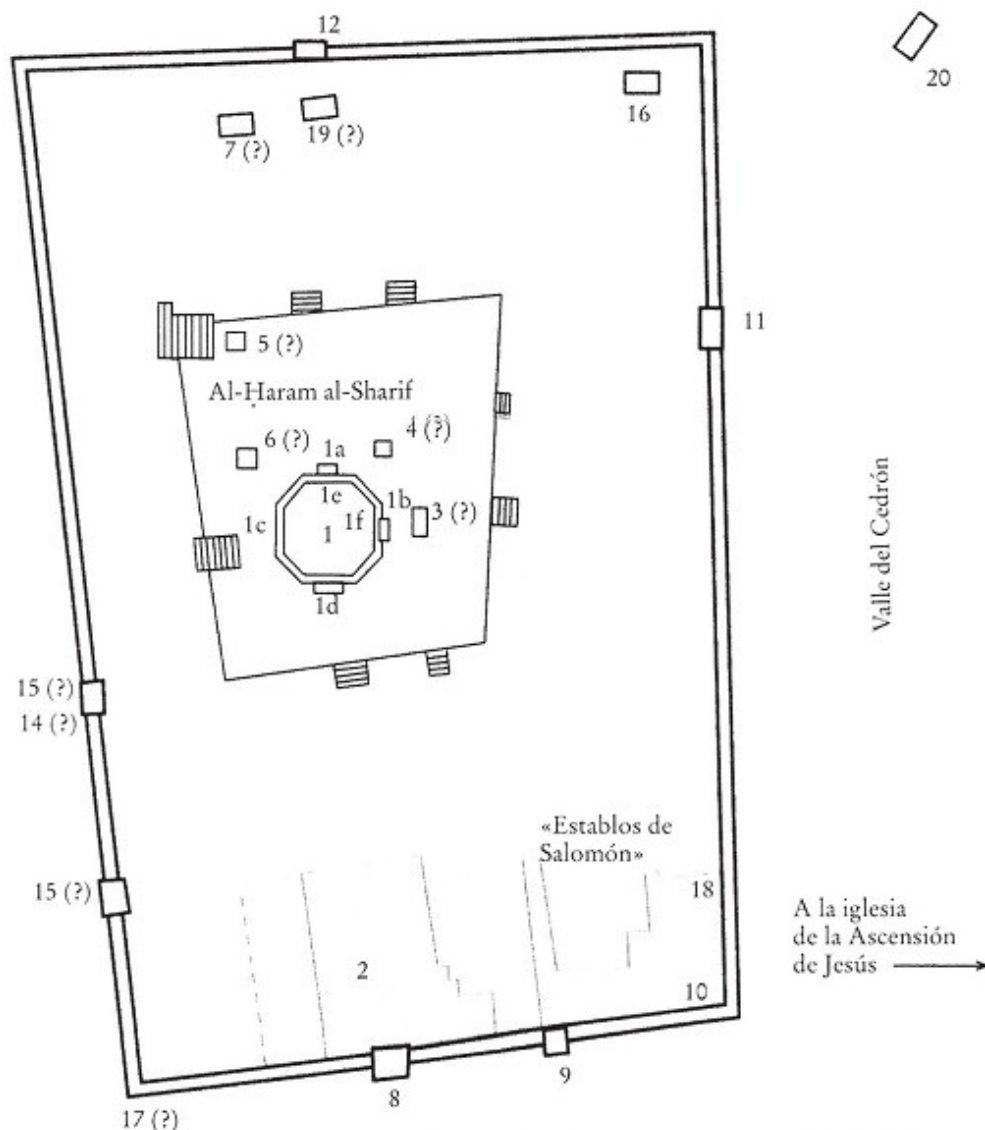
padre de Juan Bautista, cuidó de ella y que recibía el alimento milagrosamente. Cuando Jesús era niño habló prodigiosamente desde su cuna; era un primer *āyah* de su condición profética^[470]. En esta época los musulmanes que visitaban el Ḥaram oraban en el Oratorio de Zacarías (Zakariyyah) en el extremo nororiental de la plataforma y en dos santuarios que había en las bóvedas debajo del pavimento: el Oratorio de María (Mihrab Mariam) y la Cuna de Jesús (Mand Isa). Finalmente, los musulmanes miraban desde el parapeto hacia el valle del Hinnón (Wadi Jahannum) y el monte de los Olivos, que serían el escenario del juicio final y la resurrección. Llamaron a la «Puerta Dorada» de la muralla oriental del Ḥaram Puerta de la Misericordia (Bab al-Rahma). Esta sería la línea divisoria entre los bienaventurados y los condenados, mencionados en el Corán^[471]: después del juicio, el Ḥaram sería el paraíso y el valle del Hinnón sería el infierno. En las salas que había sobre la puerta los sufíes establecieron un convento con una mezquita, donde podían meditar sobre el fin próximo.

El califa al-Hārūn al-Rashid (786-809) fue el primer gobernante abasí que no se sintió obligado a visitar Jerusalén, aun cuando en varias ocasiones pasó por Siria a su regreso de la *ḥajj*. Los abasíes estaban comenzando a liberarse de la Ciudad Santa que había sido tan importante para los odiados omeyas. La corte de Hārūn en Bagdad tuvo un esplendor legendario y fue escenario de un gran florecimiento cultural. Pero en realidad la decadencia del califato había comenzado ya: Hārūn no fue capaz de imponer su autoridad de un modo efectivo fuera de Irak y los jefes locales comenzaban a establecer dinastías en otras partes del imperio. Ordinariamente gobernaban en nombre del califa, pero gozaban de una independencia *de facto*. En ese momento Palestina experimentó la decadencia del gobierno central en lo económico: bajo los omeyas el país había prosperado, pero los abasíes estaban comenzando a explotar la región, a agotar sus riquezas y recursos. Por otra parte, una plaga diezmó a buena parte de la población y los beduinos comenzaron a invadir el país, saqueando las ciudades y aldeas y librando sus guerras tribales en territorio palestino. En tiempos de los omeyas los beduinos habían luchado por el califato; en este momento se habían convertido en un azote cada vez más duro para el país. El desorden llevó a los primeros signos de tensión abierta entre los musulmanes locales y los cristianos en Jerusalén. Los beduinos atacaron los monasterios del desierto de Judea y los cristianos establecidos en la colina occidental se dieron cuenta de que los musulmanes económicamente desposeídos comenzaban a oponerse a su opulencia. Parecía que sus iglesias representaban una vasta riqueza y en tiempos de dificultades

los musulmanes se enfurecerían a causa de los relatos de los tesoros cristianos.

EL NOBLE SANTUARIO

(AL-HARAM AL-SHARIF)



1. Mezquita de la Roca	7. «Cátedra» o «sede» de Salomón	15. Puerta de la Remisión
1a. Puerta del Paraíso	8. Puerta del Profeta	16. Oratorio de Zacarías (mencionado en el siglo IX)
1b. Puerta del ángel Israfel	9. Puerta del Arrepentimiento	17. Lugar donde Gabriel ató a al-Burāq
1c. Puerta del ángel Gabriel	10. Oratorio de María y Cuna de Jesús	18. Oratorio de Zacarías (mencionado por primera vez en el siglo XI)
1d. Puerta de la mezquita de al-Aqsā	11. Puerta de la Misericordia («Puerta Dorada»)	19. Oratorio de David (mencionado por primera vez en el siglo XI)
1e. Pavimento de piedra negra	12. Puerta de las Tribus	20. Kanisat Mariam (iglesia de María)
1f. La Cueva	13. Puerta de la divina Presencia	
2. Mezquita de al-Aqsā	14. Puerta de David	
3. Cúpula de la Cadena		
4. El tesoro		
5. Cúpula del Profeta		
6. Cúpula de la Ascensión del Profeta		

Para los habitantes de Jerusalén Hārūn al-Rashid era una figura lejana e impopular, pero para los cristianos de Europa occidental era un personaje benigno que había reconocido el valor de su emperador. El día de Navidad del año 800 el papa León III coronó a Carlos, rey de los francos, como sacro emperador romano de Occidente. A la coronación acudieron monjes de Jerusalén. Los bizantinos se negaron a reconocer la entronización de Carlos: estaban horrorizados por la idea de que un bárbaro iletrado asumiera la púrpura imperial. Carlos tuvo que ir muy lejos a buscar aliados y, al igual que su padre, entabló relaciones con Bagdad. Los occidentales estaban entusiasmados por el hecho de tener de nuevo un emperador: parecía que finalmente se comenzaban a disipar la oscuridad y las tinieblas que habían caído sobre Europa después del derrumbe de Roma. Llamaron a Carlos «Carlomagno», «Carlos el Grande», y lo vieron como el rey de un nuevo pueblo elegido. Su capital en Aquisgrán estaba llamada a ser una Nueva Jerusalén y su trono en ella había sido modelado de acuerdo con el trono del rey Salomón. Instintivamente el pueblo de Europa, al buscar una nueva identidad occidental, dirigió su mirada hacia la Ciudad Santa de Jerusalén, que los había llevado a hacer la larga y difícil peregrinación desde el descubrimiento del sepulcro de Cristo. Carlomagno había intercambiado ya obsequios con el califa Hārūn y el patriarca de Jerusalén le había enviado un presente de reliquias y las llaves de la Anástasis. Es probable que el califa se mostrara satisfecho por contar con un nuevo aliado extranjero y permitió a Carlomagno edificar un hospicio en Jerusalén frente a la Anástasis, junto con una iglesia y una biblioteca espléndida. Carlomagno ordenó también la construcción de un edificio en el valle del Cedrón que contenía doce salas para peregrinos y poseía campos, viñas y un huerto. El nuevo emperador tenía una base en Jerusalén: se podía decir que su imperio estaba arraigado en el centro de la tierra.

De hecho, el imperio de Carlomagno no sobrevivió a su muerte, pero el pueblo de Europa no olvidó nunca su breve renacimiento ni sus vínculos con Jerusalén. Más tarde los historiadores y los cronistas afirmaron que el califa quedó tan impresionado por Carlomagno que quiso darle toda Tierra Santa; [472] otros dijeron que había puesto a Carlomagno al frente de los cristianos de Jerusalén. En la conciencia occidental quedó firmemente establecido que, aun cuando Hārūn no pudo dar Palestina a Carlomagno, le dio la propiedad de la Anástasis. Por consiguiente, este santo lugar les pertenecía por derecho [473]. Era una creencia que se manifestaría perniciosamente trescientos años después en tiempo de los cruzados, cuando Occidente logró otro

resurgimiento más permanente. Es posible que los monjes, las monjas y los sacerdotes europeos que marcharon para dirigir las nuevas fundaciones de Carlomagno en Jerusalén expresaran algunos de esos sueños imperiales. En el 807 hubo en la iglesia de la Natividad altercados entre griegos y latinos. Los cristianos orientales y los occidentales, que estaban desarrollando interpretaciones muy diferentes de su religión, sintieron una aversión doctrinal instintiva entre sí que condujo a la violencia en uno de los lugares más santos del mundo cristiano. Fue también el comienzo de un largo y desgraciado antagonismo en Jerusalén.

A juicio de los musulmanes, las nuevas construcciones latinas en la colina occidental simplemente subrayaban el poder y la riqueza creciente de los cristianos de Jerusalén. Les parecía que su califa no hacía ningún caso de la Ciudad Santa, mientras que los reyes cristianos no reparaban en gastos con tal de establecer una base segura en ella. Los jacobitas, una secta monofisita siria, habían construido también un nuevo monasterio dedicado a santa María Magdalena al norte del H̄aram. Fueron años difíciles en Palestina. Del 809 al 813 hubo una guerra civil en el imperio porque los dos hijos de Hārūn luchaban por la sucesión. Cuando la subida del califa al-Mamūn puso fin a la guerra, Jerusalén fue sacudida por otro terremoto, que produjo graves daños en la cúpula de la Anástasis, y por una plaga de langostas, que devastó los campos y provocó una dura hambruna. Los musulmanes, cuyos barrios junto al H̄aram estaban en la parte más insalubre de la ciudad, se vieron obligados a abandonar Jerusalén durante unas semanas. Cuando retornaron, se enfurecieron al descubrir que el patriarca Tomás había aprovechado la oportunidad para reparar la cúpula de la Anástasis, que era a la sazón casi tan grande como la de la mezquita de la Roca. Los musulmanes que residían en la ciudad se quejaron con amargura ante el legado imperial de que los cristianos habían contravenido la ley islámica, que establecía claramente que ninguno de los lugares de culto de los *dhimmi*s debería ser mayor que —o tan grande como— una mezquita u otro edificio sagrado de la *ummah*.

Este fue un nuevo desarrollo preocupante, el tipo de problema que se repetiría continuamente en Jerusalén. La construcción había sido desde la antigüedad un arma ideológica en la ciudad. Desde los tiempos de Adriano había sido un medio para borrar todas las huellas dejadas por los poseedores anteriores. En este período los edificios se convirtieron en un medio por el que las comunidades de Jerusalén se expresaban su hostilidad mutua. A los musulmanes les habían inquietado siempre las magníficas iglesias cristianas en *bayt al-maqdis*, pero pudieron soportar mejor esa exhibición de poder en el

período omeya, cuando los califas estuvieron dispuestos a destinar grandes cantidades de dinero a la Jerusalén islámica y al país en general. Pero como en aquel momento sufrían una privación económica y se sentían abandonados por el califato, a los musulmanes les parecía intolerable el tamaño de la cúpula de la Anástasis. El islam había irrumpido en Palestina como una religión segura de sí misma, pero una nueva inseguridad había hecho que los edificios religiosos, en otro tiempo símbolos de trascendencia, representaran para ellos la posible pérdida de su identidad. Es casi seguro que también los cristianos proyectaron la ampliación de su cúpula como una afirmación agresiva de su poder y su posición en la ciudad. Aunque el islam los hubiera conquistado, ellos no seguirían siendo por más tiempo súbditos inferiores.

Al final se llegó a un compromiso. El patriarca consiguió librarse de una paliza con el argumento de que el peso de la prueba recaía sobre los acusadores: tenían que demostrar que la antigua cúpula había sido menor que la nueva —una estratagema sugerida en realidad por un musulmán, cuya familia recibió durante los cincuenta años siguientes una ayuda económica regular del agradecido patriarcado—. El califa al-Mamūn serenó los ánimos musulmanes ordenando la construcción de nuevos edificios en el Ḥaram: en la plataforma levantaron puertas a oriente y al norte y se restauró completamente la mezquita de la Roca. Al-Mamūn aprovechó también la oportunidad para borrar el nombre del omeya ‘Abd al-Malik de la inscripción principal y reemplazarlo por el suyo, aunque tuvo suficiente inteligencia como para no cambiar la fecha. En el 832 el califa acuñó nuevas monedas con la inscripción «al-Quds», «la Santa», el nuevo nombre de Jerusalén.

Pero los cristianos usaron sus símbolos religiosos para socavar la confianza musulmana. De principios del siglo ix data la primera información de que disponemos sobre la ceremonia anual del fuego santo en la Anástasis en la víspera del domingo de Pascua. Las multitudes se reunían expectantes en la Rotonda y en el Martyrium, que estaban totalmente a oscuras. El patriarca salmodiaba detrás del sepulcro las oraciones vespertinas habituales y de repente, como si viniera del cielo, aparecía una llama blanca en el templo. Inmediatamente después la comunidad, que había estado esperando en un silencio tenso y violento, prorrumpía en manifestaciones de júbilo ruidoso y exultante. Decían a gritos textos sagrados, con toda la fuerza de sus voces, agitaban sus crucifijos en el aire y chillaban con gozo. El patriarca pasaba la llama al gobernador musulmán, que acudía siempre a la ceremonia, y después a las muchedumbres, que habían llevado sus velas. Después se dispersaban,

llevando consigo el fuego santo a sus casas y gritando: «¡Viva la religión de la cruz!», mientras recorrían apresuradamente las calles. Al parecer, el acontecimiento molestaba a los musulmanes, que son nuestra principal fuente de información sobre la ceremonia en este primer período. Cada año el gobernador tenía que escribir un informe para el califa y en una ocasión, en el año 947, las autoridades de Bagdad trataron de impedir que se llevara a cabo, reprendiendo al patriarca por el «ritual mágico» y afirmando: «Habéis llenado toda Siria con vuestra religión cristiana y habéis destruido nuestras costumbres»^[474]. Los musulmanes trataban de desechar el aparente «milagro» como un engaño sucio y cada uno tenía su propia teoría para explicar cómo se realizaba. Pero no podían llegar a convencerse de que realmente no sucedía nada. Estaban impresionados por la alegría desbordante de las multitudes, cuyas «abominaciones», según Mujir al-Dīn, «hacen que uno se estremezca de horror»^[475]. El sobrio culto del islam no tenía nada comparable y durante esas pocas horas tumultuosas parecía que la ceremonia borraba la presencia islámica en Jerusalén de tal forma que bastó para mantener la angustia musulmana durante aquellos tiempos difíciles. Era como si todos los años los cristianos probaran la superioridad de su religión y los musulmanes no pudieran descartar esa demostración totalmente.

A causa de la decadencia del poder abasí, a las autoridades imperiales les resultaba cada vez más difícil mantener el orden en Palestina. En el 841 todos los habitantes de Jerusalén —judíos, cristianos y musulmanes— huyeron de la ciudad, llenos de pánico, durante una revuelta campesina, cuyo jefe, Tamim Abu Harb, afirmaba que iba a restaurar el imperio omeya. Él y sus seguidores saquearon la ciudad y destruyeron mezquitas e iglesias. La Anástasis se libró de la destrucción total sólo porque el patriarca ofreció un gran soborno. Por eso sintieron un gran alivio cuando en el 868 el jefe turco local, Aḥmad ibn Tulun, se hizo con el poder en Egipto y estableció allí un Estado independiente, que también controlaba Siria y Palestina. Fue capaz de restablecer la ley y el orden; en su tiempo mejoró la economía y el comercio prosperó. Ibn Tulun se mostró particularmente benévolo hacia los *dhimmis*. Nombró a un gobernador cristiano en Jerusalén y restauró las iglesias que habían sufrido daños y se encontraban en mal estado. También permitió que una nueva secta judía se estableciera en Jerusalén.

Daniel al-Qumusi emigró desde Jurasán a Jerusalén con un pequeño grupo de compañeros hacia el 880. Eran miembros de la oscura secta de los caraítas, judíos que rechazaban el Talmud y basaban sus vidas totalmente en la Biblia.

No obstante, en cuanto llegaron a Jerusalén, Daniel dio al caraísmo una dimensión mesiánica completamente nueva. En Palestina se encontró con documentos que pertenecían a la secta de Qumrán, descubiertos recientemente por un perro de los beduinos. Esos manuscritos del Mar Muerto del siglo IX convencieron a Daniel de que el exilio de los judíos iba a terminar pronto. Si los judíos abandonaban sus cómodas casas en la diáspora y una cantidad suficiente se establecía en Jerusalén, acelerarían la venida del Mesías. Cristianos y musulmanes de todas las partes del mundo habían ido a Jerusalén; ¿por qué los judíos no podían hacer lo mismo? Cada comunidad de la diáspora debería enviar al menos cinco colonos para aumentar la presencia judía en la Ciudad Santa. Sahl ibn Masliah, discípulo de Daniel, pintó una imagen conmovedora de Jerusalén como una ciudad que anhelaba a sus verdaderos hijos. No preocuparse de Jerusalén equivalía casi a abandonar al propio Dios: «Congregaos en la Ciudad Santa y juntaos a vuestros hermanos», suplicaba en sus textos, «porque ahora sois una nación que no ansía a su Padre del cielo»^[476].

La propaganda de Daniel y Sahl dio fruto y los caraítas comenzaron a acudir a Jerusalén. Ibn Tulun les permitió establecerse en un barrio separado fuera de las murallas de la ciudad, en la colina oriental del Ofel. Como los caraítas no observaban las leyes del Talmud relativas a la alimentación y a la pureza, no podían vivir con los «rabbanitas» —así llamaban a la mayoría de los judíos, que aceptaban la autoridad de los rabinos—. También practicaban un ascetismo insólito en el judaísmo, se vestían de saco y, en Jerusalén, se abstendían de comer carne. En el monte de los Olivos construyeron una fábrica para la elaboración de quesos. Desde hacía siglos los judíos habían llorado por el Templo en ruinas el 9 de 'ab, pero los caraítas hicieron de esta lamentación una forma de vida. Organizaban turnos de oración continuos en las puertas de la ciudad, cuando se lamentaban por la «desolación» de su ciudad santa en hebreo, persa y árabe. Creían que las oraciones de los «plañideros de Sión» —así los llamaban— forzarían a Dios a enviar al Mesías y a reconstruir Jerusalén como una ciudad totalmente judía. Los rabbanitas miraban con recelo esos rituales. Se habían vuelto muy desconfiados hacia todas las formas de mesianismo, que habían sido una y otra vez la causa de tragedias y pérdidas inaceptables para la vida judía. Creían que Dios enviaría la redención cuando le pareciera conveniente y que era blasfemo tratar de apresurarla. De hecho, algunos rabinos llegaron incluso a prohibir a los judíos realizar la *'aliyyah* a Jerusalén con la esperanza de hacer venir al Mesías.

El imperio tuluní llegó a su fin en el 904, cuando los abasíes recuperaron el control de Palestina. Pero no pudieron mantenerlo durante mucho tiempo. En el 935 Muḥammad ibn Tugh, un turco de Asia Central, se hizo con el control de Egipto, Siria y Palestina y gobernó en nombre del califa de Bagdad, pero disfrutó de una autonomía *de facto*. Él y sus sucesores asumieron el título real asiático de *ikhshid*. En otras partes del imperio se hicieron con el poder otras dinastías, con la consecuencia de que Palestina fue con frecuencia un campo de batalla para esas dinastías enfrentadas en una lucha sin fin por el poder. Empeoró las cosas el hecho de que los emperadores griegos de Bizancio aprovecharon la oportunidad que les brindaba el desorden manifiesto en el imperio musulmán para declarar una guerra santa contra el islam. Durante el siglo x los bizantinos reconquistaron territorios en Cilicia, Tarso y Chipre con el objetivo reconocido de recuperar Jerusalén para la religión verdadera.

Inevitablemente esas victorias griegas llevaron a un deterioro ulterior de las relaciones entre musulmanes y cristianos en Jerusalén. Ordinariamente los musulmanes supieron aceptar la mayoría cristiana en al-Quds. Hubo problemas ocasionales y un malestar residual, cuya causa eran asuntos como el del fuego santo, pero reconocieron el derecho cristiano a la ciudad y asumieron que siempre habría una presencia cristiana en al-Quds. En el momento más crítico de la guerra con Bizancio el *ikhshid* fue capaz de escribir al emperador cristiano recordándole que Jerusalén era santa para las dos religiones. Era

la tierra sagrada en la que se encuentran la mezquita de al-Aqsā y el patriarca cristiano. Judíos y cristianos hacen peregrinaciones hasta allí; en ella nacieron el Mesías y su madre; y es el lugar donde se encuentran los sepulcros de ambos^[477].

Los musulmanes participaban en las fiestas cristianas de una forma secular. En Enkainía celebraban el comienzo de la vendimia. El día de la fiesta de san Jorge sembraban simiente nueva. La fiesta de santa Bárbara marcaba el comienzo de la estación de las lluvias. Los musulmanes aceptaban el hecho de que los cristianos iban a permanecer en la Ciudad Santa. Pero cuando los griegos comenzaron su guerra santa y se encendió la disputa belicosa sobre la liberación de Jerusalén, la tensión se hizo insoportable. En el 938 atacaron a los cristianos en la procesión del domingo de Ramos y prendieron fuego a las puertas del Martyrium. Tanto la Anástasis como la Capilla del Gólgota sufrieron muchos daños. En el 966, después de una nueva

serie de victorias bizantinas, el patriarca Juan IV urgió al emperador a que procediera inmediatamente a la reconquista de Jerusalén. Sin perder tiempo, musulmanes y judíos dirigieron su ataque contra la Anástasis, prendieron fuego a la cubierta del Martyrium y saquearon la basílica de Santa Sión. Sacaron al patriarca del recipiente de aceite donde se había escondido durante el disturbio y lo quemaron en el poste.

El *ikhshid* había tratado de impedir esas hostilidades. Tan pronto como Juan promulgó su imprudente petición al emperador, este envió tropas desde El Cairo para proteger al patriarca. Más tarde el *ikhshid* se disculpó ante el emperador por los daños causados en las iglesias y se ofreció a reconstruirlas a su propia costa. El emperador se negó bruscamente: él mismo reconstruiría la Ciudad Santa —con la espada—. Era un círculo vicioso: las victorias griegas provocaban represalias contra los cristianos y esta «persecución» únicamente alentaba el esfuerzo de la guerra santa bizantina^[478]. Era natural que los musulmanes se pusieran a la defensiva en al-Quds: no se imaginaban que, en caso de una victoria griega, los cristianos fueran tan magnánimos con sus habitantes como Omar. Por primera vez comenzaron a mirar más allá del Haram, construyeron una nueva mezquita en la colina occidental junto a la Anástasis y la dedicaron al califa Omar. Era el primer edificio musulmán en la Jerusalén cristiana. Situada provocativamente cerca del lugar más santo cristiano, la mezquita recordaba a los cristianos quiénes eran los verdaderos gobernantes de Jerusalén y quizá también recordara a los musulmanes la conducta cortés de Omar en la Anástasis —que tenía poco que ver con la que ellos habían observado en los últimos años.

Los *ikhshids* fueron expulsados de Palestina, primero por la secta chiíta de los qarmatas y después por los fatimíes chiítas de Túnez, que conquistaron Ramleh en mayo del 970. Durante los treinta años siguientes el país fue asolado por una serie de campañas en las que tropas fatimíes, qarmatas, beduinas y abasíes lucharon entre sí por el control de la región. Finalmente los fatimíes consiguieron establecer su propio califato rival chiíta en el 983, trasladando su capital desde Kairuán hasta El Cairo. En el país había una paz insegura. Las tribus árabes se rebelaban con frecuencia, pero los judíos prestaron a los fatimíes un apoyo sin condiciones. El califa firmó una tregua con Bizancio y se llegó a un acuerdo para la restauración de la Anástasis y del Martyrium, que carecían de cubierta desde el 966. Esta tregua situó a los cristianos en una posición más fuerte y con ello se redujo la tensión en la ciudad.

No obstante, persistía un malestar latente. Cuando el geógrafo local Muqaddasī escribió su descripción de Jerusalén en el 985, la vio como una ciudad de *dhimmis*: «Por todas partes dominaban los judíos y los cristianos»^[479]. Los cristianos eran los más privilegiados en Jerusalén: eran mucho más ricos que los judíos y más cultos que los musulmanes. Muqaddasī estaba muy orgulloso de su ciudad. No había ningún edificio que pudiera rivalizar con la mezquita de la Roca en ningún lugar del mundo islámico; el clima era perfecto; los mercados estaban limpios y bellamente ordenados; las uvas eran enormes y sus habitantes sobresalían como dechado de virtudes. En Jerusalén no se podía encontrar ni un solo prostíbulo y nadie se embriagaba. Con todo, Muqaddasī no pintó un cuadro totalmente entusiasta. Los baños públicos estaban sucios, la comida era cara, los impuestos excesivos y los cristianos rudos. Estaba particularmente preocupado por la decadencia del empuje intelectual en Jerusalén. Hasta entonces grandes eruditos musulmanes, como al-Shafi‘ī, fundador de una de las cuatro escuelas de jurisprudencia islámica, habían acudido con frecuencia a visitar Jerusalén, atraídos por la santidad de la ciudad. Una vez que comenzaron a gobernar los fatimíes chiítas, el número de los visitantes del mundo sunnita disminuyó, como era de esperar. Los fatimíes establecieron un centro de estudios (*dār al-‘ilm*) para propagar los ideales chiítas: soñaban con conquistar todo el mundo islámico y es posible que intentaran acabar con la enseñanza pública de la *sunnah*. Muqaddasī se quejaba de las medidas de control tomadas por los fatimíes: había guardias en todas las puertas y habían impuesto limitaciones rigurosas al comercio. Y, sobre todo, había muy pocos debates académicos. Había pocos *‘ulamā* renombrados en la ciudad: «No se visita a los juristas [*fuqahā*’]; los eruditos no tienen fama; nadie va a las escuelas porque no se dan clases»^[480]. A decir verdad, la falta de vida académica no era absoluta: los lectores del Corán tenían sus grupos en la ciudad; la escuela de jurisprudencia hanefita tenía un grupo de estudio en la mezquita de al-Aqsā y los sufíes se reunían en sus colegios [*khawāniq*]. Pero ese aprendizaje tendía a ser conservador y defensivo y adoptaba la interpretación más literal del Corán, posiblemente como reacción contra lo que Muqaddasī llamaba las «peculiares costumbres» de la *shiah*^[481]. Muqaddasī había viajado mucho y echaba de menos en su ciudad el fácil intercambio de opiniones que era la norma en otras partes del mundo islámico.

En octubre del 996 el califa fatimí al-‘Aziz murió en El Cairo y lo sucedió su hijo al-Hākim, un hombre piadoso y austero, apasionadamente comprometido con el ideal chiíta de la justicia social. No obstante, a juzgar

por sus arrebatos de rabia y crueldad fanática, tenía un carácter atormentado. Era hijo de una cristiana y es posible que muchos de los problemas del califa tuvieran su origen en el conflicto de su identidad. Al principio la simpatía evidente del califa hacia los cristianos parecía una buena señal para estos en Jerusalén. Al-Hākīm nombró patriarca a su tío Orestes y, al parecer, quería mantener vínculos personales con la comunidad jerosolimitana. En el 1001 firmó otra tregua con el emperador Basilio II de Bizancio, lo cual impresionó sobremanera a sus contemporáneos. Parecía que el islam y el cristianismo estaban a punto de entrar en una nueva era de amistad y paz.

Entonces, inesperadamente, el año 1003 el califa ordenó la destrucción de la iglesia de San Marcos en Fustat, que, según afirmaba, había sido construida sin permiso, contraviniendo de un modo flagrante la ley islámica, y allí mismo edificó la mezquita de al-Rashida, extendiéndola hasta que llegó a cubrir los cementerios judío y cristiano cercanos. Más tarde promulgó unas ordenanzas en las que mandaba confiscar más propiedades cristianas en Egipto, quemar las cruces y edificar pequeñas mezquitas en las cubiertas de las iglesias. El califa estaba también atormentado por los rumores relativos a los problemas existentes en Palestina: se decía que los cristianos y los bizantinos habían instigado las recientes incursiones de los beduinos en el país, que amenazaban con convertirse en una revolución completa. La crisis estalló en las fiestas de Pascua cuando el califa se enteró de que un grupo numeroso de cristianos coptos se había puesto en camino hacia Jerusalén «en una manifestación ostentosa y ofensiva». Parecían *hajjis* en peregrinación hacia La Meca. Preguntó a Qutekin al-Adudī, propagandista chiíta, qué pasaba y se le informó acerca de las inmensas riquezas de la iglesia de la Anástasis. En Pascua acudían a orar allí muchos cristianos de rango elevado. Se decía que incluso los emperadores bizantinos visitaban Jerusalén de incógnito: «Llevan allí cantidades inmensas de plata, vestiduras, ropas teñidas y tapices [...] y, después de tanto tiempo, se ha reunido una gran cantidad de objetos de inmenso valor»^[482]. En este informe se puede discernir toda la envidia reprimida que sentían hacia los cristianos, el miedo a los poderosos contactos que tenían en el extranjero y la preocupación por el desafío cristiano a la religión musulmana. Lo peor de todo, según el informe de al-Adudī al califa, era la ceremonia del fuego santo, un engaño «que ejerce una gran impresión en los espíritus [musulmanes] e introduce confusión en sus corazones»^[483].

Ciertamente este relato hizo cundir el pánico en el corazón ya confundido

de al-Hākīm. En septiembre del 1009 el califa dio órdenes de que la Anástasis y el Martyrium de Constantino fueran derribados. Tenían que excavar incluso los cimientos de las iglesias y de las capillas. Yaruk, el gobernador fatimí de Ramleh, dirigió las obras con una perfección exacta: derribaron todos los edificios construidos sobre el Gólgota, excepto algunas partes de la Rotonda que, según la explicación del historiador cristiano Yahya ibn Sa'īd, «eran muy difíciles de demoler»^[484]. Estos fragmentos sobrevivieron y se hallan dentro del edificio actual. Hicieron añicos el sepulcro, el santuario y la roca del Gólgota con picos y martillos y nivelaron el terreno, aunque —indica Yahya— quedó un pequeño fragmento del sepulcro. El resto de la roca lo sacaron fuera de la ciudad. Fue una acción insólita en un gobernante islámico y llenó de malestar incluso a los súbditos musulmanes del califa. Este promulgó más tarde nuevas leyes que introdujeron medidas destinadas a separar a los *dhimmis* de la *umma* y a forzarlos a convertirse al islam. Los cristianos tenían que llevar cruces pesadas alrededor del cuello y los judíos un tarugo de madera. En el 1011 los judíos de Fustat fueron apedreados cuando seguían a un cortejo fúnebre. La sinagoga de Jerusalén fue profanada y sus rollos quemados. Muchos *dhimmis*, aterrorizados, aceptaron el islam. Otros se mantuvieron firmes, pero algunos cristianos optaron por cruzar la frontera y refugiarse en territorio bizantino.

Después fueron los propios musulmanes quienes tuvieron que sufrir a consecuencia de la demencia del califa. En el 1016 al-Hākīm declaró que era una encarnación de la divinidad y que había sido enviado para transmitir una nueva revelación a la raza humana. Hizo que en las oraciones del viernes pronunciaran su nombre en lugar del nombre de Dios. Naturalmente esto escandalizó a los musulmanes de todo el mundo islámico. Hubo motines en El Cairo y, como los musulmanes estaban más indignados por esta blasfemia que los cristianos, al-Hākīm hizo caer su cólera sobre ellos. En el 1017 revocó los decretos contra los cristianos y los judíos y se les devolvieron sus propiedades. Por el contrario, a los musulmanes se les prohibió ayunar durante el ramadán y hacer la *hajj*. Los que desobedecían eran sometidos a terribles torturas. Mientras tenían lugar estos acontecimientos terribles, parecía que el califa estaba sumido en sus sueños: pasaba desapercibido cuando paseaba por las calles de El Cairo, sin que la multitud furiosa lo abordara. Una noche del año 1021 simplemente salió a caballo de El Cairo hacia el desierto y nunca más volvieron a verlo.

El califa loco dejó la Jerusalén cristiana en ruinas: de alguna forma había que construir un nuevo santuario sobre los restos del sepulcro y de la roca del

Gólgota. En el año 1023 Sitt al-Mulk, hermana de al-Hākim, envió al patriarca Nicéforo de Jerusalén a Constantinopla para que informara sobre la situación. Pero al año siguiente la tribu beduina de Jarrah se sublevó contra los fatimíes una vez más, se hizo con el control de los caminos de Palestina y asoló sistemáticamente el país. Las condiciones en Jerusalén eran tan precarias que ni siquiera se podía pensar en edificar. La situación de los judíos era particularmente desesperada. Durante el siglo x la comunidad judía de Jerusalén creció ligeramente porque allí se establecieron los refugiados que habían huido de los disturbios que estallaron en Bagdad y en el norte de África del año 940 al 950. Sin embargo, la mayoría de los nuevos inmigrantes preferían vivir en Ramleh o en Tiberíades. Uno de ellos escribió: «Jerusalén es una ciudad maldita, [...] las provisiones las traen de muy lejos y los medios de vida son limitados. Muchos llegan ricos y allí se empobrecen y se deprimen»^[485]. Los cristianos ocupaban los puestos de mayor prestigio y riqueza; los judíos trabajaban como banqueros, tintoreros y curtidores^[486], aunque en realidad tenían poco trabajo. No obstante, a pesar de esos problemas, los judíos trasladaron su consejo de gobierno de Tiberíades a Jerusalén durante el siglo x, de forma que la Ciudad Santa era de nuevo la capital administrativa de los judíos de Palestina. Pese a lo que sufrieron bajo al-Hākim, los judíos siguieron prestando su apoyo incondicional al gobierno fatimí. Por su lealtad durante la rebelión beduina del 1024 fueron recompensados con un sistema de impuestos despiadado. Muchos judíos fueron a la cárcel porque no podían pagar sus deudas. Hubo hambre y miseria y muchos judíos murieron. Otros estaban «sin nada, desnudos, tristes y pobres», escribió Salomón ha-Kohn, el gaón o presidente del consejo de gobierno. «No tenían nada en casa, ni siquiera ropa que ponerse ni utensilios domésticos»^[487]. El sufrimiento continuó. Otros beduinos invadieron Palestina desde el norte y el califa fatimí al-Zahīr no recuperó el control del país hasta el 1029. Para fortalecer su posición, hizo un nuevo tratado con Bizancio, con la promesa de que permitiría a los cristianos reconstruir la Anástasis. Después de casi un siglo de enfrentamientos Palestina pudo disfrutar de la paz en el 1030. El gobernador turco al-Dizbiri comenzó inmediatamente la tarea de poner orden en el castigado país.

Los musulmanes tenían que realizar también obras de reconstrucción en Jerusalén. En el 1017 se había derrumbado la mezquita de la Roca y, posiblemente como parte de una campaña para recoger fondos, el erudito musulmán al-Wasiti publicó la primera antología de Tradiciones de alabanzas a Jerusalén (*faḍā'il al-quds*). De esta forma se podían leer en un solo volumen

las máximas (*ahādith*) sobre Jerusalén atribuidas al Profeta, a los califas y los sabios, que circulaban en el mundo islámico desde el período omeya. En la Ciudad Santa había habido mucha tensión y, especialmente en los últimos años, el desastre de la persecución de al-Hākīm había hecho que las tres religiones estuvieran a la defensiva, pero la compilación de al-Wasiti era fiel al antiguo ideal islámico de la integración. Muchas de las máximas citadas procedían de los *isrā'iliyāt* y otras recordaban la presencia del profeta Jesús en Jerusalén. Al-Quds seguía siendo sagrada para todos los hijos de Abraham. Podemos ver también hasta qué punto Jerusalén estaba ligada indisolublemente en la imaginación con La Meca y Medina. Al-Wasiti, por ejemplo, atribuye esta *ḥadīth* al Profeta:

La Meca es la ciudad que Alá exaltó, santificó, creó y rodeó de ángeles mil años antes de crear cualquier otra cosa en la tierra. Después la unió con Medina y unió Medina con Jerusalén y sólo mil años después creó [el resto del mundo] en un solo acto^[488].

En el último día se establecerá el paraíso en Jerusalén como una novia y la Caaba y la Piedra Negra pasarán de La Meca a al-Quds, destino último de toda la humanidad^[489]. De hecho, La Meca y Jerusalén estaban ya físicamente vinculadas en la tradición local. Se decía que durante el mes de la *ḥajj* a La Meca, en la noche en que los peregrinos estaban en vigilia en la llanura de 'Arafat, el agua de la fuente santa de Zamzam, junto a la Caaba, llegaba en una corriente subterránea hasta la piscina de Siloé. Esa noche los musulmanes de Jerusalén celebraban una fiesta especial. La leyenda era una forma pintoresca de expresar la creencia de que la santidad de Jerusalén se derivaba de la santidad primigenia de La Meca, un proceso que quedaría patente al final de los tiempos, cuando la santidad de La Meca se trasladara a al-Quds para toda la eternidad. Cuando tuviera lugar esa integración final, existiría el paraíso en la tierra.

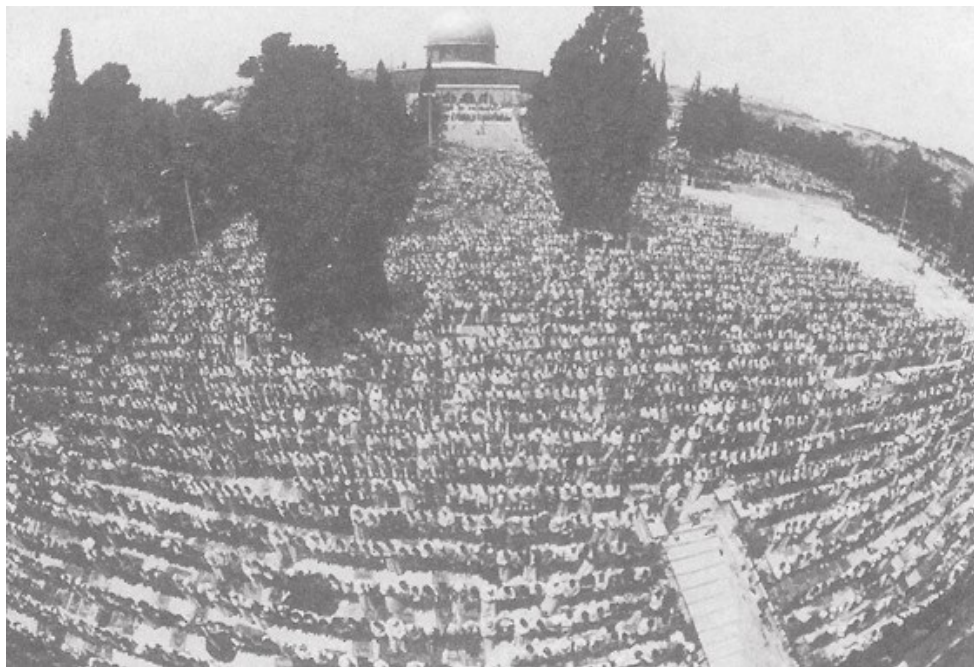
La población local sentía ciertamente que La Meca y Jerusalén participaban de la misma santidad. Es probable que fuera a principios del siglo XI cuando los musulmanes que no podían hacer la *ḥajj* a La Meca comenzaran a reunirse en Jerusalén durante los días de la peregrinación. En la noche en que los *ḥajjis* estaban en vigilia en la llanura de 'Arafat, en las cercanías de La Meca, multitudes de habitantes del país y de jerosomilitanos se reunían en la plataforma del Ḥaram y en la mezquita de al-Aqsā, orientados hacia La Meca, y permanecían toda la noche orando con toda la fuerza de su voz, como si estuvieran en 'Arafat. El día de Eid al-Adha, el último de la *ḥajj*,

realizaban el sacrificio habitual en el Ḥaram —igualmente, como si estuvieran en La Meca—. A algunos *ḥajjis* les gustaba combinar su peregrinación con una visita piadosa (*ziyārah*) a Jerusalén: se ponían las vestiduras blancas especiales usadas tradicionalmente para la *ḥajj* y entraban en el estado de pureza ritual requerido. Algunos musulmanes pusieron objeciones a esta innovación. Había tradiciones según las cuales el Profeta había advertido expresamente a sus seguidores que no fueran a Jerusalén. Con todo, aunque ciertos círculos desaprobaban algunas de las expresiones más extravagantes de la devoción a al-Quds, en general se aceptaba que era una de las tres ciudades santas del islam. En una *ḥadīth* especialmente famosa dice Mahoma: «Sólo tienes que dirigirte a tres mezquitas, la mezquita del Ḥaram [en La Meca], mi mezquita [en Medina] y la mezquita de al-Aqsā».

El gobernador al-Dizbiri comenzó la restauración de la mezquita de la Roca inmediatamente, estimulado por el califa al-Zahīr, que mostró un interés especial por el Ḥaram. Se conservan todavía las vigas de madera que colocaron como soporte de la cúpula. Entonces, lamentablemente, tuvo lugar otro desastre. Un violento terremoto sacudió Palestina el 5 de diciembre del 1033. Por suerte ocurrió antes del anochecer, por lo que no había mucha gente en las casas. Tuvieron que pasar unos días antes de que se atrevieran a entrar de nuevo en ellas y acamparon en las colinas que rodeaban la ciudad. Era necesario un programa de construcción completamente nuevo. Era preciso reparar los muros de sujeción del Ḥaram y al-Zahīr ordenó que comenzaran las obras de una nueva muralla de la ciudad, un proyecto que siguió adelante durante más de una generación. En el terremoto se habían producido muchos daños en la mezquita de al-Aqsā: las quince naves laterales al norte de la cúpula habían quedado destruidas. Las obras comenzaron inmediatamente y la nueva mezquita estaba terminada cuando el viajero persa Nasir-i-Khusraw visitó Jerusalén en el 1047. La mezquita era entonces mucho más estrecha: habían reemplazado las naves dañadas por una sola nave, cubierta con siete arcos. Nasir describió con admiración las hermosas alfombras, las losas de mármol, las 280 columnas de mármol y los esmaltes exquisitos de la cúpula.

Parecía que a mediados del siglo *x*i Jerusalén se había recuperado después de muchos esfuerzos. Nasir sugiere que en la ciudad vivían unas 20 000 familias, con lo que la población total sería de unos 100 000 habitantes. Estaba impresionado por los excelentes mercados y los altos edificios de Jerusalén. Cada oficio tenía su propio *sūq*, la ciudad tenía muchos artesanos excelentes y las mercancías eran abundantes y baratas. Nasir mencionó

también un gran hospital, generosamente dotado, donde se enseñaba medicina, y dos colegios sufíes (*khawāniq*) junto a la mezquita donde vivían y oraban. Una comunidad sufí había construido un oratorio en el claustro junto al muro septentrional del Ḥaram. Nasir paseó meditativo por los santuarios y oratorios de la plataforma del Ḥaram, yendo de una «estación» a otra y recordando las oraciones y las luchas de los profetas. Se imaginaba al profeta Mahoma orando junto a la Roca antes de su *mi‘rāj*, poniendo su mano sobre ella para que se elevara, creando la cueva inferior. También conversó con otros profetas, pensó especialmente en el rey David en la Puerta del Arrepentimiento y pidió perdón por sus pecados. Se postró en oración en la Cuna de Jesús. Como sucedía en los santos lugares cristianos, los profetas habían dejado tras de sí una impresión física. Nasir contempló las marcas que María había dejado al agarrar las columnas de mármol mientras trabajaba y —con cierta cautela— informó de que en la propia Roca se podían ver las huellas de Abraham y de Isaac.



Actualmente enormes muchedumbres de musulmanes se reúnen en el Ḥaram todos los viernes por la tarde —no sólo durante el mes de la *ḥajj*— para las oraciones comunitarias.

Fred Mayer/Magnum Photos NY.

Nasir pudo visitar la nueva iglesia de la Anástasis, concluida en el 1048 con fondos donados por el emperador Constantino IX Monómaco. A Nasir le pareció sumamente bella y sintió una fascinación especial por las pinturas que representaban a Jesús, los profetas y el juicio final, porque no estaba

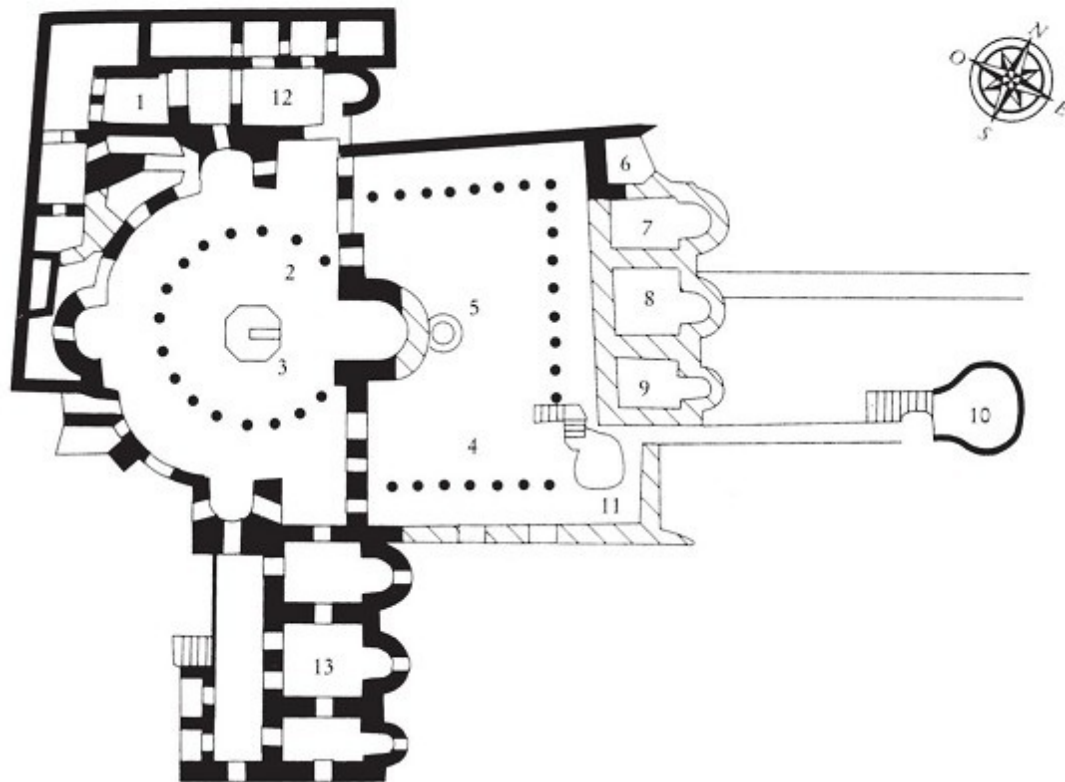
acostumbrado al empleo del arte figurativo en lugares de culto. La nueva iglesia era muy diferente de los edificios constantinianos. No hubo intentos de reconstruir el Martyrium y había sólo un campo lleno de piedras, columnas partidas y mampostería en el lugar donde había estado la basílica. Se construyó la nueva iglesia en torno al sepulcro sobre los restos de la Rotonda que se habían librado del equipo de demolición de al-Hākīm. El nuevo edificio de Monómaco transformó el anterior mausoleo romano. Los constructores añadieron un piso superior y un ábside, unido a la Rotonda por un gran arco. (Véase el diagrama de «La anástasis restaurada»). Frente a la Anástasis había habido siempre un atrio y lo ampliaron para incluir los restos del Gólgota en el extremo suroriental y la Capilla de Adán que estaba detrás. Añadieron nuevas capillas, dedicadas a san Juan, la Trinidad y Santiago, al ala del antiguo baptisterio y en la parte del atrio que daba al Gólgota construyeron capillas relacionadas con varios acontecimientos de la pasión.

Nasir no se sintió tenso cuando visitó la nueva iglesia. Pudo pasear libremente por ella y, evidentemente, se sintió como en casa entre las pinturas de profetas familiares como Abraham, Isaac, Jacob y Jesús. Mas los cristianos no habían sido capaces de olvidar el dolor y la destrucción que habían experimentado durante el siglo pasado y se sentían todavía vulnerables. En el 1055, mientras se construían las nuevas murallas de la ciudad, el gobernador dijo a los cristianos que tendrían que pagar los gastos de la muralla de la parte de la ciudad que ocupaban. Como no tenían con qué pagar, acudieron a Constantino IX, que aprovechó con ansia la ocasión de intervenir en la vida de la Ciudad Santa. Después de algunas negociaciones con el califa, se acordó que Constantino proporcionaría el dinero para la nueva muralla a condición de que sólo los cristianos residieran en esa parte de la ciudad. Así, hacia 1063 los cristianos de Jerusalén tenían un barrio exclusivamente suyo. Estaba rodeado por la muralla exterior desde la Ciudadela, en la puerta occidental de la ciudad, hasta la puerta septentrional. El límite interior seguía el *cardo maximus* hasta la intersección que conducía de nuevo a la Ciudadela. Gracias a Constantino IX, «no tenían más juez y señor que el patriarca»^[490]. Los bizantinos habían conseguido fundar un protectorado, un enclave cristiano separado de la ciudad musulmana y respaldado por un poder extranjero. Uno de los edificios situados en el entonces llamado «barrio del Patriarca» era el Hospital de San Juan el Limosnero, construido aproximadamente en aquella época sobre el terreno del viejo hospicio de Carlomagno por los amalfitanos de Italia. Los habitantes del oeste de Europa empezaban a recuperarse del caos de la edad oscura. Algunos mercaderes de las ciudades italianas habían

comenzado a comerciar con Oriente y, puesto que los amalfitanos habían llegado a desempeñar un papel central en el comercio fatimí, consiguieron fácilmente un permiso del califa para construir un monasterio para monjes benedictinos italianos que ofrecían alojamiento a los peregrinos de su ciudad.

Otros recién llegados a Jerusalén eran los armenios. Al igual que los europeos, visitaban la ciudad desde el siglo iv. Muchos se habían quedado en ella como monjes y ascetas. Hacia el año 1070 compraron la nueva iglesia sobre el *monte Sión*, edificada en la década de 1030 por el monje georgiano Prócoro, al mismo tiempo que construía el monasterio de la Cruz fuera de las murallas de la ciudad. Los armenios compraron la iglesia de *Sión* a los georgianos y la convirtieron en su catedral. Estaba dedicada a Santiago (o «Surp Hagop», como lo llamaban en armenio). En su capilla principal (Kilkhateer) estaba la cabeza de Santiago el «Pilar», el apóstol de Jesús decapitado en Jerusalén hacia el año 42 EC. Bajo el altar mayor estaba la tumba de Santiago el Saddiq, el primer «obispo» de Jerusalén, venerado desde hacía mucho por los cristianos en el *monte Sión*. Una vez que se instalaron, los monjes armenios comenzaron a construir gradualmente un convento para su patriarca y la fraternidad de Santiago, que incluía sacerdotes, obispos y diáconos. Con el paso de los siglos los patriarcas armenios compraron pacientemente tierras y casas adyacentes a los edificios del convento hasta que llegaron a poseer un anillo casi completo de propiedades en el extremo suroccidental de la ciudad. Cuando los peregrinos armenios decidían quedarse en Jerusalén, se les asignaba una casa en el barrio armenio en construcción y pasaban a formar parte de una comunidad secular permanente que sostenía a la fraternidad. Eran conocidos como los *kaghakatsi*, habitantes de Jerusalén, y se consideraban hijos adoptivos de la ciudad. Como iglesia parroquial se les asignó la Capilla de los Santos Arcángeles (Hristagabed), situada cerca del centro del convento y que, según se pensaba, estaba edificada sobre el terreno de la casa de Anás, el sacerdote que había ayudado a Caifás a condenar a Jesús a muerte. En su patio había un viejo olivo donde se suponía que Jesús había sido arrestado. Poco a poco los *kaghakatsi* llegaron a formar una comunidad numerosa y separada. Los armenios eran monofisitas, pero, a diferencia de los grecoortodoxos y los católicos latinos, no acogían a convertidos, de forma que permanecían étnicamente distintos. A finales del siglo xix habría un millar de *kaghakatsi* y el barrio armenio comprendería una décima parte de la extensión total de la ciudad de Jerusalén.

LA ANÁSTASIS RESTAURADA
RECONSTRUIDA POR EL EMPERADOR CONSTANTINO IX EL AÑO 1048



1. Patriarcado	8. Capilla de la Corona de espinas
2. Rotonda de la Anástasis	9. Capilla de la Repartición de los vestidos
3. Templete del sepulcro	10. Cripta de Santa Elena
4. Atrio: el «jardín santo»	11. Calvario
5. Omphalos	12. Capilla de Santa María
6. Cárcel santa	13. Ala del baptisterio
7. Capilla de la Flagelación	

Durante el siglo XI aumentó considerablemente el número de los peregrinos que acudían a Jerusalén. Hubo una afluencia particularmente notable de Europa occidental, donde los monjes reformados de la abadía de Cluny en Borgoña promovían la peregrinación como una forma de instruir al laicado en los verdaderos valores cristianos. Según el especialista borgoñés Raoul Glaber, en el año 1000, el año del primer milenio cristiano, una «multitud inconmensurable» de nobles y pueblo común se puso en camino, decidida a llegar hasta Jerusalén: procedían de Italia, Francia, Hungría y Alemania y estaban motivados sobre todo por ideas apocalípticas^[491]. Las gentes recordaban las antiguas profecías, originarias del final del período romano, que había anunciado que antes del final de los tiempos un emperador de Occidente sería coronado en Jerusalén y lucharía allí contra el Anticristo. El libro del Apocalipsis indicaba que esa batalla final tendría lugar mil años

después de la victoria de Cristo sobre Satán^[492], por lo que en el año 1000 los peregrinos se reunieron en Jerusalén para ser testigos de la segunda venida. Es probable que, al igual que los caraítas, creyeran que su presencia en la Ciudad Santa obligaría a Dios a hacer bajar del cielo la Nueva Jerusalén y un orden mundial mejor. Como el final de los tiempos no tuvo lugar, las gentes comenzaron a preguntarse si el año 1033, el milenario de la crucifixión, no sería una fecha más apropiada. Aquel año hubo una gran hambruna en Europa y, según afirma Glaber, muchos pensaban que esa catástrofe anunciaba los últimos días. Primero los campesinos, después las clases acomodadas de la ciudad y, finalmente, los nobles ricos comenzaron «a acudir en masa hacia el sepulcro del Salvador en Jerusalén». Glaber estaba convencido de que la Ciudad Santa nunca había sido testigo antes de un apiñamiento tan grande de peregrinos y estos creían firmemente que ello «no presagiaba sino la venida del miserable Anticristo, que debe indicar el fin próximo del mundo»^[493]. En el cristianismo de Europa occidental cundió la desesperación cuando las gentes luchaban por salir del largo período de barbarismo y desorden hacia Jerusalén, un emblema de salvación.

La gran peregrinación occidental del 1064 fue muy diferente. Dirigidas por Arnolfo, obispo de Bamberg, esas muchedumbres de peregrinos no viajaban en santa pobreza. La vida en Europa había mejorado y los nobles de Alemania ostentaban su riqueza y magnificencia con orgullo —y con imprudencia—. Las tribus beduinas estaban siempre al acecho, a la espera de grupos de peregrinos, pues sabían que incluso los más humildes podían tener monedas de oro cosidas en sus toscos mantos. El esplendor de la peregrinación alemana era una clara provocación: las tribus atacaban a los peregrinos que morían en gran número casi sin ver la Ciudad Santa. Cada treinta años aproximadamente hubo una gran peregrinación masiva desde Europa. Cuando el siglo tocaba a su fin correspondía realizar otra de esas expediciones occidentales, pero los peregrinos que se pusieron en camino hacia la Ciudad Santa en el 1099 llevaban una espada, preparados no sólo para defenderse, sino también para luchar y matar.

Los peregrinos y los colonos judíos estaban también motivados para hacer la *'aliyyah* a Jerusalén y, como los cristianos, a menudo se sentían impulsados por las catástrofes que tenían lugar en su patria. Cuando los bereberes nómadas invadieron Kairuán durante la década de 1050, judíos y musulmanes emigraron a Palestina para escapar de la destrucción; otros inmigrantes llegaban de España huyendo de la penuria y el hambre. Algunos de esos

judíos «magrebíes» —así llamaban a estos occidentales— se establecieron en la Ciudad Santa, pero las duras condiciones de Jerusalén hicieron que añoraran sus casas en el otro extremo del mundo islámico. José ha-Kohn describió la suerte de los judíos jerosolimitanos, «comidos por las golondrinas [...], devorados por los insolentes [...], los pobres, los indigentes, explotados e hipotecados». La presencia de cristianos y musulmanes era intolerable. Como si su vida no fuera ya suficientemente desgraciada, los judíos tenían que escuchar «el ruido de las masas de Edom [los cristianos]» durante sus peregrinaciones y «la voz cinco veces mentirosa [del almuédano musulmán] que nunca calla»^[494]. Como la comunidad jerosolimitana dependía totalmente de las limosnas de Fustat y Ramleh, cualquier plaga o sequía en estas ciudades significaba que tenían que pasar hambre.

No obstante, pese a esas penas, los peregrinos judíos continuaron haciendo su viaje hasta Jerusalén, especialmente durante el mes de *tishri*, cuando se reunían para celebrar la fiesta de *sukkot*, acudiendo incluso desde la lejana Jurasán. Habían desarrollado sus propios rituales para esta fiesta mesiánica. Primero los peregrinos y residentes daban la vuelta en torno a las murallas de la ciudad, orando en las puertas del Ḥaram como antiguamente. Después subían al monte de los Olivos, cantando salmos durante la subida. Allí —escribió el gaón Salomón ben Judá— estaban «frente al Templo de Dios los días de fiesta, el lugar de la divina Presencia, su fuerza y su escabel»^[495]. A pesar de la triste panorámica del monte del Templo, cubierto de santuarios musulmanes, esos encuentros multitudinarios de judíos en el monte de los Olivos eran festivos y gozosos. Los judíos se saludaban efusivamente y se abrazaban con emoción. Gustaban de reunirse en torno a una gran piedra de la montaña que, según pensaban, marcaba el lugar donde la Shekinah había descansado al salir de Jerusalén. Allí el gaón de Jerusalén predicaba su sermón anual. Desgraciadamente la hostilidad sectaria anubló la cordialidad de esa reunión: el gaón sacó un rollo de la torá y excomulgó solemnemente a los caraítas, que tenían su propio campamento en la montaña frente al de los rabbanitas. Esta excomunión llevó casi siempre a disputas serias e incluso a alborotos impropios y el gaón Salomón, un hombre pacífico, quiso abolir la costumbre. También las autoridades musulmanas insistieron en que las excomuniones cesaran, pues mantenían que tanto rabbanitas como caraítas tenían derecho a practicar su religión como creyeran conveniente.

La ocupación fatimí de Jerusalén tuvo su pro y su contra. Pronto los habitantes tuvieron que hacer frente a un nuevo enemigo del norte. Hacia el

1055 tribus turcas, convertidas recientemente al islam sunnita, se hicieron con el control del norte de Siria en nombre del califa abasí y de la *sunnah*. Eran administradores con talento y excelentes soldados. Debido a que la familia seljúcida desempeñó un papel clave en estas campañas, se llama con frecuencia seljúcidas a esos turcomanos («turcos nobles»), aunque no todos sus jefes eran miembros de esa familia. En el 1071 el líder turco Alp Aslan abrió brecha en las líneas de defensa de los bizantinos en Manzikurt (Armenia) y en poco tiempo los turcos invadieron la mayor parte de Asia Menor. Mientras tanto Atsiz ibn Abaq acaudilló la guerra santa contra los chiítas: invadió Palestina, conquistó Ramleh y asedió Jerusalén. La ciudad se rindió en junio del 1073 y los habitantes quedaron sorprendidos por la moderación de los conquistadores. Atsiz promulgó la amnistía para todos los habitantes de Jerusalén y ordenó que sus hombres no tocaran nada ni saquearan la gran riqueza de la ciudad. Incluso apostó guardias para que protegieran las iglesias y las mezquitas. La guarnición fatimí —compuesta por turcos, sudaneses y bereberes— permaneció en la ciudad; los turcos se pasaron a los seljúcidas y los demás se quedaron como ciudadanos privados.

La ocupación turca significó que Jerusalén quedaba de nuevo en la esfera sunnita. Los eruditos comenzaron a regresar a Jerusalén y la ciudad gozó de un renacimiento después de la represión fatimí de la vida intelectual. El imperio turcomano llevó la prosperidad a la ciudad. En el año 1089 se construyó una nueva mezquita y dos de las cuatro escuelas de jurisprudencia islámica, la chafita y la hanefita, fundaron instituciones en la ciudad. Los turcos reconstruyeron la antigua iglesia que conmemoraba el nacimiento de la Virgen María junto a la piscina de Betesda y la transformaron en una madraza chafita, bajo el liderazgo del sheij Nasr al-Maqdisī. En Jerusalén florecieron de nuevo los estudios de *ḥadīth* y *fiqh* (jurisprudencia): Mūjīr al-Dīn escuchó a los sabios eminentes que acudían a enseñar y escribir en al-Quds, entre ellos Abu al-Fath Nasr y al-Tartushi, el gran jurista de al-Andalus. En el 1095 el eminente maestro sunnita Abu Hamid al-Ghazzālī fue a Jerusalén para orar y meditar; estableció su residencia en el pequeño convento construido sobre la Puerta de la Misericordia, donde practicó ejercicios sufíes. En Jerusalén escribió su famoso tratado *El renacimiento de las ciencias religiosas* que, como veremos en el capítulo 14, se convirtió en el programa de la *sunnah* reformada. Por aquel mismo tiempo el viajero español Abu Bakr ibn al-‘Arabi visitó Jerusalén y le pareció tan estimulante que decidió permanecer allí tres años. Quedó impresionado por las dos escuelas de jurisprudencia, donde eruditos prominentes daban conferencias y seminarios regularmente, usando

métodos de debate y discusión desconocidos en al-Andalus. También estaba impresionado por los diálogos entre los intelectuales musulmanes y los *dhimmis*, en los que judíos, cristianos y musulmanes analizaban juntos muchos temas de la religión y la espiritualidad.

En la ciudad hubo nuevas disensiones. En 1077 los grupos profatimíes en Jerusalén se rebelaron contra los turcos mientras Atsiz llevaba adelante su campaña en Egipto. El *qāḍī* encarceló a todas las mujeres y los niños turcos y los encerró en la Ciudadela; también confiscó propiedades turcas. En esta ocasión cuando Atsiz apareció fuera de las murallas de la ciudad no hubo compasión. Cuando la ciudad se rindió, sus soldados mataron a unos tres mil habitantes; sólo se salvaron los que habían buscado refugio en el H̱aram. Sin embargo, los cristianos del barrio del Patriarca gozaban de seguridad. No así los judíos, que siempre habían sido defensores leales de los fatimíes y no habían disfrutado de la misma protección tuluní que los cristianos. Describen el imperio otomano como un tiempo de catástrofes: sembraron la destrucción y la ruina por todas partes, quemaron cosechas, arrasaron plantaciones, saquearon y usaron métodos terroristas. La *yeshiva* judía se trasladó de Jerusalén a Tiro durante ese período y también se obligó a jefes musulmanes que habían apoyado al imperio fatimí a abandonar el país. Con todo, parece que la mayoría de la población fue capaz de no intervenir en esos disturbios violentos. Ibn al-‘Arabi se sorprendió al ver cómo los habitantes se ocupaban de sus asuntos diarios cuando tenía lugar una pequeña sublevación. Un rebelde se había atrincherado en la Ciudadela, los arqueros del gobernador dispararon contra él y los soldados, divididos en dos grupos, comenzaron a luchar entre sí. Si algo parecido hubiera sucedido en al-Andalus, la lucha habría estallado en toda la ciudad, se habrían cerrado las tiendas y la vida normal se habría visto completamente trastornada. En cambio, Ibn al-‘Arabi contemplaba con asombro cómo la vida continuaba como siempre en esa ciudad relativamente pequeña:

No se cerraba ningún mercado por causa de esos disturbios, ninguno de los plebeyos participaba en ellos usando de la violencia, ningún asceta dejaba su lugar en la mezquita de al-Aqsā ni se suspendía ninguna controversia^[496].

Los habitantes de Jerusalén habían experimentado tantos vuelcos violentos en los doscientos años anteriores que habían adquirido una indiferencia señorial hacia esas vicisitudes relativamente menores.

Por eso, pese a los enfrentamientos ocasionales, Jerusalén prosperó bajo el

imperio otomano y se convirtió en la ciudad más importante de Palestina. Ramleh no se recuperó nunca plenamente del terremoto del 1033, pero Jerusalén tenía nuevas murallas, edificios magníficamente restaurados y una vida cultural próspera y se había convertido en una ciudad internacional, visitada cada año por miles de peregrinos de todo el mundo. No obstante, cuando Ibn al-‘Arabi gozaba de los atractivos de la ciudad, se cernía sobre al-Quds una catástrofe que ni siquiera los jerosolimitanos podían contemplar con su flema habitual. Los fatimíes no habían abandonado Palestina: en agosto del 1098 el califa chiíta al-Āfdal conquistó la ciudad después de un asedio de seis meses, para gozo de los partidarios de los fatimíes. Pero no había pasado aún un año cuando, en junio del 1099, los cruzados cristianos de Europa llegaron hasta las colinas de los alrededores de Jerusalén. En cuanto el ejército vio la Ciudad Santa, todo él se agitó en éxtasis terrible. Los soldados lloraban y gritaban con fuerza, su gozo se mezclaba con la rabia al ver la cúpula dorada de la mezquita de la Roca que dominaba majestuosamente la panorámica de su Ciudad Santa. Entonces el ejército cruzado acampó fuera de las murallas de Jerusalén donde —dice el autor anónimo de la obra *Gesta francorum*—, gozosos y exultantes, pusieron asedio a la ciudad.

Capítulo 13

LAS CRUZADAS

Después de la batalla de Manzikurt, en el 1071, los bizantinos habían perdido casi toda Asia Menor, que pasó a los seljúcidas, y comprobaron que tenían al islam prácticamente en sus fronteras. No obstante, el poder de los turcomanos estaba en decadencia y al emperador Alejo Comneno I le pareció que unas pocas campañas vigorosas podrían afianzarlos de una vez por todas. A principios de 1095 pidió ayuda militar al papa Urbano II, esperando que le enviaría algunos destacamentos de los mercenarios normandos que habían luchado antes para él. Sin embargo, el papa tenía planes más ambiciosos. Aquel mismo año se dirigió al clero, a los caballeros y a los pobres de Europa en el concilio de Clermont y predicó una guerra santa de liberación. Pidió a los caballeros que dejaran de luchar entre sí en las insensatas guerras feudales, las cuales estaban desgarrando Europa, y que acudieran en ayuda de sus hermanos cristianos en Anatolia, sometidos a los turcos musulmanes desde hacía veinte años. Una vez que liberaran a sus hermanos del yugo de los infieles, deberían marchar a Jerusalén a fin de liberar del islam el sepulcro de Cristo. Entonces existiría la paz de Dios en Europa y la guerra de Dios en Oriente Próximo. No tenemos documentos que contengan las palabras reales del discurso de Urbano, pero parece cierto que vio esa expedición, que sería conocida como la primera cruzada, como una peregrinación armada, semejante a las enormes peregrinaciones de masas que habían marchado hacia la Ciudad Santa en tres ocasiones durante el siglo XI. Hasta entonces a los peregrinos les había estado prohibido llevar armas. En aquella ocasión el papa les dio una espada. Al final de su discurso Urbano recibió una inmensa ovación. La gran muchedumbre gritó con una sola voz: «Deus hoc vult» («¡Dios lo quiere!»).

La respuesta fue extraordinaria, muy difundida e inmediata. Los predicadores populares extendieron este llamamiento y, en la primavera de 1096, cinco ejércitos de unos 60 000 soldados, acompañados por multitudes

de campesinos y peregrinos no combatientes, con sus esposas y sus familias, se pusieron en camino hacia Jerusalén. La mayoría de ellos murieron en la peligrosa travesía por el este de Europa. En otoño los siguieron cinco ejércitos más de unos 100 000 hombres y una muchedumbre de sacerdotes. Cuando los primeros destacamentos luchaban por llegar a Constantinopla, a la princesa Ana Comnena le pareció como si «todo Occidente y gran parte de la tierra que está más allá del mar Adriático hasta las Columnas de Hércules, todo ello, cambiando su sede, salía a raudales hacia Asia en una masa sólida con todas sus posesiones»^[497]. El emperador había pedido una ayuda militar convencional y resultó que había inspirado lo que parecía una invasión bárbara. La cruzada fue la primera aventura de colaboración de Occidente al salir de la edad oscura. En ella estaban representadas todas las clases: sacerdotes y prelados, nobles y campesinos. Todos ellos estaban encendidos de pasión por Jerusalén. En modo alguno los cruzados buscaban únicamente tierras y riquezas: participar en una cruzada era horrible, terrible, peligroso y caro. La mayoría de los cruzados volvieron a casa habiendo perdido sus posesiones y necesitaron todo su idealismo sólo para poder sobrevivir. No es fácil definir el ideal cruzado, ya que entre todos aquellos peregrinos había concepciones muy diferentes de su expedición. Es probable que el clero alto compartiera el ideal de Urbano de una guerra santa de liberación para engrandecer el poder y el prestigio de la Iglesia occidental. Muchos de los caballeros consideraban que era su deber luchar por Jerusalén, el patrimonio de Jesús, de la misma manera que habían luchado por los derechos de su señor feudal. Al parecer, los cruzados más pobres estaban motivados por el sueño apocalíptico de una Nueva Jerusalén. Pero la clave era Jerusalén. No es probable que Urbano hubiera obtenido la misma respuesta si no hubiera mencionado el sepulcro de Cristo.

Pero este idealismo tenía otra cara; pronto resultó claro que la victoria de Cristo significaría la muerte y la destrucción de otros. En la primavera de 1096 una banda de cruzados germanos masacró a las comunidades judías de Spira, Worms y Maguncia a orillas del Rin. Ciertamente esta no había sido la intención del papa, pero a aquellos cruzados les parecía ridículo marchar miles de kilómetros para luchar contra los musulmanes —de quienes no sabían casi nada— cuando tenían a la puerta de casa y bien vivo al pueblo que había matado realmente a Cristo (eso era lo que ellos creían). Estos fueron los primeros pogromos de gran alcance en Europa; se repitieron cada vez que se predicó una nueva cruzada. Así, el atractivo de la Jerusalén cristiana contribuyó a hacer del antisemitismo una enfermedad incurable en Europa.

Los ejércitos cruzados que partieron en el otoño de 1096 eran más disciplinados que sus predecesores y no se desviaron para matar judíos. La mayor parte llegó a Constantinopla en buen estado. Allí juraron que devolverían con exactitud los territorios que habían pertenecido previamente a Bizancio, aunque, como probaron los acontecimientos, algunos no tenían intención de mantener su voto. Era una buena ocasión para atacar a los seljúcidas: su solidaridad primera había dado paso a las batallas entre facciones y los emires luchaban entre sí. Los cruzados comenzaron con buen pie y derrotaron a los turcos en Nicea y en Dorilea. Pero el viaje era muy largo, la comida escaseaba y los turcos siguieron una política de tierra quemada. Los cruzados necesitaron tres años de penas inimaginables para alcanzar Jerusalén. Cuando llegaron a Antioquía, asediaron esta ciudad de imponentes murallas durante el terrible invierno de 1097-1098. Cuando concluyó el asedio, había muerto de hambre un hombre de cada siete y la mitad del ejército había desertado. De todas formas, contra todo pronóstico, los cruzados vencieron finalmente y cuando por fin se encontraron ante las murallas de Jerusalén en el 1099, habían cambiado el mapa de Oriente Próximo. Habían destruido la base de los seljúcidas en Asia Menor y habían creado dos nuevos principados regidos por gobernantes occidentales: uno en Antioquía, bajo el normando Bohemundo de Tarento, y otro en Edesa, Armenia, bajo Balduino de Bolonia. Pese a todo, habían ganado esas victorias a duras penas. Aquellos guerreros acorazados iban precedidos de una reputación horrible. En Antioquía corrían oscuros rumores de que eran caníbales. Se decía que los cristianos bárbaros de Europa eran totalmente despiadados y fanáticos en su celo religioso. Muchos de los cristianos grecoortodoxos y monofisitas de Jerusalén, alertados por esas noticias alarmantes, huyeron a Egipto. Quienes se quedaron en la ciudad fueron expulsados de ella por los gobernantes musulmanes, junto con los cristianos latinos, de quienes sospechaban con razón que simpatizaban con los cruzados. El conocimiento que los cristianos latinos tenían de la ciudad y del terreno resultó extraordinariamente valioso para los cruzados durante el asedio.

Los jefes cruzados desplegaron sus tropas en torno a las murallas. Roberto el Normando estaba apostado junto a la iglesia en ruinas de San Esteban en la parte septentrional; Roberto de Flandes y Hugo de Saint Poll estaban situados en el sudoeste de la ciudad; Godofredo de Bouillon, Tancredo y Raimundo de Saint Gilles acamparon frente a la Ciudadela, mientras que había otro ejército apostado en el monte de los Olivos a fin de rechazar un posible ataque procedente del este. Entonces Raimundo desplazó sus tropas provenzales para

defender los santos lugares fuera de las murallas en el *monte Sión*. Al principio los cruzados tuvieron poco éxito. No estaban acostumbrados a sitiar las ciudades amuralladas de Oriente, que eran mucho mayores y más imponentes que la mayoría de las ciudades europeas, y les faltaba la habilidad o los materiales para construir máquinas de asedio. Entonces llegó a Jaffa una flota genovesa que dismanteló los mástiles, las cuerdas y los garfios de sus barcos, los cuales sirvieron a los cruzados para construir dos torres o «campanarios», que pudieron hacer rodar hasta las murallas —una máquina insólita para los musulmanes—. Finalmente, el 15 de julio de 1099, un soldado del ejército de Godofredo consiguió irrumpir en la ciudad desde una de esas torres y el resto de los cruzados lo siguió, cayendo sobre los defensores musulmanes y judíos de la ciudad como los ángeles vengadores del Apocalipsis.

Durante tres días los cruzados asesinaron sistemáticamente a unos 30 000 habitantes de Jerusalén. «Mataron a todos los sarracenos y turcos que encontraron», dice el autor de *Gesta francorum* con aprobación, «mataron a todos, tanto varones como mujeres»^[498]. Masacraron brutalmente a 10 000 musulmanes que habían buscado refugio en la cubierta de al-Aqsā y pasaron a espada a los judíos que habían acorralado en la sinagoga. Hubo muy pocos supervivientes. Al mismo tiempo, dice Fulcher de Chartres, un capellán del ejército, a sangre fría se iban apropiando de posesiones para sí mismos. «Si uno entraba el primero en una casa, fuera rico o pobre, ningún otro franco se lo impedía. La ocupaba y se hacía dueño de la casa o del palacio y de todo lo que encontrara dentro como si fuera totalmente suyo»^[499]. Por las calles corría, literalmente, la sangre. «Se veían montones de cabezas, manos y pies», dice Raimundo de Aguiles, un testigo ocular provenzal que no sentía ninguna vergüenza; la matanza era un signo del triunfo del cristianismo, especialmente en el H̱aram:

Si digo la verdad, sobrepasaré lo que podéis creer. De modo que bastará con que diga que, al menos en el Templo y en el pórtico de Salomón, la sangre les llegaba hasta las rodillas y hasta las bridas. En efecto, fue un juicio justo y espléndido de Dios que ese lugar se debería llenar de la sangre de los infieles, ya que había sufrido tanto tiempo por sus blasfemias^[500].

Limpiaron a los musulmanes y los judíos de la Ciudad Santa como alimañas.

Prácticamente no quedó ni uno vivo. Los cruzados se lavaron y marcharon

en procesión hasta la Anástasis, cantando himnos mientras lágrimas de alegría corrían por sus rostros. De pie alrededor del sepulcro de Cristo, cantaron el oficio de resurrección y parecía que su liturgia anunciaba el amanecer de una nueva era. Como dijo Raimundo:

Digo que este día será famoso en todas las edades futuras, porque ha cambiado nuestras penas y fatigas en gozo y júbilo; afirmo que este día marca la justificación de todo el cristianismo, la humillación del paganismo, la renovación de la fe. «Este es el día en que actuó el Señor, alegrémonos y gocemos por ello» [Sal 118,24], pues este día el Señor se ha revelado a su pueblo y lo ha bendecido^[501].

Las autoridades de Europa adoptaron rápidamente esta concepción, aun cuando es probable que se sintieran horrorizados por las primeras noticias de la matanza. Pero la cruzada había sido un éxito tan clamoroso —contra todo pronóstico— que llegaron a creer que Dios la había bendecido de un modo especial. Antes de que hubieran pasado diez años, tres monjes eruditos —Guiberto de Nogent, Roberto el Monje y Baldrick de Bourgeuil— habían escrito relatos de la primera cruzada que ratificaban totalmente la piedad beligerante de los cruzados. En adelante los musulmanes, vistos hasta entonces con relativa indiferencia, serían considerados en Occidente como una «raza vil y abominable», «absolutamente ajena a Dios» e idónea sólo para el «exterminio»^[502]. La cruzada había sido un acto de Dios equivalente al éxodo de los israelitas de Egipto; los francos se habían convertido en el nuevo pueblo elegido de Dios: habían asumido la vocación que los judíos habían perdido^[503]. Roberto el Monje hizo la sorprendente afirmación de que la conquista de Jerusalén por los cruzados era el acontecimiento más grande de la historia mundial después de la crucifixión^[504]. El Anticristo llegaría pronto a Jerusalén y comenzarían las batallas de los últimos días^[505].

Pero los cruzados eran, por encima de todo, prácticos y antes de que tuvieran lugar esos triunfos apocalípticos, tenían que poner en orden la ciudad. Guillermo de Tiro dice que quemaron con gran eficiencia los cadáveres, de modo que los cruzados podían caminar hasta los santos lugares «con mayor confianza»^[506] —presumiblemente, sin sufrir el inconveniente de tropezar con miembros mutilados—. Pero de hecho era tanto el trabajo que cinco meses después había aún cadáveres alrededor de la ciudad. Cuando Fulcher de Chartres llegó a Jerusalén para celebrar la Navidad aquel año, quedó horrorizado:

Oh, qué hedor había en torno a las murallas de la ciudad, tanto

dentro como fuera de ellas, por los cadáveres de los sarracenos que se estaban corrompiendo, asesinados por nosotros en el momento de la captura de la ciudad y que yacían allí donde les habíamos dado muerte^[507].

De la noche a la mañana los cruzados habían hecho de la próspera y floreciente ciudad de Jerusalén un osario fétido. Cuando los cruzados celebraron un mercado tres días después de la matanza, en las calles había aún montones de cadáveres pudriéndose. Con grandes fiestas y celebraciones, vendieron su botín, alegremente despreocupados de la matanza que habían infligido y de la horrible evidencia que yacía a sus pies. Si el respeto a los derechos sagrados de los predecesores es una prueba de la integridad de cualquier conquistador monoteísta de Jerusalén, hay que situar a los cruzados en el último lugar de todas las listas.

No se preocuparon más que de la conquista y no tenían una idea clara de cómo había que gobernar la ciudad. Los clérigos creían que era un patriarca quien debía regir la Ciudad Santa según principios teocráticos; los caballeros querían que el gobernante laico fuera uno de los suyos, mientras que los pobres, que ejercían una influencia considerable en los cruzados, esperaban que la Nueva Jerusalén se manifestara de un momento a otro y no querían ningún gobierno convencional en absoluto. Finalmente llegaron a un compromiso. Como durante el asedio los musulmanes habían expulsado al patriarca grecoortodoxo, los cruzados nombraron a Arnulfo de Rohes, capellán de Roberto de Normandía, para que desempeñara el oficio, reemplazando así a un griego por un latino. Después escogieron a Godofredo de Bouillon, un joven de enorme coraje físico, poco inteligente pero piadoso, como jefe. Godofredo declaró que no podía llevar una corona de oro en la ciudad en que su Salvador había llevado una corona de espinas y adoptó el título de «defensor del Santo Sepulcro». El patriarca gobernaría la ciudad, pero Godofredo le daría protección (*advocatia*) militar. Pocos meses después Daimberto, arzobispo de Pisa, llegó a Jerusalén como legado oficial del papa. De modo sumario depuso a Arnulfo, se hizo con el patriarcado y expulsó a todos los cristianos locales —griegos, jacobitas, nestorianos, georgianos y armenios— de la Anástasis y de las otras iglesias de Jerusalén. El papa Urbano había dado a los cruzados la orden de ayudar a los cristianos de Oriente, pero ellos estaban extendiendo la intolerancia de sus predecesores en la Ciudad Santa a los fieles de su propia religión. El domingo de Pascua del año 1100, Godofredo entregó al patriarca Daimberto «la ciudad de Jerusalén

con la torre de David y todo lo que pertenecía a Jerusalén»^[508], a condición de que el defensor pudiera hacer uso de la ciudad mientras conquistaba más tierras para el reino.

Esta era la tarea más apremiante para los cruzados. Su conquista de Jerusalén no había liberado aún toda Palestina para la Iglesia. Los fatimíes controlaban todavía muchas partes del país, incluidas las vitales ciudades de la costa. Godofredo comenzó a dirigir incursiones contra las bases fatimíes, respaldado por la flota de Pisa. Hacia marzo del año 1100 los emires de Ascalón, Cesarea, Acre y Arsuf se rindieron y aceptaron a Godofredo como soberano. Los jeques de Transjordania hicieron lo mismo, mientras que Tancredo estableció un principado en Galilea. No obstante, la situación era precaria. El reino tenía fronteras que podía defender, pero durante los siguientes veinticinco años tendría que luchar para sobrevivir, rodeado como estaba por enemigos extremadamente hostiles.

El principal problema de los cruzados era la mano de obra. Una vez que conquistaron Jerusalén, muchos soldados volvieron a casa, dejando sólo un ejército minúsculo. Jerusalén estaba particularmente desolada. Hasta hacía poco habían vivido en ella más de 100 000 personas, pero tras la conquista de los cruzados la ciudad, vacía y fantasmal, albergaba sólo a unos pocos centenares. Como dijo Guillermo de Tiro: «Las gentes de nuestro país eran tan pocas en número y tan pobres que apenas llenaban una calle»^[509]. Por motivos de seguridad se agruparon en el barrio del Patriarca en torno al Santo Sepulcro^[510]. En el resto de la ciudad no habitaba nadie y tanto ladrones como beduinos, que se introducían en las casas vacías, aparecían constante y peligrosamente. No era posible defender Jerusalén adecuadamente: cuando Godofredo llevaba a sus soldados a una incursión, en la ciudad quedaban sólo unos pocos no combatientes y peregrinos para rechazar un posible ataque. Una vez que se puso fin a las hostilidades, musulmanes y judíos comenzaron a retroceder hacia ciudades como Beirut, Sidón, Tiro y Acre, mientras que los campesinos musulmanes permanecían en el campo. Pero después de la conquista de Jerusalén los cruzados promulgaron una ley que excluía a judíos y musulmanes de la Ciudad Santa; también expulsaron a los cristianos locales, porque sospechaban que eran cómplices del islam. Aquellos occidentales poco cultivados eran incapaces de distinguir de los árabes a los cristianos palestinos, coptos y sirios. Pese a que la ciudad era santa, pocos francos quisieron vivir en Jerusalén, reducida sólo a una sombra de lo que había sido. La mayoría prefirió las ciudades de la costa, donde la vida era más

fácil y había más oportunidades de negociar y de comerciar.

Inmediatamente después de la conquista, Godofredo se estableció en la mezquita de al-Aqsā, que pasó a ser la residencia real, y convirtió la mezquita de la Roca en una iglesia llamada «el templo del Señor». El Ḥaram significaba mucho para los cruzados. Los bizantinos no habían mostrado interés por esta parte de Jerusalén, pero los cruzados habían llegado a creer que eran el nuevo pueblo elegido y que, por consiguiente, era justo que ellos heredaran ese lugar santo judío. Desde el principio tuvo un papel importante en la vida espiritual de la Jerusalén cruzada y Daimberto hizo del «templo del Señor» su residencia oficial. Se puede ver la importancia que el Ḥaram tuvo para los cruzados en el hecho de que el patriarca y su protector escogieron vivir en ese puesto avanzado solitario, que estaba bastante lejos de los principales cuarteles cruzados en la colina occidental. Sus vecinos más próximos eran los monjes benedictinos a quienes Godofredo había instalado en la tumba de la Virgen María en el valle del Cedrón.

El reino de Godofredo fue breve. Murió de fiebres tifoideas en julio del año 1100 y fue enterrado en la Anástasis, templo que los cruzados preferían llamar iglesia del Santo Sepulcro. El patriarca Daimberto estaba dispuesto a asumir tanto el liderazgo secular como el espiritual, pero lo superó en la táctica el hermano de Godofredo, Balduino, conde del Estado cruzado de Edesa, en Armenia, llamado a Jerusalén por sus compatriotas de Lorena. Balduino era mucho más inteligente y práctico que su hermano. Formado para el sacerdocio en su juventud, contaba con una educación mejor que la mayoría de los laicos y tenía una presencia física formidable. Fue él quien hizo que el reino cruzado de Jerusalén fuera una posibilidad viable. Cuando Balduino llegó a la Ciudad Santa el 9 de noviembre del 1100, fue recibido con alegría tumultuosa no sólo por los francos sino también por los cristianos locales que lo estaban esperando fuera de la ciudad. Balduino cayó en la cuenta de que los francos necesitaban amigos para poder sobrevivir en Oriente Próximo y, puesto que era imposible que los judíos y los musulmanes llegaran a serlo, estaba claro que sus aliados naturales eran los cristianos griegos, sirios, armenios y palestinos. El propio Balduino estaba casado con una armenia y se había ganado la confianza de los cristianos de Oriente, a quienes Daimberto había tratado con tanto desprecio.

El 11 de noviembre Balduino fue coronado «rey de los latinos» en la iglesia de la Natividad en Belén, la ciudad del rey David. No tuvo escrúpulos por llevar una corona de oro en Jerusalén ni por ser llamado rey. Bajo su

liderazgo los cruzados consiguieron un triunfo tras otro. Hacia el año 1110 Balduino había conquistado Cesarea, Haifa, Jaffa, Trípoli, Sidón y Beirut. Los cruzados establecieron un cuarto Estado: el condado de Trípoli. En esas ciudades conquistadas, mataban a la población y destruían las mezquitas; los refugiados palestinos huían buscando la seguridad del territorio islámico. El recuerdo de esas matanzas y desposeimientos hizo que en los años siguientes a los cruzados les resultara muy difícil establecer relaciones normales con la población local. Parecía imposible detener a los cruzados; no obstante, los emires seljúcidas y los príncipes locales no fueron capaces de hacer una oposición seria. Encerrados aún en sus disputas personales, les resultó imposible formar un frente unido. No había esperanza de que Bagdad respondiera con energía. El califato estaba debilitado sin remedio y no podía tomar en serio esas guerras de la lejana Palestina. Como consecuencia, los cruzados fueron capaces de fundar las primeras colonias occidentales en Oriente Próximo.

Balduino tenía que resolver también el problema de Jerusalén, que era todavía una concha vacía sin apenas habitantes. Los francos seguían aún marchándose a las ciudades más ricas de la costa. La mayoría de ellos eran campesinos y soldados, no artesanos ni artistas, de modo que les resultaba difícil ganarse la vida en una ciudad cuya economía había estado basada en la pequeña industria local. La Ley de la Conquista de 1099 facultaba a quienes habían participado en la cruzada para convertirse en hacendados y dueños de una casa. Eran libres de la jerarquía feudal de Europa y, como hombres liberados, podían poseer propiedades. Algunos de esos «ciudadanos», como se los llamaba, eran a la sazón propietarios de casas en Jerusalén o de haciendas y aldeas en el campo de los alrededores. A fin de impedir que abandonaran la ciudad, Balduino introdujo una ley que otorgaba la posesión de una casa a quien hubiera vivido en ella durante un año y un día: esto evitaba que las personas abandonaran sus haciendas durante una crisis con la esperanza de retornar cuando la situación fuera más favorable. Los ciudadanos llegarían a ser la piedra angular de la Jerusalén de los francos; trabajarían en la ciudad como cocineros, carniceros, tenderos y herreros. Pero no eran suficientes.

Balduino esperaba hacer regresar a los cristianos locales a las iglesias y a los monasterios de Jerusalén, y en 1101 tuvo una oportunidad como llovía del cielo. En la noche antes de Pascua las muchedumbres esperaban como siempre que tuviera lugar el milagro del fuego santo. Pero no pasó nada: la luz divina no apareció. Presumiblemente los griegos se habían llevado

consigo el secreto y no estaban dispuestos a darlo a conocer a los latinos. El hecho de que el fuego santo no hubiera aparecido era un signo de mal agüero: ¿habían desagradado a Dios los francos de alguna manera? Finalmente, Daimberto sugirió a los latinos que lo siguieran al «templo del Señor», donde Dios había escuchado las oraciones de Salomón. También se pidió a los cristianos locales que oraran. A la mañana siguiente se anunció que el fuego había aparecido en dos de las lámparas que había junto al sepulcro. El mensaje del cielo parecía claro. El historiador armenio Mateo de Edesa afirmó que Dios estaba furioso porque «los francos habían expulsado de los monasterios a los armenios, los griegos, los sirios y los georgianos» y sólo se había dignado enviar el fuego porque los cristianos de Oriente lo habían suplicado^[511]. Devolvieron las llaves del sepulcro a los griegos y se permitió a las demás confesiones retornar a sus santuarios, monasterios e iglesias en la Ciudad Santa.

A partir de este momento el rey de Jerusalén pasó a ser el protector de los cristianos locales. El clero alto siguió siendo latino, pero en la iglesia del Santo Sepulcro había canónigos griegos. Cuando los jacobitas regresaron de Egipto, adonde habían huido en el año 1099, se les devolvió el monasterio de Santa María Magdalena. Se favoreció especialmente a los armenios, porque en ese momento había miembros armenios en la familia real. Balduino había creado un vínculo especial con Armenia y la comunidad y el convento de Santiago prosperaron. Importantes dignatarios y notables armenios acudieron a Jerusalén como peregrinos, llevando consigo dones valiosos: vestiduras bordadas, cruces, cálices y crucifijos de oro —con piedras preciosas engastadas— que se siguen usando actualmente en las solemnidades principales, y manuscritos ilustrados para la biblioteca del convento. También se confió a los armenios la custodia de la capilla de Santa María en la iglesia del Santo Sepulcro.

Finalmente, en 1115, Balduino fue capaz de resolver el problema de la población en Jerusalén llevando cristianos sirios de Transjordania, que se habían convertido en *personae non gratae* en el mundo musulmán como consecuencia de las atrocidades de los cruzados. Balduino los atrajo a la ciudad con la promesa de concederles privilegios especiales y los estableció en las casas vacías de la zona noroccidental de la ciudad. Se les permitió construir y restaurar iglesias para su propio uso: la de San Abraham junto a la Puerta de San Esteban y las de San Jorge, San Elías y San Jacob, en el barrio del Patriarca.

La política de Balduino tuvo que funcionar, ya que a partir de entonces Jerusalén se desarrolló y la población alcanzó la cifra de unos 30 000 habitantes. Una vez más era una capital y también la metrópolis principal de todos los Estados francos debido a su significación religiosa. Esto trajo una vida y un entusiasmo nuevos a Jerusalén. En algunos aspectos estaba organizada como una ciudad occidental. El tribunal *sharī‘ah* musulmán fue reemplazado por tres tribunales para delitos civiles y criminales: el tribunal supremo para la nobleza, el tribunal de los ciudadanos y el tribunal de los sirios, un cuerpo menor, regido por —y para— los cristianos locales. Los cruzados mantuvieron los mercados que habían desarrollado en el antiguo foro romano junto al Santo Sepulcro y a lo largo del *cardo*. Es probable que aprendieran de los cristianos locales acerca de la organización del *sūq*, porque mantuvieron el sistema oriental de mercados separados para las aves de corral, los tejidos, las especias y los comestibles. Los francos y los sirios comerciaban juntos, pero cada grupo a un lado de la calle. Jerusalén no se podría convertir nunca en un centro comercial, porque estaba demasiado lejos de las rutas principales. Los comerciantes de las ciudades italianas, que fundaron comunidades en las ciudades de la costa y desempeñaron allí un papel importante en la vida urbana, no se tomaron la molestia de establecerse en Jerusalén. La ciudad siguió dependiendo —como siempre— del comercio turístico. Balduino frustró la idea clerical de gobernar Jerusalén como una teocracia. Una vez que se libró de Daimberto^[512], eligió patriarcas que estuvieran contentos con un papel subordinado. Desde 1112 el patriarca tuvo jurisdicción completa en el antiguo barrio cristiano, pero Balduino gobernó el resto de la ciudad y el reino estaba más libre del control eclesiástico que cualquiera de los Estados europeos contemporáneos.



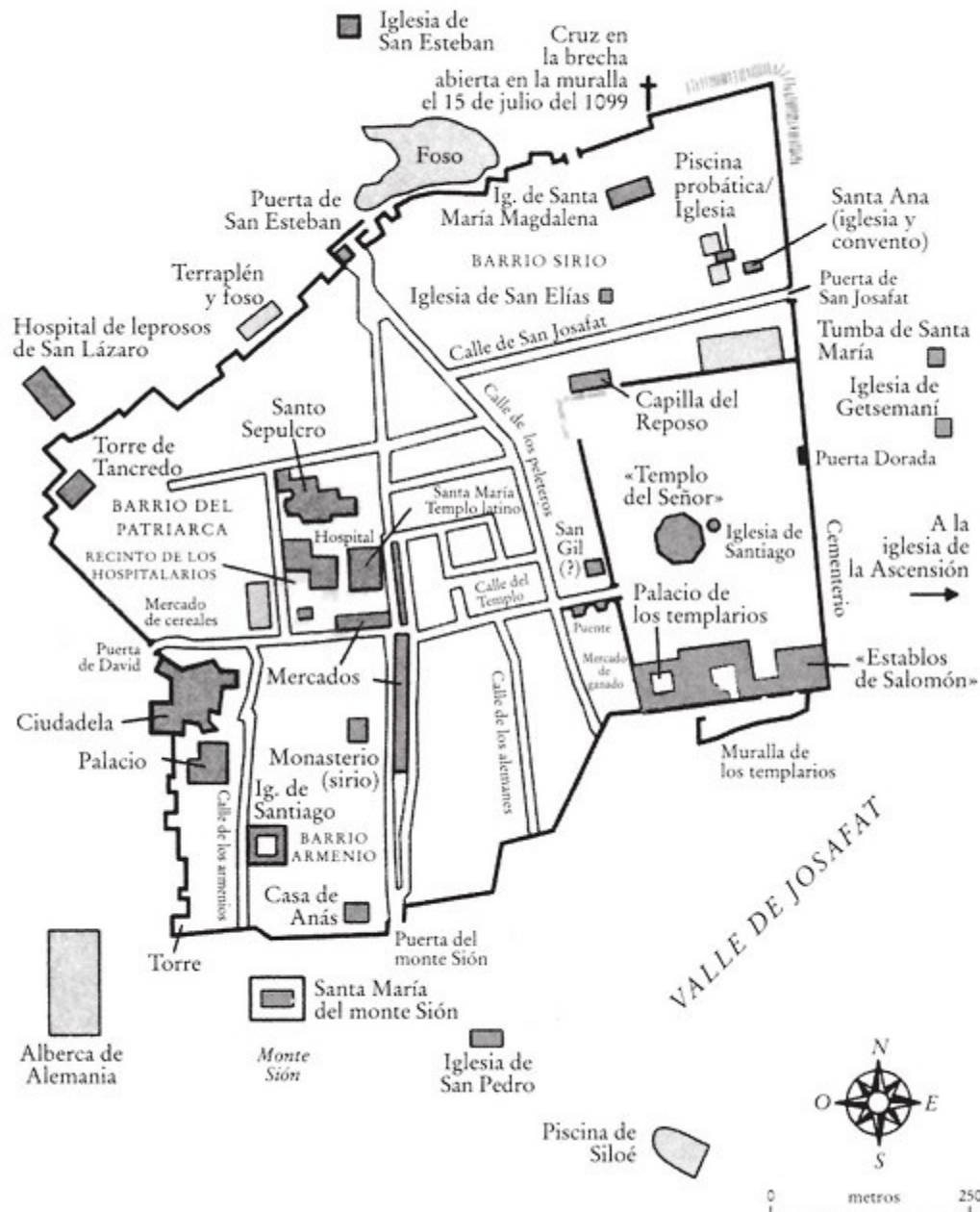
Este sello de los templarios, que muestra a dos caballeros montados en un solo caballo, refleja el primer idealismo de los Soldados Pobres de Jesucristo antes de que se hicieran ricos y poderosos.

Archives Nationales, París.

Fue una ironía que la Jerusalén cruzada, después de la religiosidad fanática de su comienzo, se volviera un lugar más bien secular. Los francos comenzaron a transformarla en una ciudad occidental en cuanto se establecieron. Empezaron en el año 1115 con la mezquita de la Roca, otro signo de la importancia de este sitio en la Jerusalén de los francos. Los cruzados no tenían una idea clara de la historia de este edificio. Se dieron cuenta de que no era el Templo edificado por el rey Salomón, pero, al parecer, pensaron que Constantino o Heraclio habían favorecido el espacio del Templo santo con un edificio que los musulmanes habían transformado impíamente para su propio uso. En el 1115 comenzaron a devolverle —así pensaban— su pureza prístina. Pusieron una cruz en la parte más alta de la cúpula, cubrieron la Roca con un revestimiento de mármol para hacer un altar y un coro y

cubrieron las inscripciones coránicas con textos latinos. Era un procedimiento típico de los cruzados, que tenía como objetivo borrar la presencia musulmana como si nunca hubiera existido. Con todo, su arte fue realmente excepcional: la reja que los cruzados colocaron en torno a la Roca es una de las más finas entre las piezas conservadas de la metalistería medieval. Para completar la obra fueron necesarios varios años: hasta el 1142 el «templo del Señor» no fue oficialmente consagrado. Al norte de la nueva iglesia los cruzados edificaron claustros para los agustinos y convirtieron la mezquita de la Cadena en una capilla dedicada a Santiago el Saddiq, quien, según creían, había sido martirizado en el monte del Templo.

JERUSALÉN CRUZADA 1099-1187



Al principio no hubo dinero para renovar la mezquita de al-Aqsā, muy dañada y saqueada durante la conquista. Balduino se había visto obligado incluso a vender el plomo de la cubierta. Entonces, en 1118, un pequeño grupo de caballeros que se llamaban a sí mismos los Soldados Pobres de Jesucristo se presentaron al rey y se ofrecieron a realizar un servicio caritativo. Vigilarían los caminos de Palestina y protegerían a los peregrinos no armados de los beduinos y de otros bandidos musulmanes. Ellos eran exactamente lo que el reino necesitaba y Balduino les concedió inmediatamente parte de al-Aqsā como sede principal. A causa de su

proximidad al «templo del Señor», se conoció a los soldados pobres como «templarios»^[513]. Hasta entonces a los monjes les había estado prohibido llevar armas y luchar, pero cuando la Iglesia reconoció a los templarios como una *ordo* oficial, la violencia sagrada fue —en cierta medida— canonizada. Esos monjes soldados encarnaban las dos grandes pasiones de la nueva Europa, a saber, la guerra y el culto, y rápidamente atraieron a nuevos reclutas. Ayudaron a resolver el problema crónico del reino, el de la mano de obra, y durante la década de 1120 los templarios pasaron a ser un cuerpo de élite en los ejércitos cruzados, abandonando el objetivo militar puramente defensivo de sus orígenes.

Es una ironía que los caballeros pobres se hicieran muy pronto ricos y se convirtieran en una de las órdenes más poderosas de la Iglesia. Fueron capaces de restaurar su sede central en al-Aqsā, que pasó a ser un recinto militar. Transformaron las bóvedas herodianas subterráneas en establos. Conocidos como «establos de Salomón», tenían capacidad para más de mil caballos con sus mozos. Dentro de la mezquita levantaron muros interiores para separar diferentes espacios: almacenes llenos de armas y municiones, graneros, baños y lavabos. En la cubierta había jardines de recreo, pabellones y cisternas. Los templarios añadieron un ala oeste a la mezquita para un nuevo claustro, un refectorio y bodegas. También pusieron los cimientos de una nueva y espléndida iglesia que nunca completaron. También aquí su arte fue de una calidad extraordinaria. Particularmente la arquitectura, con un característico patrón «wetleaf», muestra una mezcla imaginativa de los estilos bizantino, islámico y románico.

Con todo, los templarios ilustraron la tendencia principal de la Jerusalén cruzada. La participación en una cruzada se había considerado como un acto de amor: el papa había exhortado a los caballeros de Europa a que fueran en ayuda de sus hermanos cristianos en el mundo islámico; miles de cruzados habían muerto por amor a Cristo en el intento por liberar el patrimonio del Señor de manos de los infieles. Siempre se pensó que la participación en una cruzada era para los laicos una forma de vivir el ideal monástico^[514]. Pero ese «amor» se había expresado con violencia y atrocidad. También en la historia de los templarios la caridad y la solicitud por los pobres y los oprimidos se transformó rápidamente en agresión militar. En el Ḥaram había estado prohibido todo género de violencia; mas la orden del temple transformó la mezquita de al-Aqsā en un cuartel y en un arsenal militar. Pronto comenzaron a aparecer en ciudades y aldeas de toda Europa las iglesias redondas de los

templarios, construidas según el modelo de la Anástasis, que recordaban a los cristianos que toda la cristiandad estaba movilizada para una guerra santa por la defensa de Jerusalén.



Como estos cristianos peregrinos en Jerusalén, los cruzados creían seguir los pasos de Jesús.

Habían tomado su cruz (cosiendo cruces rojas en sus vestiduras al comienzo de la expedición) y estaban dispuestos a dar su vida por Jesús y por la defensa de la Ciudad Santa.

Pero la espada era también central en su visión.

Stuart Franklin/Magnum Photos NY.

Percibimos la misma tendencia en los rivales de los templarios, los Caballeros Hospitalarios, cuya sede era el antiguo Hospicio Latino de San Juan el Limosnero en el barrio del Patriarca. Gerardo, su abad, había asistido a los cruzados durante el asedio de Jerusalén y después de la conquista se unió a él un grupo de caballeros y peregrinos que se sentían llamados a cuidar de los pobres y los necesitados. Hasta entonces a los caballeros nunca se les había ocurrido degradarse realizando las tareas de baja categoría propias de la atención a los necesitados, pero bajo Gerardo compartieron voluntariamente la vida humilde de los pobres y se dedicaron a las obras de caridad. Al igual que los templarios, los hospitalarios encarnaron el ideal de la santa pobreza, que había sido tan importante durante la primera cruzada y también ellos atrajeron pronto a muchas vocaciones tanto en Palestina como en Europa. En el año 1118 Gerardo murió y lo sucedió Raimundo de Le Puy, que hizo mucho por promover la orden en Europa; no obstante, al igual que los templarios, los hospitalarios estaban centrados totalmente en Jerusalén. En su

regla la palabra *outramer* («el extranjero») se refiere a Europa. A mediados del siglo XII también los hospitalarios se habían convertido en soldados y lucharon en los ejércitos cruzados, de modo que su caridad había llevado inevitablemente al militarismo. A pesar de todo, nunca abandonaron su trabajo caritativo. En el recinto enorme y magnífico que se construyeron al sur del Santo Sepulcro, los hermanos cuidaban a unas mil personas enfermas durante todo el año y distribuían muchas limosnas, ropas y alimentos a los pobres. Situado a un tiro de piedra del Santo Sepulcro, el Hospital representaba el rostro más atractivo de la actividad de los cruzados.

Los peregrinos estuvieron siempre especialmente impresionados por el Hospital. Estaban comenzando a descubrir una Jerusalén muy diferente. Los bizantinos no habían llevado a los peregrinos al monte del Templo, por ejemplo. Habían considerado el lugar como un mero símbolo de la derrota del judaísmo y el monte del Templo no tenía ningún papel en su liturgia. Pero ya en el año 1102, cuando el peregrino británico Saewulf visitó Jerusalén, lo acompañaron con orgullo en torno a los santuarios del H̱aram, a los que se había dado enseguida una significación cristiana. Se decía que la Puerta de la Misericordia era el lugar donde Joaquín y Ana, los padres de la Virgen María, se habían encontrado por primera vez. Otra de las puertas del H̱aram era la «Puerta Hermosa», donde san Pedro y san Juan habían curado a un paralítico. La mezquita de la Roca era venerada como el Templo donde Jesús había orado toda su vida: en la Roca se podía ver su huella. El H̱aram desempeñó también un papel crucial en la liturgia de los cruzados^[515]. Todas las ceremonias cruzadas principales incluían una procesión al «templo del Señor», que era central en las celebraciones del domingo de Ramos, por ejemplo. Otro cambio decisivo en la vida devocional de la ciudad fue que parecía como si se estuvieran desplazando muchos de los lugares de la pasión, situados originariamente en el *monte Sión*, hacia el norte de la ciudad. Saewulf, por ejemplo, se encontró que la columna donde Cristo había sido azotado estaba entonces en la iglesia del Santo Sepulcro y no en el *monte Sión*. También se estaba comenzando a decir a los peregrinos que el Pretorio, donde Pilatos había condenado a Jesús a muerte, no estaba en el valle de los Tiroleón como antes, sino al norte del monte del Templo, en el lugar de la fortaleza Antonia. Cabe que los templarios inspiraran este cambio, pues podrían haber querido que este santo lugar se encontrara en la zona que ellos ocupaban en Jerusalén.

Balduino I murió en 1118 y lo sucedió su primo Balduino de Le Bourg,

conde de Edesa, un hombre piadoso pero genial, entregado a su mujer armenia y a sus cuatro hijas. Balduino fue el primer rey coronado en la iglesia del Santo Sepulcro y no en la basílica de Belén. Marchó en procesión por las calles, en las que habían adornado los balcones y las terrazas con alfombras orientales y, en presencia del patriarca, de los obispos, del clero latino y del clero local, hizo votos ante el sepulcro de Cristo de proteger a la Iglesia, a los clérigos, las viudas y los huérfanos del reino de Jerusalén. También hizo un juramento especial de lealtad al patriarca. Después de la ceremonia el rey marchó en procesión hasta el «templo del Señor», donde puso su corona sobre el altar antes de comenzar un banquete en al-Aqsā, servido por los ciudadanos de la ciudad. En el 1120 Balduino desocupó su cuartel en al-Aqsā, dejando la mezquita totalmente a los templarios, y estableció su residencia en un nuevo palacio junto a la Ciudadela, donde estaba más cerca del corazón de la Jerusalén cruzada.

En 1120 Balduino acudió al concilio de Nablus, que trató de refrenar la tendencia de algunos miembros de la generación más joven de asimilar la cultura local. En los primeros años del reino, Fulcher de Chartres había dicho con entusiasmo al pueblo de Europa: «¡Occidentales, nos hemos hecho orientales! Los italianos y los franceses de ayer se han trasplantado y se han vuelto hombres de Galilea y Palestina»^[516]. Ciertamente estas palabras eran una exageración, pero con el paso de los años los francos habían cambiado. Toda una generación había crecido en Oriente sin memoria de Europa. Iban a los baños —una práctica casi desconocida en Occidente—; vivían en casas, no en chozas de madera, y llevaban ropas ligeras y el *keffiyeh*. Sus esposas llevaban velo, como las mujeres musulmanas. Esto chocaba a los peregrinos europeos: al parecer, los francos de Palestina se estaban haciendo nativos y, como el mundo islámico había alcanzado un nivel de vida mucho más alto que el europeo en ese momento, habían adoptado lo que, a juicio de esos cristianos más toscos, era un estilo de vida decadente y degenerado. Muchos de los francos de Palestina habían caído en la cuenta de que, si querían sobrevivir, era esencial un cierto grado de adaptación. Tenían que comerciar con los musulmanes y establecer relaciones normales. Balduino II llegó incluso a mitigar un poco la prohibición que excluía a los judíos y los musulmanes de Jerusalén. Se permitía a los musulmanes llevar alimentos y mercancías a la ciudad y permanecer en ella durante períodos limitados. Hacia el año 1170 había una familia de tintoreros judíos que vivía junto al palacio real.

Pero esta asimilación fue superficial. Durante la década de 1120 los

francos adaptaron viejas fortalezas y construyeron un anillo de castillos nuevos en las fronteras de su reino, como un baluarte contra el mundo musulmán hostil. También una línea de iglesias y monasterios fortificados rodeaba Jerusalén en Ma'ale Adumim, en el camino hacia Jericó, Hebrón, Betania, Nabi Samwil, al-Birah y Ramalah. Los cruzados no estaban destruyendo la barrera del odio que existía entre el cristianismo occidental y el islam, sino levantando enormes murallas de piedra contra sus vecinos. Sus Estados pasaron a ser enclaves occidentales artificiales que seguían siendo ajenos y hostiles a la región. Eran Estados militares, agresivos y constantemente preparados para la lucha. El siglo XII fue un tiempo de una creatividad inmensa en Europa, pero no en los reinos cruzados. Aquí las innovaciones principales fueron las órdenes militares y la arquitectura militar. Su pasión intelectual principal era la ley occidental. Los francos no intentaron realmente sondear las riquezas intelectuales y culturales de Oriente Próximo y, por consiguiente, no echaron verdaderas raíces. Sus energías estaban concentradas en la supervivencia y las sociedades que crearon estaban esencial y artificialmente protegidas contra sus vecinos.

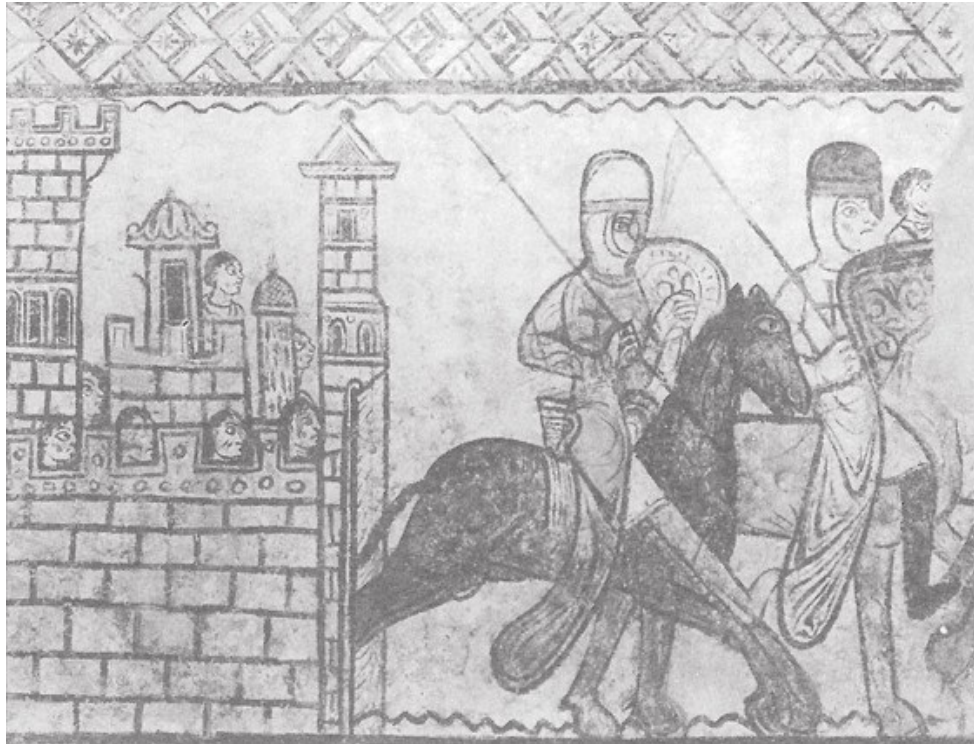
No obstante, los cruzados trataron de ser creativos y de dejar su huella en el país ajeno que habían conquistado. En 1125 los francos comenzaron un intenso programa de construcción en Jerusalén. Ni siquiera Herodes construyó tanto como ellos en Palestina. Estaban intentando llegar a sentirse como en casa edificando Europa en Tierra Santa. Consiguientemente, sus edificios e iglesias muestran pocos signos de influencia bizantina o musulmana; los cristianos tampoco se mantuvieron al corriente de los nuevos desarrollos arquitectónicos en Europa. Permanecieron en el románico deformado por el tiempo, no afectado por el gótico, construyendo iglesias que se parecían a las que habían visto en Europa antes de la cruzada. En primer lugar comenzaron una reconstrucción masiva de la iglesia del Santo Sepulcro, que concluyó poco antes del quincuagésimo aniversario de su conquista de la ciudad en el 1149. Luego construyeron una hermosa iglesia románica, dedicada a santa Ana, madre de la Virgen María, junto a la piscina de Betesda. Desde el siglo VI los cristianos habían venerado aquel sitio como lugar del nacimiento de la Virgen. En este momento se convertía en una iglesia y un convento de benedictinos. Los francos, a pesar de su crueldad y su miedo, aún conservaban cierta comprensión de la espiritualidad. En la iglesia de Santa Ana la línea de columnas de la nave atrae directamente la mirada hacia el altar mayor; la total simplicidad hace posible que no haya distracciones, mientras que la luz que entra en la iglesia desde diferentes

direcciones crea figuras sutiles de sombra y un sentido de distancia.

Los francos restauraron también las iglesias del valle del Cedrón y del monte de los Olivos: la iglesia de Getsemaní y la tumba de la Virgen, donde los cruzados construyeron también un monasterio y decoraron la cripta con frescos y mosaicos. Además, reconstruyeron la iglesia redonda de la Ascensión y la decoraron con mármol de Paros. También esta iglesia pasó a ser parte de la máquina de guerra de los cruzados y refleja su piedad beligerante. El peregrino Teodorico nos informa de que estaba «sumamente fortificada contra los infieles con torres, tanto grandes como pequeñas, con murallas y almenas, y había patrullas nocturnas»^[517]. Los persas habían destruido en el 614 la basílica Eleona, que nunca había sido reconstruida; en ese lugar los cruzados edificaron dos iglesias para conmemorar las ocasiones en que Jesús enseñó el padrenuestro y el credo de los apóstoles a sus discípulos. Al-Hākīm había destruido la basílica de Santa Sión, que después no fue restaurada. Los cruzados repararon la «Madre de todas las iglesias», encerrando muchos de los templos antiguos: la capilla de San Esteban, donde había permanecido el cuerpo del mártir antes de ser trasladado a la iglesia de Eudoxia; el Cenáculo de la última cena; y justo al lado, la capilla de Pentecostés, decorada con una pintura del descenso del Espíritu. En el piso inferior estaba la «capilla de Galilea», donde Jesús se había aparecido a sus discípulos después de la resurrección^[518]. Mientras estaban restaurando esta capilla, los cruzados descubrieron algo con lo que no sabían qué hacer. Sucedió que uno de los muros se desplomó y puso al descubierto una cueva que contenía un cetro y una corona de oro. Actualmente algunos especialistas piensan que pudo ser una antigua sinagoga. Los trabajadores, llenos de pánico, acudieron rápidamente al patriarca, que consultó a un asceta caraíta. Concluyeron que habían topado con la tumba de David y de los reyes de Judá. Durante siglos se había confundido el *monte Sión* con la originaria 'Ir David en la colina del Ofel. Durante mucho tiempo se había asumido que la Ciudadela junto a la puerta occidental de la ciudad había sido la fortaleza de David y generalmente se conocía la torre herodiana de Hípico como la torre de David. Probablemente era inevitable que alguien «descubriera» un día su tumba en el *monte Sión*. El patriarca quiso examinar la cueva, pero los trabajadores estaban demasiado aterrados. Entonces el patriarca «ordenó que el lugar fuera cerrado y quedara oculto», dice el viajero judío Benjamín de Tudela, que visitó Jerusalén hacia el 1170, «de modo que hoy no es posible identificar las tumbas de David y de los reyes de Judá»^[519]. Sin embargo, los cruzados dejarían al descubierto más tarde la tumba de David y la harían parte

de la basílica de Santa Sión —causa de muchos problemas en el futuro—.

Balduino II murió en el 1131 y lo sucedieron su hija mayor, Melisenda, y el marido de esta, Fulk, conde de Anjou, un guerrero formidable que había decidido hacia la mitad de su vida dedicarse a la defensa de Jerusalén. Era importante que diera la impresión de que el reino tenía un gobernante fuerte, pues por primera vez en su historia había surgido en Oriente Próximo un caudillo musulmán poderoso: Imad al-Dīn Zangī, el comandante turco de Mosul y Alepo. Estaba decidido a imponer la paz en la región, que desde hacía mucho tiempo estaba desgarrada por las guerras de aniquilación mutua de los emires. Lenta y sistemáticamente, Zangī comenzó a someter a los jefes locales de Siria e Irak y, con el apoyo de Bagdad, los puso, uno tras otro, bajo su autoridad. Zangī no estaba particularmente interesado por recuperar territorios ocupados por los francos: tenía bastante con los recalcitrantes emires musulmanes. Pero los francos eran muy conscientes del crecimiento del imperio de Zangī. Fulk fortificó las fronteras del reino con más medios que nunca, enviando una guarnición de hospitalarios al castillo fronterizo de Bet Gibrín en 1137. Aquel año hizo también una alianza con Unur, príncipe de Damasco, que estaba decidido a que su ciudad no fuera absorbida por el imperio de Zangī.



La piedad beligerante de los cruzados se extendió por Europa, como vemos en la iglesia de los templarios de Cressac (Francia), cuyos muros están completamente cubiertos con frescos que muestran a los caballeros que salen a caballo para luchar por Jerusalén.

Colecciones privadas.

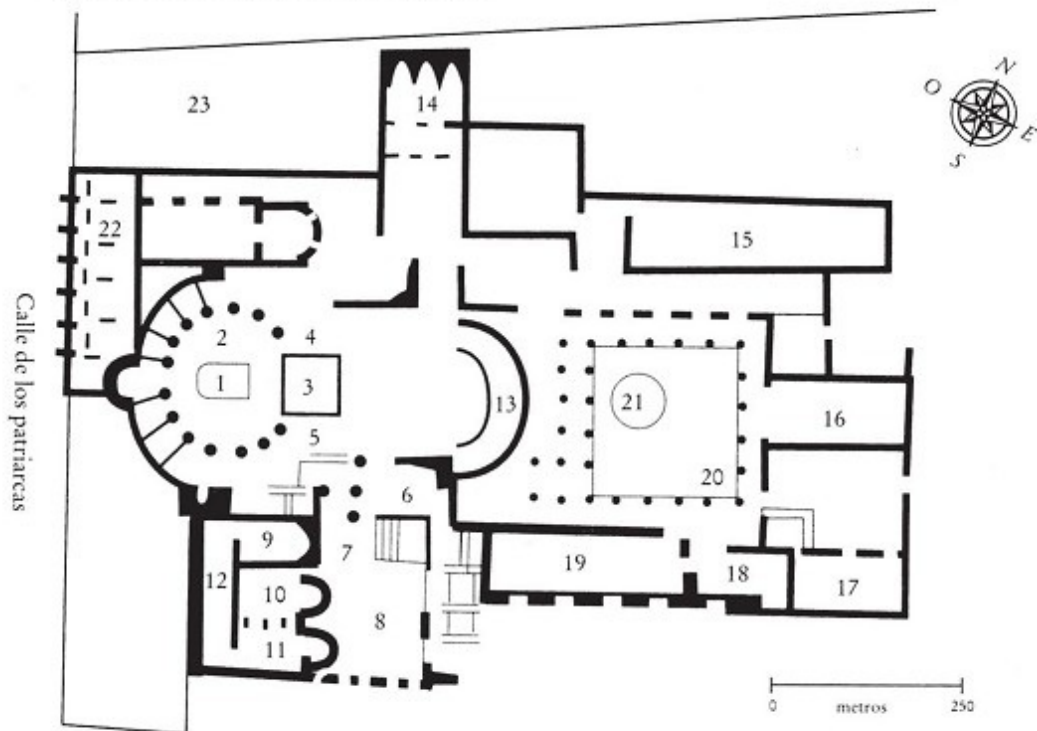
Uno de los diplomáticos que negociaron este tratado fue el príncipe sirio Usāmah ibn Mundiḡh, que, después de la firma, fue guiado en un viaje por la Palestina de los francos y en sus memorias nos dejó un vislumbre valioso de la forma en que los musulmanes miraban a los occidentales que habían irrumpido con tanta violencia en su región. Usāmah, hombre cultivado y afable, quedó confundido por los francos. Admiraba su coraje físico, pero estaba consternado por su medicina primitiva, el trato irrespetuoso que dispensaban a las mujeres y su intolerancia religiosa. Sintió un horrible embarazo cuando un peregrino le propuso llevar consigo a Europa a su hijo para que tuviera una educación occidental. Usāmah estaba convencido de que su hijo estaría mejor en la cárcel que en el país de los francos. No obstante, admitía que los francos que habían nacido en Oriente eran mejores que los recién llegados, que estaban aún cargados de los primitivos prejuicios de Europa. Usāmah ilustró esta idea con una anécdota instructiva. Había entablado amistad con los templarios en Jerusalén y, siempre que los visitaba en al-Aqsā, ponían a su disposición un pequeño oratorio. Un día, mientras oraba en dirección a La Meca, un franco entró precipitadamente en el cuarto,

levantó a Usāmah y lo giró por la fuerza hacia oriente: «¡Así es como hay que orar!», exclamó. Los templarios acudieron enseguida y se llevaron al hombre, pero en cuanto se marcharon, volvió a suceder lo mismo. Los templarios estaban contrariados. «Es un extranjero que ha llegado hoy mismo de su patria en el norte», explicaron, «y nunca ha visto a nadie orando en ninguna otra dirección que no sea hacia oriente». «He terminado mis oraciones», dijo Usāmah con dignidad y se marchó, «estupefacto por el fanático a quien tanto le había molestado y contrariado ver a alguien orando orientado hacia la *qiblah*»^[520].

El reino de Jerusalén estaba cada vez más desgarrado por un conflicto interno entre los francos que habían nacido en Palestina y que podían, como los templarios del relato anterior, comprender el punto de vista musulmán y querían establecer relaciones normales con sus vecinos, y los recién llegados de Europa, a quienes les resultaba imposible tolerar otra orientación religiosa. Esta disensión era cada vez mayor en un momento en que sus vecinos musulmanes estaban poniendo fin a la división en facciones que los destruía y uniéndose bajo un caudillo fuerte. En el 1144 los francos sufrieron un revés que les mostró cuán vulnerables eran. En noviembre de ese mismo año Zangī, como parte de su campaña contra Damasco, conquistó la ciudad cruzada de Edesa y destruyó el Estado franco. En el mundo musulmán hubo un júbilo entusiasta y Zangī, un guerrero bebedor y despiadado, se encontró convertido de repente en un héroe del islam. Cuando fue asesinado dos años más tarde, lo sucedió su hijo Mahmūd, conocido generalmente por su título Nūr al-Dīn («luz de la fe»). Nūr al-Dīn era un sunnita devoto, decidido a librar una guerra santa contra los francos y contra los chiítas. Recuperó el espíritu de Mahoma, viviendo frugalmente y dando grandes cantidades de dinero a los pobres. También inició una campaña de propaganda efectiva en pro de la *jihād*. El Corán condena toda guerra como aborrecible, pero enseña que, lamentablemente, en ocasiones es necesario luchar contra la opresión y la persecución a fin de preservar valores decentes. Los musulmanes tenían el deber de librar una guerra justa de autodefensa si veían cómo mataban a los suyos o los expulsaban de sus casas y cómo destruían sus lugares de culto^[521]. El mandato coránico era una descripción perfecta de los cruzados, que habían matado a miles de musulmanes, los habían expulsado de sus casas y habían quemado sus mezquitas. También habían profanado el Hāram de al-Quds. Nūr al-Dīn hizo circular las antologías de las Alabanzas a Jerusalén (*faḍā'il al-quds*) y ordenó que se instalara un púlpito hermoso en la mezquita de al-Aqsā cuando los musulmanes liberaran Jerusalén de los francos.

IGLESIA DEL SANTO SEPULCRO

CONSTRUIDA POR LOS CRUZADOS EN EL 1149



1. Templo del sepulcro	13. Deambulatorio
2. Rotonda	14. Enfermería para los canónigos
3. Coro	15. Dormitorios para los canónigos
4. Transepto septentrional	16. Sala capitular
5. Transepto meridional	17. Cocina
6. Calvario	18. Despensa
7. Entrada principal	19. Refectorio
8. Atrio principal (pórtico)	20. Claustro
9. Capilla de la Santísima Trinidad	21. Cúpula de la Capilla de Santa Elena
10. Capilla de San Juan Bautista	22. Tiendas
11. Capilla de Santiago	23. Patriarcado (actualmente: Khanaqah Salahiyya)
12. Campanario	

La práctica de la *jihād* había muerto en Oriente Próximo. La agresión cruel de los cruzados occidentales la había reavivado. Pero no podían dar una respuesta efectiva a Nūr al-Dīn porque su prejuicio estaba profundamente arraigado. Cuando los ejércitos de la segunda cruzada llegaron finalmente a Palestina en 1148 para librar a los francos sitiados, en lugar de atacar a Nūr al-Dīn en Aleppo, los cruzados se dirigieron contra el único aliado que tenían en el mundo musulmán, Unur de Damasco. Esto significaba que Unur no tenía más opción que pedir ayuda a Nūr al-Dīn. Entonces los cruzados agravaron su estupidez dirigiendo de un modo totalmente equivocado el asedio de Damasco, que fue un fracaso ignominioso. La segunda cruzada puso de manifiesto que la hostilidad de los francos hacia el mundo musulmán podía ponerlos en un camino suicida. Su aislamiento de la región significaba también que no comprendían la política práctica de Oriente Próximo.

El fracaso de la segunda cruzada tuvo que amargar la dedicación de la iglesia restaurada del Santo Sepulcro el 15 de julio de 1149, día del quincuagésimo aniversario de la conquista de la ciudad. Después de la ceremonia, la comunidad marchó en procesión hasta el «templo del Señor» y visitó el valle del Cedrón, donde estaban enterrados los cruzados que habían muerto en la batalla por Jerusalén. Terminaron al pie de la cruz de la muralla septentrional, que marcaba el lugar por el que las tropas de Godofredo habían penetrado en la ciudad en el 1099. El contraste con el fracaso reciente tuvo que ser doloroso. No obstante, la nueva iglesia era un triunfo: los cruzados habían reunido todos los santuarios esparcidos por el lugar —el sepulcro de Cristo, la roca del Gólgota y la cripta donde supuestamente Elena había encontrado la Vera Cruz— en un gran edificio románico. (Véase el diagrama de la «Iglesia del santo sepulcro»). Habían unido la Rotonda del siglo *xi* construida por Constantino Monómaco a la nueva iglesia que habían edificado en el lugar del antiguo atrio, levantando entre las dos un elevado arco de triunfo. Sin embargo, la arquitectura occidental no chocó con la bizantina y los cruzados intentaron construir en armonía con el estilo local, un logro que no pudieron conseguir en vida. Cubrieron lo que quedaba de la tumba con un bloque de mármol, al que se añadió posteriormente un revestimiento de oro. Mosaicos y bloques de mármoles de colores adornaban los muros de una forma brillante y elegante, un esplendor que es difícil imaginar en nuestros días en el oscuro edificio actual.

Nūr al-Dīn continuó su campaña. Su plan era rodear a los francos con un imperio musulmán dedicado a la *jihād*. Pese a todo, en el reino de Jerusalén continuaba la enemistad interna. Parecía como si la agresión, incrustada en todos los aspectos de la vida en los Estados cruzados, empujara a los francos a enfrentarse entre sí. En el 1152 el joven rey Balduino III chocó con su madre, Melisenda, que comenzó a fortificar Jerusalén contra su hijo. Si los ciudadanos de la ciudad no hubieran obligado a Melisenda a rendirse, habría tenido lugar una guerra civil abierta. También los templarios y los hospitalarios estaban enemistados y ninguno de los dos grupos quería someterse a la autoridad del rey y del patriarca. Los hospitalarios construyeron en su recinto una torre que era más alta que la iglesia del Santo Sepulcro. Era un insulto deliberado y un acto de desafío. Además, molestaban durante las celebraciones litúrgicas en el Santo Sepulcro. Guillermo de Tiro nos refiere que tan pronto como el patriarca se levantaba para predicar, ellos «comenzaban a tocar sus muchas y grandes campanas con tanta fuerza y tan

persistentemente que no se podía oír la voz del patriarca a causa del estruendo». Cuando el patriarca los reprendió, los hospitalarios simplemente irrumpieron en la iglesia del Santo Sepulcro y dispararon una gran cantidad de flechas^[522]. Está claro que la experiencia de vivir en la Ciudad Santa no motivó a los cruzados a seguir la ética del amor y la humildad de Cristo.

La desunión fatal del reino continuó hasta su final amargo; los cristianos se consumieron en luchas internas por el poder. Los francos trataron de anticiparse e impedir el plan de Nūr al-Dīn de conquistar el Egipto fatimí, pero fracasaron cuando el general kurdo Shirkuh se apoderó del reino. Su sobrino Yūsuf ibn Ayyūb lo sucedió como *wazīr* en el 1170 y abolió el califato chiíta. Yūsuf, conocido ordinariamente en Occidente como Saladino a causa de su título Salāh al-Dīn («la justicia de la fe»), era un apasionado devoto de la *jihād*, pero estaba convencido de que era él, y no Nūr al-Dīn, el destinado a liberar Jerusalén, y esto lo llevó a entrar en conflicto con su señor. Cuando Nūr al-Dīn murió de un ataque al corazón en el 1174, Saladino luchó contra su hijo por el liderazgo del imperio. Por su carisma, bondad y piedad evidente, Saladino se ganó el apoyo de los musulmanes y al cabo de diez años fue reconocido como jefe de la mayor parte de las principales ciudades musulmanas en la región. Los cruzados se encontraron rodeados por un imperio musulmán unido, gobernado por un sultán celoso y carismático y dedicado a la destrucción del reino cruzado.

No obstante, incluso ante esta amenaza obvia, los francos continuaron enfrentándose entre sí. En un momento en que era necesario un caudillo fuerte, su joven rey, Balduino IV, tenía lepra. Los barones del reino apoyaron al regente, Raimundo, conde de Trípoli, que sabía que su única esperanza era aplacar a Saladino y tratar de establecer buenas relaciones con sus vecinos musulmanes. Sin embargo, se encontraron con la oposición de un grupo de recién llegados que se apiñaron en torno a la familia real y practicaron una política de provocación deliberada. El más notorio de esos políticos duros fue Reinaldo de Chatillón, que rompió todas las treguas que Raimundo hizo con Saladino atacando las caravanas musulmanas e intentando, en dos ocasiones y sin éxito, atacar La Meca y Medina. Para Reinaldo el odio al islam y la oposición absoluta al mundo musulmán eran un deber sagrado y el único patriotismo verdadero. El reino carecía también de un líder espiritual. El patriarca Heraclio, otro recién llegado, era iletrado y degenerado, y hacía gala de su amante abiertamente. A la muerte del «rey leproso», en marzo de 1185, siguió la muerte de su hijo menor, Balduino V, al año siguiente y casi tuvo lugar una guerra civil por la sucesión mientras Saladino se preparaba para

invadir el país. A pesar de todo, Reinaldo rompió otra tregua más, lograda por Raimundo para dar un respiro al reino, y los barones no tuvieron más elección que aceptar al cuñado del rey leproso, Guy de Lusignan —un recién llegado débil e ineficaz—, como rey. Pero aún seguían tristemente divididos. Las riñas y las disputas continuaron mientras todo el ejército se preparaba para luchar contra Saladino en Galilea en julio de 1187. El partido duro se impuso y convenció al rey Guy para que atacara a los musulmanes, aunque Raimundo había insistido en que era mucho más sabio esperar: faltaba muy poco para la cosecha y Saladino sería incapaz de mantener a su gran ejército en suelo extranjero durante mucho más tiempo. Pero Guy no escuchó este consejo sagaz y dio orden de que el ejército avanzara y atacara. El resultado fue una arrolladora victoria musulmana en la batalla de Hittín, cerca de Tiberíades. Así se perdió el reino cristiano de Jerusalén.

Después de Hittín, Saladino y su ejército recorrieron Palestina, aceptando la rendición de una ciudad tras otra. Los supervivientes cristianos se refugiaron en Tiro, pero algunos acudieron a Jerusalén en un intento desesperado por salvar la Ciudad Santa. Finalmente, el ejército musulmán acampó en el monte de los Olivos y Saladino contempló desde lo alto los santuarios profanados en el Ḥaram y la cruz en la mezquita de la Roca. Predicó un sermón a sus oficiales, recordándoles las *faḍā'il al-quds*: Jerusalén era la ciudad del Templo, la ciudad de los profetas, la ciudad del viaje nocturno y la *mi'rāj* del Profeta, la ciudad del juicio final. Consideró que era su deber vengar la matanza del 1099 y estaba resuelto a no mostrar ninguna piedad hacia los habitantes. Dentro de la ciudad los cristianos tenían miedo. No había ningún caballero capaz de organizar ninguna defensa efectiva. Entonces, como si de una respuesta a la oración se tratara, llegó el distinguido barón Balián de Ibelín. Entró en la ciudad con permiso de Saladino para recoger a su mujer y a su familia a fin de llevarlos a Tiro. Prometió que permanecería sólo una noche en Jerusalén. Pero cuando vio la situación crítica de los cristianos sitiados, volvió adonde el sultán y le pidió que no lo obligara a cumplir la promesa. Saladino respetó la voluntad de Balián y envió una escolta para que llevara a la familia y todas las posesiones del barón a la costa.

Balián hizo todo lo que pudo con escasos recursos, pero su misión era desesperada. El 26 de septiembre del 1187, Saladino comenzó su ataque en la puerta occidental de la ciudad y sus zapadores comenzaron a derribar la muralla septentrional junto a la Puerta de San Esteban. Tres días después había caído al foso toda una sección de la muralla —incluida la cruz de

Godofredo—, pero los musulmanes tenían que derribar aún la muralla defensiva interior. Con todo, Balián decidió pedir la paz. Al principio Saladino no estaba dispuesto a mostrar piedad. «Os trataremos igual que vosotros tratasteis a la población cuando conquistasteis [Jerusalén]», dijo a Balián, «con asesinatos, haciendo esclavos y cometiendo otros salvajismos semejantes»^[523]. Balián hizo una súplica desesperada: perdida toda esperanza, los cristianos ya no tendrían nada que perder; matarían a sus mujeres y a sus hijos, quemarían sus casas y posesiones y destruirían la mezquita de la Roca y la de al-Aqsā antes de salir al encuentro del ejército de Saladino; cada uno de ellos mataría a un musulmán antes de morir. Saladino consultó a su *‘ulamā’* y acordó tomar la ciudad pacíficamente. Sin embargo, los francos no deberían permanecer en la ciudad. Serían hechos prisioneros de los musulmanes, aun cuando podrían ser rescatados por una pequeña cantidad de dinero.

El 2 de octubre de 1187, el día en que los musulmanes celebraban el viaje nocturno y la *mi‘rāj* del Profeta, Saladino y sus tropas entraron en Jerusalén como conquistadores. El sultán mantuvo su palabra. No asesinaron ni siquiera a un solo cristiano. Los barones tenían medios para pagar fácilmente su propio rescate, pero los pobres no los tenían y pasaron a ser prisioneros de guerra. No obstante, muchos fueron liberados porque Saladino se conmovió hasta las lágrimas por la angustia de las familias separadas cuando eran hechos esclavos. Al-‘Ādil, hermano de Saladino, estaba tan preocupado que pidió mil prisioneros para su propio uso y los liberó allí mismo. Todos los musulmanes quedaron escandalizados al ver cómo los cristianos más ricos escapaban con su riqueza sin hacer ningún intento por rescatar a sus compatriotas. Cuando el historiador musulmán ‘Imād al-Dīn vio cómo el patriarca Heraclio dejaba la ciudad con sus carros chirriando por el peso de su tesoro, pidió a Saladino que confiscara su riqueza a fin de rescatar a los prisioneros que quedaban. Pero Saladino se negó a ello; había que mantener los juramentos y los tratados al pie de la letra. «Los cristianos recordarán en todas partes la bondad con que los hemos tratado»^[524]. Saladino tenía razón. Los cristianos de Occidente se sentían incómodos al darse cuenta de que este gobernante musulmán se había comportado de una forma mucho más «cristiana» que los cruzados cuando conquistaron Jerusalén. Comenzaron a circular leyendas que hacían de Saladino una especie de cristiano honorario; incluso algunos de esos relatos afirmaban que el sultán se había bautizado en secreto.

El experimento de las cruzadas en Jerusalén había concluido casi por completo. Los musulmanes tratarían de re-crear el antiguo sistema de coexistencia e integración en al-Quds, pero la violenta ruptura del reino cruzado había dañado las relaciones entre el islam y el Occidente cristiano en un nivel fundamental. Fue la primera experiencia que los musulmanes tuvieron del mundo occidental y todavía hoy no la han olvidado. Lo que sufrieron a manos de los cruzados afectó también a la visión que tenían de su Ciudad Santa. En adelante adoptarán una actitud defensiva en su devoción a al-Quds, que se convertirá en una ciudad más agresivamente islámica que hasta ese momento.

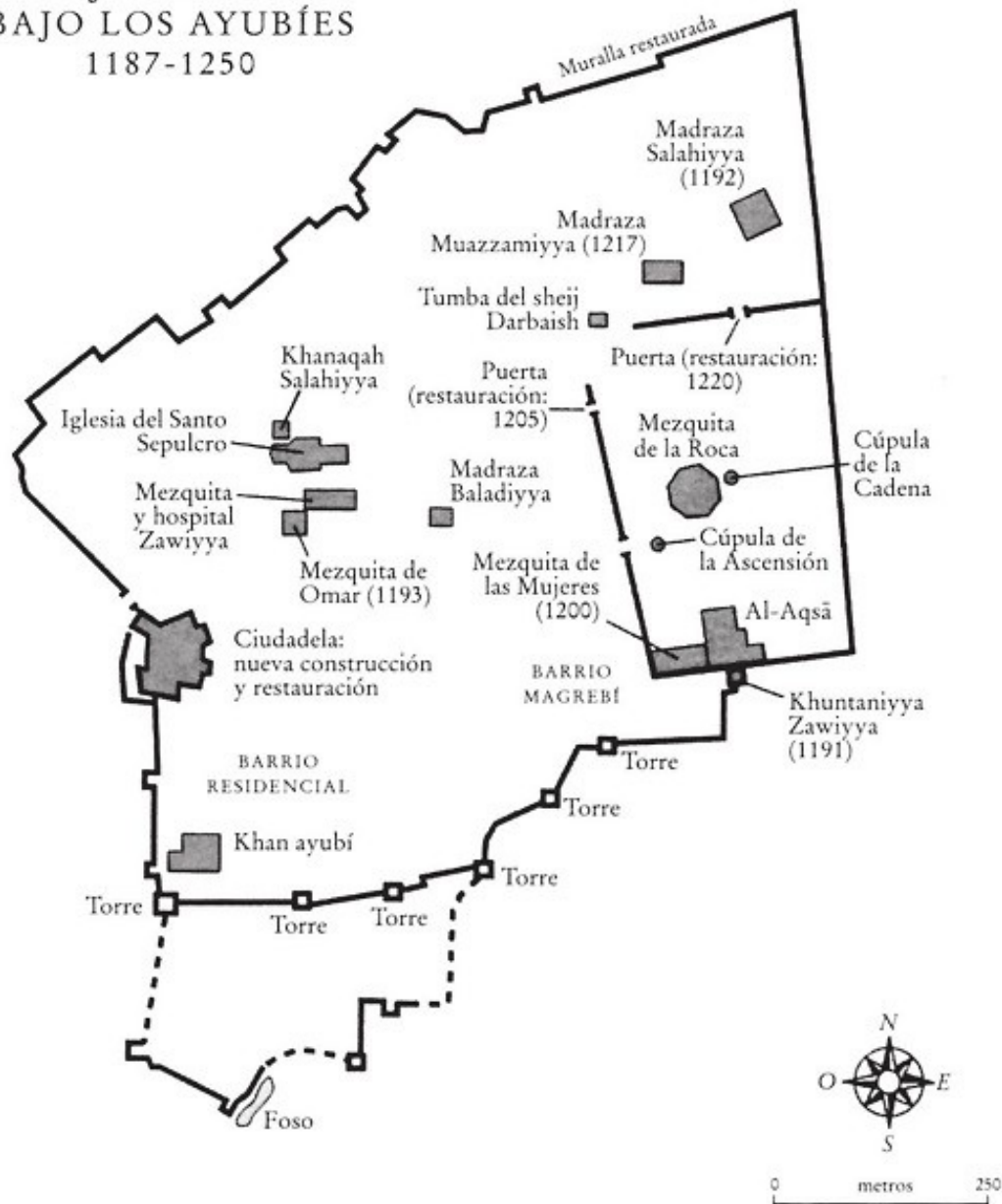
Capítulo 14

JIHĀD

Una vez que todos los francos abandonaron Jerusalén, los musulmanes caminaron por la ciudad maravillándose por los esplendores de la Jerusalén cruzada. No obstante, de muchas formas les parecía que era como una vuelta a casa. Saladino fue entronizado en el Hospital, en el mismo corazón de la Jerusalén cruzada, donde recibió las felicitaciones de sus emires, sufíes y ‘*ulamā*’. ‘Imād al-Dīn nos cuenta que su rostro resplandecía de gozo. Poetas y recitadores del Corán declamaron versos en su honor, mientras que otros lloraban y apenas podían hablar por la alegría^[525]. Mas los musulmanes sabían que la *jihād* por Jerusalén no había terminado con la conquista de la ciudad. La palabra *jihād* no significa simplemente «guerra santa». Su significado primario es «lucha» y en este sentido se usa principalmente en el Corán. Se exhorta a los musulmanes a «luchar en el camino de Dios», a hacer de sus vidas un esfuerzo resuelto por cumplir la voluntad de Dios en un mundo imperfecto y trágico. Una famosa *ḥadīth* presenta a Mahoma diciendo al volver de una batalla: «Ahora retornamos de la *jihād* menor a la *jihād* mayor», la lucha más importante y exigente por establecer la justicia en la propia sociedad y la integridad en el propio corazón. Saladino había dirigido su *jihād* de acuerdo con el ideal coránico: siempre había concedido una tregua cuando los cruzados la habían pedido; casi siempre había tratado a sus prisioneros con justicia y bondad. Se había comportado con humanidad en la hora del triunfo. En efecto, algunos de los historiadores musulmanes creen que fue clemente en exceso. Como permitió que los cristianos se reunieran en Tiro, estos mantuvieron una posición firme en Palestina y el conflicto continuó durante más de cien años. Una tercera cruzada, capitaneada por el rey Ricardo I de Inglaterra y el rey Felipe II de Francia, fracasó en el intento de reconquistar Jerusalén, pero estableció a los francos en un pequeño Estado costero que se extendía desde Jaffa hasta Beirut. Aunque su capital era Acre, sus gobernantes continuaron llamándose a sí mismos con añoranza «rey de

Jerusalén». El sueño cruzado no había muerto y, mientras los francos permanecieron en Palestina, los musulmanes fueron cautos y estuvieron a la defensiva.

LA ISLAMIZACIÓN
DE JERUSALÉN
BAJO LOS AYUBÍES
1187-1250



Pero en el 1187 los musulmanes tenían muchas esperanzas. Saladino sabía que tenía que emprender una suerte diferente de *jihād* a fin de convertir Jerusalén de nuevo en una ciudad realmente musulmana. La primera tarea era purificar el Ḥaram. Había que retirar de la mezquita de al-Aqsā las letrinas y el mobiliario de los templarios y dejarla a punto para las oraciones de los viernes. Tenían que poner al descubierto el *mihrāb*, que indicaba la dirección

de La Meca y había sido tapiado con ladrillos. Derribaron los muros interiores contruidos por los templarios y cubrieron el piso con alfombras. Trajeron desde Damasco el púlpito que Nūr al-Dīn había mandado hacer varios años antes y lo instalaron. Retiraron de la mezquita de la Roca las pinturas y las estatuas, descubrieron las inscripciones coránicas y quitaron el revestimiento de mármol de la Roca. Los cronistas musulmanes nos relatan que Saladino, al igual que antes había hecho Omar, trabajó junto a sus hombres durante todo el día, limpiando los atrios y los pavimentos del Ḥaram con agua de rosas y distribuyendo limosnas a los pobres. El día 4 de *shaban*, viernes, la mezquita de al-Aqsā estaba llena de adoradores musulmanes por primera vez desde el 1099. Lloraron de emoción cuando el *qāḍī* de Jerusalén, Muhyi al-Dīn al-Qurashi, subió al nuevo púlpito.

Antes de la cruzada la Jerusalén musulmana había estado formada casi exclusivamente por los edificios contruidos en el Ḥaram y en torno a él, pero la nueva *jihād* de edificación de Saladino exigía que se cubriera la topografía cristiana con instituciones musulmanas. Una vez más, la construcción se había convertido en un arma ideológica en manos de los vencedores. En lugar de ser una ciudad predominantemente cristiana con un santuario musulmán importante, Jerusalén iba a ser una ciudad evidentemente musulmana. Hubo una nueva hostilidad hacia el cristianismo. Saladino confiscó la residencia del patriarca próxima al Santo Sepulcro y adquirió el convento y la iglesia de Santa Ana con fondos del Estado. No obstante, no se limitó a convertir simplemente esos edificios en mezquitas. Como parte de su cruzada contra los chiítas, tanto Nūr al-Din como Saladino fundaron conventos (*khawāniq*) sufíes y colegios de jurisprudencia (*madāris*) en todas las ciudades que conquistaron. Estas fueron las instituciones principales de la *sunnah* reformada, tal como la había concebido al-Ghazzālī, el gran sabio que había vivido en la *khānaqāh* sufí sobre la Puerta de la Misericordia poco antes de la primera cruzada. Saladino transformó la iglesia de Santa Ana en una mezquita y el convento contiguo en una *madrasah* (madraza); la residencia del patriarca pasó a ser una *khānaqāh*. Ambas instituciones fueron fundadas por el sultán y llevaban su nombre. En Jerusalén había habido sufíes desde los primeros días de la presencia del islam, pero Saladino insistía en que los sufíes de su nueva *khānaqāh* no debían ser originarios del lugar, ya que podían estar influidos por la *shiah*, sino que debían proceder del corazón de la región sunnita.

Sufíes y maestros acudieron a vivir en estas nuevas instituciones y los ‘*ulamā*’ fueron a servir en el Ḥaram. Después de la conquista de Jerusalén, miles de musulmanes acudieron a visitar la ciudad que durante tanto tiempo

había estado en manos enemigas. Saladino siguió acampado en el monte de los Olivos hasta que los musulmanes se establecieron en la ciudad y él nombró un gobernador. Instaló una guarnición en la Ciudadela. Después volvió a Damasco para proyectar la respuesta musulmana a la tercera cruzada. Los soldados y la servidumbre se asentaron en el antiguo barrio del Patriarca. Poco después de la conquista comenzaron también a llegar a al-Quds musulmanes procedentes del norte de África, invadido poco antes por tribus bereberes que dirigían sus feroces ataques contra los habitantes del campo. Estos musulmanes magrebíes se asentaron en el extremo suroccidental del Haram y conservaron sus propias tradiciones culturales y religiosas. Se les permitió convertir el refectorio de los templarios en el Haram en una mezquita propia y el barrio magrebí pasó a ser un rasgo distintivo de Jerusalén. Pero Saladino no tenía intención de excluir totalmente de la ciudad a cristianos y judíos: aún persistía el antiguo ideal de integración y coexistencia. Unos pocos miles de cristianos sirios y armenios solicitaron poder permanecer como *dhimmis* y Saladino concedió a los grecoortodoxos la custodia de la iglesia del Santo Sepulcro. No se podía culpar de la cruzada europea a esos cristianos locales. El Santo Sepulcro estaba rodeado por los nuevos edificios islámicos. Saladino se había apropiado también de grandes secciones del Hospital, transformadas después en la residencia del emperador, un hospital musulmán y una mezquita, dotada por su hijo al-Āfḍal. Había también una nueva mezquita en la Ciudadela, dedicada al profeta David. Los minaretes se alzaban en torno al lugar santo cristiano y la llamada a la oración resonaba en las calles del barrio del Patriarca. Algunos emires quisieron destruir el Santo Sepulcro, pero Saladino estuvo de acuerdo con sus consejeros más sabios en que lo sagrado para los cristianos no era la iglesia, sino el lugar en el que estaba edificada. Después de la tercera cruzada se permitiría que incluso los peregrinos latinos de Europa acudieran en peregrinación en Jerusalén.

Saladino invitó también a los judíos a volver a Jerusalén, de la que habían sido casi totalmente excluidos por los cruzados. A lo largo de todo el mundo judío fue aclamado como un nuevo Ciro. Los cruzados no sólo habían provocado una nueva *jihād* en el mundo musulmán, sino que también habían dado origen a una forma de sionismo entre los judíos de Europa y el imperio islámico. Los primeros balbuceos de este nuevo sionismo religioso tuvieron lugar a principios del siglo XII. El físico toledano Yehuda ha-Leví se vio sorprendido en el fuego cruzado de las guerras cristianas de reconquista en la España musulmana. Tuvo que desplazarse frecuentemente, alternando entre

territorios musulmanes y cristianos. Esta experiencia de desarraigo lo llevó a la convicción de que los judíos debían retornar a la tierra de sus padres. Este era su verdadero lugar en el mundo. Tierra Santa no pertenecía ni a los cristianos ni a los musulmanes que estaban luchando por ella en aquel momento. Los judíos tenían que reivindicar su derecho a Palestina y a la Ciudad Santa. Jerusalén era el centro de la tierra, el lugar donde el mundo terreno se abría al divino. Por la puerta del cielo, que estaba situada directamente por encima del sitio del *debir*, subían las oraciones y el poder divino refluía a través de esta abertura al pueblo de Israel, llenándolo de poder profético. Sólo en Palestina podían los judíos mantener su vínculo creativo con el mundo divino y ser verdaderamente ellos mismos. Tenían el deber de hacer la *'aliyyah* a Palestina y de arriesgar sus vidas por Sión. Entonces la Shekinah retornaría a Jerusalén y la redención comenzaría. El propio ha-Leví se hizo a la mar desde España con el objetivo de realizar este esfuerzo, pero es casi seguro que nunca llegó a Jerusalén. Es probable que muriera en Egipto en el 1141. Pocos judíos se sintieron inclinados a seguirlo en ese momento, pero su historia fue emblemática. Cuando las personas quedan alienadas de su entorno y perciben que, física y espiritualmente, no tienen hogar en el mundo, se sienten atraídas a retornar a sus raíces para encontrar la curación.

La conquista de Jerusalén por Saladino fue admirable y, al mismo tiempo, inquietante para el pueblo judío. El sultán había llevado a los judíos a su Ciudad Santa y les había permitido vivir allí en un número elevado. En septiembre de 1187 Saladino había conquistado Ascalón, pero cuando conquistó Jerusalén el mes siguiente, resultó que los musulmanes no podían defender las dos ciudades. Por eso Ascalón fue sistemáticamente destruida y sus habitantes llevados a un lugar seguro. Los judíos de Ascalón se establecieron en Jerusalén en el 1190 y se les permitió construir una sinagoga. Se les asignó un barrio al oeste del nuevo barrio magrebí, con el barrio residencial de Sharaf en medio. Desde el norte de África comenzaron a llegar más judíos en el 1198 y hacia el 1210 trescientas familias judías hicieron la *'aliyyah*, en dos grupos, desde Francia. Este retorno produjo entusiasmo e infundió algunas esperanzas mesiánicas en una redención inminente. Pero la islamización de Jerusalén fue también extremadamente dolorosa. El espectáculo de los cristianos y los musulmanes que luchaban por la ciudad que, según la convicción de los judíos, les pertenecía, provocaba confusión. Al poeta español Yehuda al-Harizi, que hizo su peregrinación a Jerusalén en 1217, le resultó profundamente desconcertante ver los edificios musulmanes contruidos en el Haram:

¡Qué tormento ver nuestros atrios sagrados convertidos en un templo ajeno! Tratábamos de dar la espalda a esa iglesia grande y majestuosa levantada en el sitio del antiguo tabernáculo, donde en otro tiempo la Providencia había tenido su morada^[526].

Cada vez eran más los judíos que se convencían de que el país estaba esperando el retorno de sus verdaderos habitantes. Como había indicado ha-Leví, ni los cristianos ni los musulmanes se podían beneficiar de su santidad.

La conmoción afectó incluso al sobrio Maimónides, filósofo judío y uno de los médicos personales de Saladino. Estaba convencido de que Jerusalén seguía siendo el centro de gravedad del pueblo judío y de que un Estado judío fundado en otra parte no tenía validez. El reino judío y la ley judía tenían que estar basados en el Templo. Aun cuando los *goyim* hubieran profanado el templo, seguía siendo todavía un lugar santo, porque Salomón lo había consagrado para siempre. Nunca se podría expulsar del monte del Templo a la Presencia divina. Consiguientemente, cuando visitaban el H̱aram, los judíos tenían que comportarse como si el Templo siguiera aún en pie. No debían aventurarse en las áreas prohibidas ni actuar irreverentemente cuando miraban hacia oriente, donde había estado el *debir* en otro tiempo. El Templo había sido destruido, pero la santidad del lugar permanecería para siempre, un símbolo de la solicitud constante de Dios por su pueblo.

Saladino murió de fiebres tifoideas en el 1194. Su imperio fue dividido y en las distintas ciudades gobernaban diferentes miembros de su familia de Ayyūb: cada una de ellas tenía su propio ejército y su propia administración. La unidad que Saladino había sido capaz de crear murió con él y pronto sus herederos comenzaron a luchar entre sí. Jerusalén sufriría a causa de este conflicto interno. No obstante, el entusiasmo de los musulmanes por al-Quds no disminuyó. También ellos habían sufrido por la pérdida de Jerusalén y después de retornar se volvieron más celosos de ella que nunca. Continuaron su *jihād* de edificación. En 1193, Izz al-Dīn Jardick, emir de Jerusalén, dedicó de nuevo la pequeña mezquita próxima al Santo Sepulcro, que había sido dedicada a Omar antes de la primera cruzada; junto a esta mezquita se abrió una escuela coránica. Al-'Āfdal dotó todo el barrio magrebí para que los peregrinos norteafricanos y los pobres no carecieran de ayuda y servicios; construyó también una madraza en la que se pudiera enseñar y estudiar la jurisprudencia de la escuela norteafricana malekita y destinó a ella una dotación permanente.

Este es uno de los casos más antiguos documentados de una dotación *waqf* en Jerusalén. En este tipo de dotaciones el donante entregaba su posesión de una propiedad que producía ingresos como, por ejemplo, una tienda, y dedicaba los beneficios (después de restar los gastos de explotación) a una causa buena. Una *waqf* se podía usar también para rescatar prisioneros de guerra, fundar un comedor gratuito para los pobres o construir una madraza. Hacer una dotación semejante era un acto virtuoso, especialmente en al-Quds, pues se pensaba que una obra buena hecha en la Ciudad Santa era especialmente meritoria. Pero también había ventajas prácticas. Algunos donantes se servían del *awqāf* a fin de proveer para sus descendientes, que podían vivir en el edificio dotado o convertirse en inspectores asalariados de la dotación. En ocasiones la madraza o la *khānaqāh* tenían un aposento para el donante que proyectaba retirarse a Jerusalén. La *waqf* era un acto de caridad práctica: promovía la enseñanza islámica, ofrecía becas a los estudiantes necesitados y proveía para los pobres. De esta forma el sistema aseguraba que el ideal de la justicia social, tan crucial en la enseñanza del Corán, era central en la *jihād* por Jerusalén. La *waqf* no sólo contribuía a la belleza y la construcción de la ciudad, sino que también proporcionaba empleos. Los que estaban necesitados podían conseguir un trabajo como guardianes de una madraza o entrar en una orden sufí. Todo superávit de cualquier *waqf* se daba siempre a los pobres, de modo que se trataba con dignidad y respeto a quienes tenían que vivir de la caridad. La justicia y la compasión habían sido centrales para la santidad de Jerusalén desde los primeros días de la ciudad. Se habían puesto poco de manifiesto en la Jerusalén cruzada, pero Saladino les había concedido mucha importancia. Las limosnas acompañaron a la purificación del Ḥaram después de la marcha de los cruzados, y entonces la institución de la *waqf* hacía de la solicitud por los pobres y los necesitados una parte esencial de la islamización ayubí de Jerusalén.

Pero los musulmanes no podían bajar la guardia mientras los cruzados permanecieran en Palestina. De hecho, los francos que vivían en el reino de Acre estaban preocupados por mantener la paz; en la batalla de Hittín habían aprendido una lección valiosa. Pero los cristianos de Occidente eran más belicosos y continuaron enviando cruzadas para liberar Jerusalén. Al-Mu‘azzam Isa, hijo de al-‘Ādil, se convirtió en sultán de Damasco en el 1200, pero era tan devoto de al-Quds que hizo de ella su residencia principal. Fundó y dotó dos *madāris*: una, que llevaba su nombre, para la escuela de jurisprudencia hanefita al norte del Ḥaram y la otra, para la enseñanza del

árabe, sobre la Puerta de la Misericordia. Al-Mu‘azzam reparó también las columnatas en torno a los límites del Haram. Pero en 1218 hubo otra cruzada de Occidente.

En esta ocasión los cruzados no navegaron directamente hacia Palestina, sino que trataron de expulsar a los musulmanes de Egipto, porque esperaban establecer allí una base para la reconquista de Jerusalén. La mera presencia de los cruzados en Oriente Próximo era suficiente para provocar el terror en toda la región. Los habitantes recordaban con temor la matanza de 1099 y esperaban nuevas atrocidades. Al-Mu‘azzam estaba convencido de que los cruzados recuperarían Jerusalén, asesinarían a la población y dominarían todo el mundo islámico. Pero resultó que la cruzada, después de su éxito inicial, avanzó poco. No obstante, los francos habían dejado un legado de terror tan grande que a los musulmanes les resultaba difícil ver la situación con objetividad. Al-Mu‘azzam dio órdenes de derribar las murallas de Jerusalén para que los cruzados no pudieran establecerse en la ciudad. Era una decisión drástica; los emires de Jerusalén afirmaban que serían capaces de rechazar un ataque de los cruzados, pero Al-Mu‘azzam hizo caso omiso de sus objeciones e insistió en supervisar él mismo la demolición. En la ciudad y en la región en general hubo una gran conmoción. Desde el principio la razón de ser de toda ciudad era ofrecer seguridad a sus habitantes y, cuando los ingenieros, albañiles y zapadores del sultán llegaron a Jerusalén y comenzaron a destruir las murallas, hubo pánico. Los más vulnerables en la ciudad —mujeres, doncellas y ancianos— salieron precipitadamente a las calles, llorando y rasgando sus vestiduras. Se reunieron en el Haram, abandonaron la ciudad y se dirigieron hacia Damasco, El Cairo y Kerak, dejando atrás a sus familias y sus posesiones. La ciudad quedó sin fortificaciones y sin guarnición. Sólo quedó en pie la torre de David.

Al-Quds ya no era una ciudad habitable. Debido a que no tenía murallas, los musulmanes no se atrevían a vivir en ella mientras los francos permanecieran cerca en el reino de Acre. La ciudad pasó a ser poco más que una aldea y en ella sólo vivían unos pocos ascetas y juristas devotos —que de alguna manera mantuvieron en funcionamiento las nuevas instituciones ayubíes—, dignatarios del Estado y un puñado de soldados. La decisión de al-Mu‘azzam fue prematura, ya que en 1221 los cruzados se vieron obligados a retornar a Europa. Pero habían perturbado la región tan profundamente que a los musulmanes les parecía imposible contemplar una presencia occidental con un cierto grado de confianza o ecuanimidad. En el sentimiento musulmán hacia Jerusalén hacía acto de presencia una nueva actitud defensiva que podía

ser destructiva para la ciudad.

La seguridad se había convertido en una prioridad máxima para los gobernantes musulmanes. En 1229 al-Kāmil, sultán de Egipto, estaba dispuesto a renunciar a Jerusalén antes que hacer frente a la horrible perspectiva de tener que luchar contra una nueva invasión de los cruzados. Mientras tanto el papa presionaba a Federico II, sacro emperador romano de Europa, para que condujera una expedición a Tierra Santa. Conocido por sus contemporáneos como *stupor mundi* («estupor del mundo»), Federico hizo caso omiso de las expectativas occidentales. Había sido educado en la Sicilia cosmopolita y no compartía la xenofobia común en Europa. No sentía odio hacia el islam; por el contrario, hablaba árabe con facilidad y disfrutaba conversando y manteniendo correspondencia con estudiosos y gobernantes musulmanes. Consideraba la cruzada por Jerusalén como una pérdida de tiempo, pero sabía que ya no podía desestimar la opinión pública aplazando la cruzada por más tiempo. Más bien sugirió cínicamente a al-Kāmil que simplemente le entregara Jerusalén. Después de todo, puesto que la ciudad no tenía murallas, no era útil para el islam ni económica ni estratégicamente. Al-Kāmil estaba dispuesto a llegar a un acuerdo. Por aquel tiempo mantenía una disputa grave con su hermano al-Mu‘azzam, sultán de Damasco, y sin un frente unido no podía considerar la idea de luchar contra un ejército de los cruzados. Una presencia de los francos en la Jerusalén no fortificada no podía plantear ninguna amenaza militar y el hecho de devolver la ciudad a los francos podría reducir el peligro de Occidente. Además, Federico sería un aliado útil contra al-Mu‘azzam.

Finalmente, después de algunas vacilaciones por ambas partes, Federico y al-Kāmil firmaron el tratado de Jaffa el 29 de febrero de 1229. Habría una tregua de diez años; los cristianos recuperarían Jerusalén, Belén y Nazaret, pero Federico prometió que no reconstruiría las murallas de Jerusalén. Los judíos tendrían que abandonar la ciudad, pero los musulmanes conservarían el Ḥaram. El culto islámico continuaría allí sin obstáculos y se podrían desplegar las insignias musulmanas.

Las noticias del tratado provocaron atrocidades tanto en el mundo musulmán como en el cristiano. Los musulmanes salieron en tropel a las calles de Bagdad, Mosul y Alepo en manifestaciones furiosas; los imames se apiñaron en el campamento de al-Kāmil en Tel al-Ajul y tuvieron que retirarlos por la fuerza. Al-Mu‘azzam, enfermo de muerte, estaba tan consternado por las noticias que insistió en levantarse de la cama a fin de

supervisar personalmente la destrucción de las últimas defensas que quedaban en Jerusalén. Las muchedumbres sollozaban y gemían en la gran mezquita de Damasco cuando el sheij Sibt al-Jauzi denunció a al-Kāmil como traidor al islam. Al-Kāmil trató de defenderse: él no había cedido los santuarios sagrados del islam a los cristianos; el Ḥaram seguía aún bajo jurisdicción musulmana; simplemente había entregado «algunas iglesias y casas en ruinas» que no tenían valor real^[527]. A los musulmanes les resultaría sencillo recobrar la ciudad más adelante. Pero, después del derramamiento de sangre y de las guerras, Jerusalén se había convertido en un símbolo de la integridad musulmana y ningún gobernante islámico podía hacer fácilmente concesiones sobre la Ciudad Santa.

Los cristianos estaban igualmente consternados. Hacer semejante tratado con el infiel era casi blasfemo. La simple idea de permitir a los musulmanes permanecer en el Ḥaram en una ciudad cristiana era intolerable. Quedaron sumamente escandalizados por el comportamiento de Federico cuando visitó la Ciudad Santa. Debido a que había sido excomulgado recientemente por el papa y como ningún sacerdote estaría dispuesto a coronarlo como rey de Jerusalén^[528], el emperador simplemente se puso la corona en la cabeza en el altar mayor de la iglesia del Santo Sepulcro. Después caminó hasta el Ḥaram, bromeó en árabe con sus acompañantes, admiró mucho la arquitectura y golpeó a un sacerdote cristiano que se había atrevido a entrar en la mezquita de al-Aqṣā llevando la Biblia. Se sintió muy contrariado cuando supo que el *qāḍī* había ordenado al almuédano guardar silencio durante su estancia y pidió que la llamada a la oración se hiciera como de costumbre. ¡Esa no era forma de comportarse para un cruzado! Los templarios conspiraron para asesinar a Federico y él abandonó el país precipitadamente; cuando se dirigía a toda prisa hacia su barco a primera hora de la mañana, los carniceros de Acre le tiraron asaduras y tripas. Jerusalén se había convertido en un tema tan delicado en el mundo cristiano que resultaba probable que cualquiera que fraternizara con los musulmanes o aparentemente tratara con poca seriedad a la Ciudad Santa fuera asesinado. Toda la historia de la extraordinaria cruzada de Federico pone de manifiesto que al islam y a Occidente les estaba resultando imposible adaptarse mutuamente: en ninguna de las dos partes existía ningún deseo de coexistencia y paz.

A pesar de todo, durante diez años se mantuvo la tregua, aunque los musulmanes de Hebrón y Nablus atacaron la ciudad poco después de la marcha de Federico y hostigaron a los peregrinos en el camino de la costa a

Jerusalén. Pero los cristianos no tenían recursos para defender Jerusalén, que era un enclave aislado en medio de un territorio enemigo. Cuando la tregua expiró en 1239, al-Nasir Dā'ūd, gobernador de Kerak, fue capaz de obligar a los francos a abandonar la ciudad después de un breve asedio. Mas como había aún guerras de aniquilación mutua entre los ayubíes, devolvió la ciudad a los cristianos poco después, como recompensa por su ayuda contra el sultán de Egipto. En esta ocasión los musulmanes no permanecieron en el Ḥaram y sintieron horror al escuchar que los cristianos habían puesto campanas en la mezquita de al-Aqsā y «recipientes de vino en la Roca» para la celebración de la misa^[529]. Pero su posesión fue efímera. En el 1244 un ejército de turcos juarazmianos, que huían de la invasión mongol de su país en Asia central, irrumpieron en Palestina, llamados por el sultán de Egipto para que lo ayudaran en sus guerras en Siria. Saquearon Damasco y devastaron Jerusalén, matando a los cristianos que allí había y profanando los templos, incluida la iglesia del Santo Sepulcro. La ciudad estaba de nuevo en manos ayubíes, pero muchas de sus casas e iglesias eran poco más que ruinas humeantes. Después de esta catástrofe, la mayoría de los habitantes huyeron hacia la relativa seguridad de las ciudades costeras. Sólo quedó una mínima comunidad de unos dos mil musulmanes y cristianos que vivían en la metrópolis en otro tiempo populosa.

La séptima cruzada, capitaneada por el rey Luis IX de Francia, fracasó en el intento de reconquistar Jerusalén; en efecto, todo el ejército fue hecho prisionero durante unos meses en el 1250. Mientras que los cruzados estaban cautivos, un partido de mamelucos desafectos derrotaron a los ayubíes de Egipto y fundaron su propio reino. Los *mamālīk* procedían originalmente de las estepas eurasiáticas, más allá de los límites del imperio islámico. Los musulmanes los hicieron esclavos cuando eran niños; se vieron obligados a convertirse al islam y después fueron destinados a los regimientos de élite en los ejércitos musulmanes. Como sus vidas habían mejorado extraordinariamente después de la captura y la conversión, ordinariamente eran musulmanes devotos que, sin embargo, conservaban una identidad étnica distinta y sentían una solidaridad fuerte entre sí. El regimiento Bahariyya, que se había apoderado del control de Egipto, iba a crear un nuevo Estado mameluco y a convertirse en un poder principal de Oriente Próximo.

Al principio el auge de los mamelucos no afectó a Jerusalén. Los ayubíes del resto del imperio de Saladino se opusieron a ellos y la posición de Jerusalén siguió siendo inestable. Pero en el 1260 el sultán mameluco al-Zahīr Baybars (1260-1276) derrotó al ejército mongol invasor en la batalla de Ain

Jalut en Galilea. Fue un triunfo glorioso: los mongoles habían derrocado al califato abasí; habían saqueado y destruido algunas de las principales ciudades musulmanas, incluida la propia Bagdad. Baybars los rechazó más allá del Éufrates y se convirtió en un héroe del islam. Como los mongoles habían derrocado también a los sultanes ayubíes, Baybars era a la sazón gobernante de Siria y Palestina. Todavía tenía que hacer frente a incursiones mongoles ocasionales y estaba resuelto a expulsar a los francos de su Estado costero, pero finalmente los mamelucos introdujeron en la región una seguridad y un orden desconocidos desde hacía años.

Jerusalén no tenía importancia estratégica para los mamelucos y no se tomaron la molestia de reconstruir las murallas, pero estaban sumamente impresionados por la santidad de la ciudad, cuyo estatus religioso se elevó durante su ocupación. Casi todos los sultanes concedieron gran importancia al hecho de visitar Jerusalén y fundaron en ella nuevos edificios. Cuando Baybars visitó al-Quds en 1263, amén de emprender las obras de restauración en el Ḥaram, encontró una solución imaginativa al problema de seguridad en Jerusalén. Los días de Pascua eran particularmente peligrosos, porque la ciudad estaba llena de cristianos. Así que Baybars fundó dos nuevos santuarios cercanos entre sí: uno dedicado al profeta Moisés (Nebī Mūsā) cerca de Jericó y el otro dedicado al profeta árabe Salih en Ramleh. Las fiestas de los profetas se celebraban en las semanas anteriores a la Pascua, de modo que durante este tiempo vulnerable Jerusalén estaba rodeada de muchedumbres de peregrinos musulmanes devotos. Nebī Mūsā se convirtió en un santuario particularmente importante. Los peregrinos marchaban por las calles de Jerusalén y por el Ḥaram, igual que los cristianos habían ido en procesión durante siglos. Estaban demostrando que eran propietarios de al-Quds, como lo habían hecho los cristianos. Desplegaron un estandarte especial de Nebī Mūsā. Cuando todos los peregrinos se reunieron en Jerusalén, las muchedumbres partieron hacia el santuario, después de cerciorarse de que los cristianos habían visto cuán numerosos eran. En Nebī Mūsā permanecieron una semana orando, recitando el Corán, participando en ejercicios sufíes y también divirtiéndose, acampando en los atrios del santuario y en las colinas de los alrededores. Mientras tanto, los peregrinos cristianos celebraban la Pascua en Jerusalén, sabiendo que había muchedumbres de musulmanes dispuestos a acudir de prisa en defensa de al-Quds. Fue una estratagema ingeniosa, mas las celebraciones de Nebī Mūsā, junto con las otras fiestas que se desarrollaron en nuevos santuarios de las cercanías, demostraron la nueva actitud defensiva en la piedad musulmana.

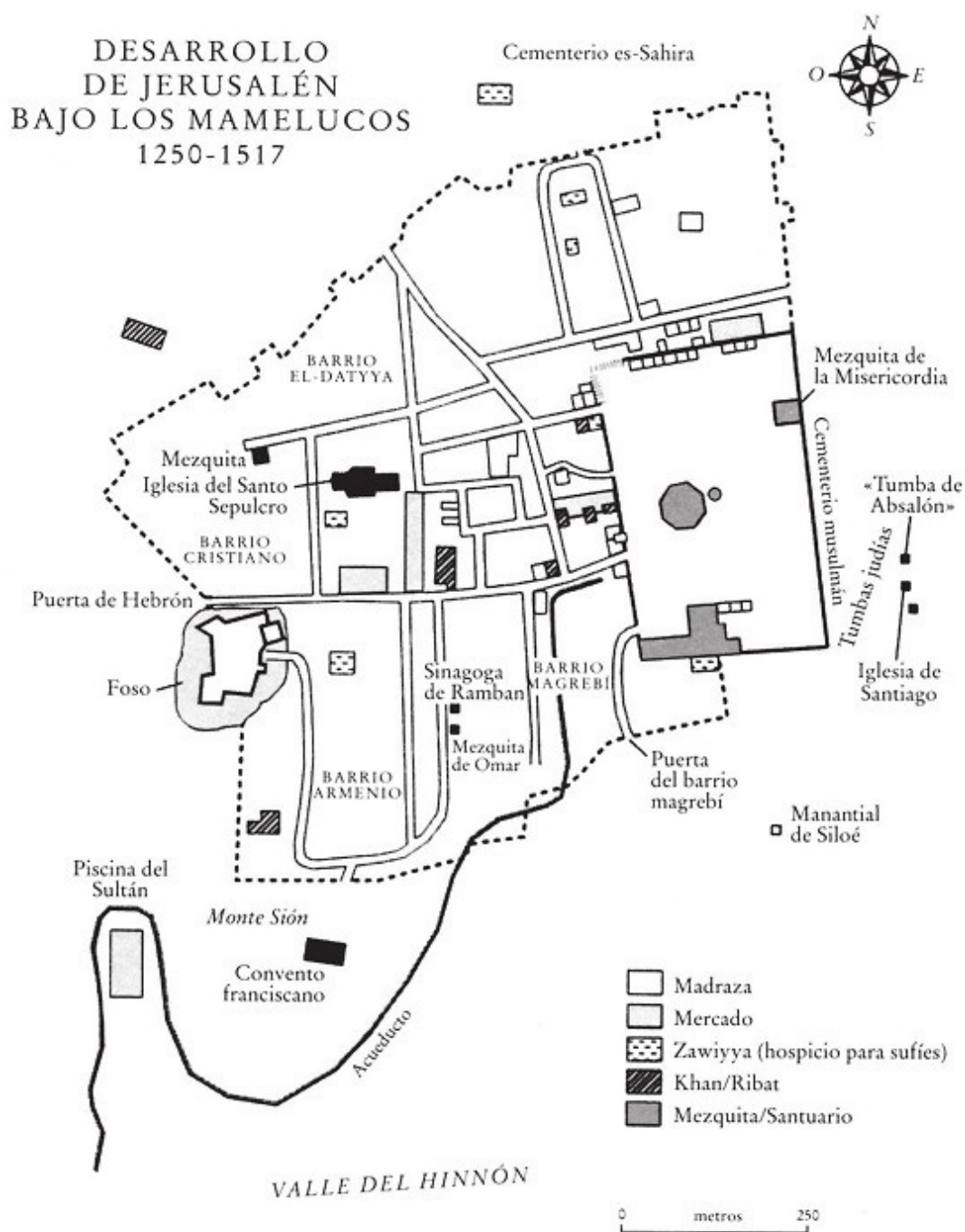
También en la devoción judía a Jerusalén comenzó a aparecer un elemento militante. En 1267 *rabbí* Moseh ben Najmán, mejor conocido como Najmánides, fue exiliado de la España cristiana e hizo la *'aliyyah* a Jerusalén. Quedó consternado por el estado desolado de la ciudad, donde encontró sólo dos familias judías a su llegada. Sin inmutarse, Najmánides fundó una sinagoga en el barrio judío, en una casa vacía que tenía un hermoso arco. Conocida como sinagoga de Rambán (por *Rabbí Moseh ben Najmán*), se convirtió en el centro de la vida judía en la Jerusalén de los mamelucos. Los estudiantes se sentían atraídos por la reputación intelectual de Najmánides como talmudista y comenzaron a establecerse en Jerusalén para estudiar en su *yeshiva*. Najmánides, a la sazón un «sin techo», encontró el consuelo al entrar en contacto físico con Jerusalén. Podía «tocar» y «acariciar» sus piedras y llorar por su estado ruinoso^[530]. Era como si la ciudad en ruinas hubiera reemplazado a su mujer y a su familia, a quienes se había visto obligado a dejar en España. Estaba convencido de que todos los judíos tenían el deber de establecerse en Palestina. La lamentable condición crítica de Jerusalén y del campo de los alrededores, asolados durante trescientos años de guerras intermitentes, parecía la prueba de que el país nunca prosperaría bajo los cristianos o los musulmanes, sino que estaba esperando el retorno de sus verdaderos propietarios. Najmánides enseñaba que la *'aliyyah* era un «precepto positivo», un mandamiento obligatorio que incumbía a todos los judíos de todas las generaciones. Pero la persecución antisemítica que experimentó en España endureció su alma y provocó un nuevo antagonismo hacia los cristianos y los musulmanes, con quienes los judíos habían sido capaces de vivir fructuosamente en los siglos anteriores, cuando al-Andalus estuvo en manos del islam. Las palabras que dirigía a sus hermanos judíos reflejaban esta nueva intransigencia hacia los rivales políticos y religiosos de su pueblo en Palestina:

Se nos ha ordenado destruir a esas naciones si hacen la guerra contra nosotros. Pero si quieren hacer la paz, haremos la paz con ellas y permitiremos que permanezcan bajo ciertas condiciones. Mas no dejaremos el país en sus manos ni en las de ninguna otra nación en ningún momento^[531].

Las cruzadas en Oriente y la reconquista en Europa produjeron una desavenencia nueva y permanente entre las tres religiones de Abraham.

Najmánides era un cabalista, practicaba la forma de mística esotérica que se había desarrollado en España durante el siglo XIII. Aun cuando eran pocos

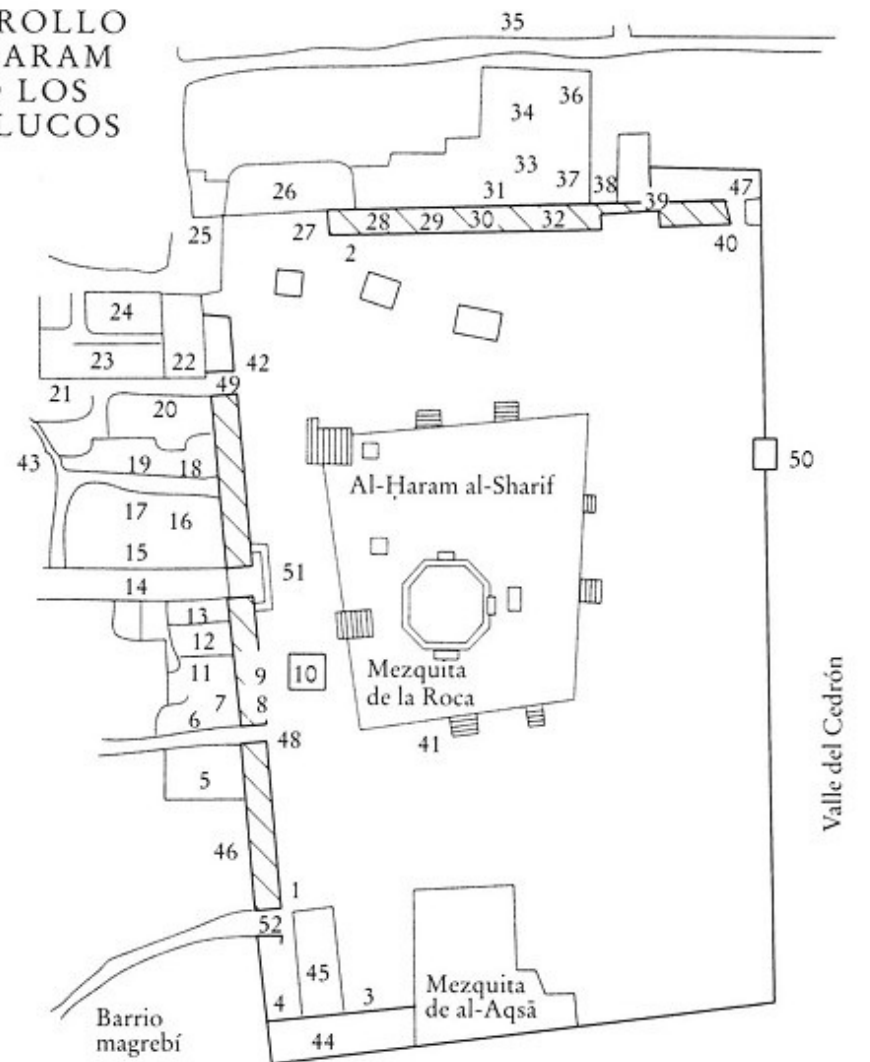
los judíos que tenían la capacidad de emprender esta disciplina en su totalidad, las ideas y los mitos espirituales de la cábala llegarían a ser normativos en la piedad judía. En efecto, la cábala representa el triunfo de la mitología sobre las formas más racionales del judaísmo en aquella época. En su nueva situación angustiosa, a los judíos españoles el Dios de los filósofos les resultaba demasiado lejano de sus sufrimientos. Instintivamente se volvieron hacia la antigua geografía sagrada, que interiorizaron y espiritualizaron cada vez más. En lugar de ver diez grados de santidad que radiaban del Dios inaccesible en el *debir*, los judíos se imaginaban a la divinidad incomprensible y totalmente misteriosa (a la que llamaban *Ein Sof* «sin límites») tendiendo la mano al mundo en diez *sefirot* («enumeraciones»), cada una de las cuales representaba una etapa más avanzada en la revelación progresiva de Dios o, por así decirlo, el proceso por el que la divinidad se adaptaba a las mentes limitadas de los seres humanos. Pero estas diez *sefirot* representaban también los estadios de conciencia por los que el místico hace la *'aliyyah* hasta Dios. Con todo, una vez más se trataba de una «subida interior» a las profundidades del yo. Las imágenes de la cábala, una reafirmación de la espiritualidad del Templo de Jerusalén, simbolizaban la vida interior de Dios y del hombre. La cábala hacía hincapié en esta identidad entre las emanaciones de la divinidad y la humanidad. La última de las *sefirot* era la Shekinah, también llamada Malkut («Dominio»). Representaba tanto la Presencia divina como el poder que une al pueblo de Israel. En este mundo esta última *sefirah* se identifica con Sión, elevado así a la esfera divina sin perder su realidad terrena. La Presencia, Israel y Jerusalén seguían siendo, en un sentido profundo, inseparables.



La cábala hizo posible la realización de la *'aliyyah* a Dios en la diáspora sin ir a Jerusalén, pero también subrayaba que la separación de los judíos de Sión era una victoria de las fuerzas del mal^[532]. Durante el éxodo los israelitas se habían visto obligados a vagar por el «desierto de los horrores», combatiendo contra los poderes demoniacos que frecuentaban el desierto. Tan pronto como los israelitas tomaron posesión de la tierra e inauguraron la liturgia en el monte Sión, el orden quedó restablecido y cada cosa ocupó el lugar que le correspondía. La Shekinah había morado en el *debir*, la fuente de la bendición, la fertilidad y el orden para el mundo entero. Pero cuando el

Templo fue destruido y los judíos fueron exiliados de Jerusalén, las fuerzas demoníacas del caos triunfaron. Desde entonces había un profundo desequilibrio en el corazón de toda la existencia que sólo se podría rectificar cuando los judíos se volvieran a reunir en Sión y ocuparan el lugar que les correspondía. Esta mitología muestra cuán hondamente el desplazamiento geográfico había afectado al alma judía: simbolizaba una separación más profunda de la fuente del ser. En el momento en que los cristianos comenzaban a expulsar a los judíos de España, estos sentían de nuevo su alienación y anomía. Los mitos de la cábala también tenían algo que decir a la condición de los judíos en el resto de Europa, cuyas vidas se habían vuelto intolerables por causa de los repetidos pogromos de los cruzados. Esta mitología, que delineaba su mundo interior, les hablaba en un nivel más profundo que las doctrinas más cerebrales que de los filósofos judíos. En esta etapa la mayoría estaban contentos con un retorno simbólico y espiritual a Sión. En efecto, todavía se consideraba erróneo tratar de acelerar la redención haciendo la *'aliyyah* a Palestina. Pero algunos cabalistas como Najmánides se sentían impulsados a encontrar la curación en el contacto físico con Jerusalén.

DESARROLLO DEL HARAM BAJO LOS MAMELUCOS



1. Pórtico occidental	17. Al-Muzhiriyya	36. Ribat al-Maridini
2. Pórtico septentrional	18. Ribat de Kurt al-Mansuri	37. Al-Awhardiyya
3. Minarete Fakhriyya	19. Al-Jawhariyya	38. Al-Karimiyya
4. Madraza al-Fakhriyya	20. Al-Wafa'iyya	39. Al Ghadariyya
5. Al-Tanzikiyya	21. Ribat al-Mansuri	40. Minarete Bab al-Asbat
6. Al Sa'diyya	22. Al-Manjakiyya	41. «Pulpito de verano»
7. Ribat al-Nisa	23. Al-Hasaniyya	42. Fuente de Ibrahim al-Rumi
8. Minarete Bab al-Silsila (Minarete de la Puerta de la Cadena)	24. Ribat de Ala al-Din	43. Al-Hanbaliyya
9. Al-Ashrafiyya	25. Minarete Ghawanima	44. Mezquita de las Mujeres
10. Fuente del sultán Qaytbay	26. Al-Jawiliyya	45. Mezquita Magrebí
11. Al-Baladiyya	27. Al-Subaybiyya	46. Lugar del actual Muro de las Lamentaciones
12. Al-'Uthmaniyya	28. Al Is'ardiyya	47. Piscina de los Hijos de Israel
13. Ribat al-Zamani	29. Al-Almalikiyya	48. Puerta de la Cadena
14. Suq al-Quattanin (Mercado de los comerciantes de algodón)	30. Al-Farisiyya	49. Puerta del Inspector
15. Al-Khatuniyya	31. Al-Aminiyya	50. Puerta de la Misericordia
16. Al-Arguniyya	32. Al-Basitiyya	51. Puerta de los Comerciantes de Algodón
	33. Al Dawadariyya	52. Puerta Magrebí
	34. Al Salamiyya	
	35. Minarete Mu'azzamiyya	

Los cristianos de Occidente tenían que hacer frente al hecho de que era probable que nunca volvieran a recuperar el control de Jerusalén y tendrían que adaptarse a esta pérdida. En el año 1291 el sultán mameluco Khalil

destruyó finalmente el reino de Acre y expulsó a los francos de su Estado costero. Por primera vez en casi doscientos años, toda Palestina estaba en manos musulmanas. A partir de este momento la suerte de Jerusalén mejoró. Una vez que los francos desaparecieron de la escena, los musulmanes comenzaron a sentirse suficientemente seguros como para volver a vivir en la Ciudad Santa, aunque no había aún fortificaciones apropiadas. Pero los cristianos no se habían rendido. Durante siglos continuarían proyectando nuevas cruzadas y soñando con la liberación de la Ciudad Santa. Parecía crucial el mantenimiento de alguna presencia occidental en Jerusalén. Poco después de la caída de Acre, el papa Nicolás IV pidió al sultán que permitiera a un grupo del clero latino servir en el Santo Sepulcro. El sultán lo autorizó y, como el papa era franciscano, envió a un pequeño grupo de frailes con el fin de que mantuvieran viva la liturgia latina en Jerusalén. No tenían un convento ni ingresos y por eso tuvieron que vivir en una casa de acogida ordinaria para peregrinos. En el 1300 su difícil situación llamó la atención de Roberto, rey de Sicilia, que dio al sultán una gran cantidad de dinero y le pidió que permitiera a los franciscanos poseer la iglesia edificada sobre el *monte Sión*, la capilla de María en la iglesia del Santo Sepulcro y la cueva de la Natividad. De nuevo el sultán lo autorizó. Esta sería la primera de las muchas ocasiones en las que un poder occidental usaría su influencia para promover la causa de los latinos en Jerusalén. En adelante la iglesia de Sión será la nueva sede de los franciscanos y el padre superior será el *custos* o guardián de todos los europeos que habiten en Oriente. De hecho, desempeñaba el papel de cónsul en Jerusalén. Los franciscanos habían desarrollado una política militante hacia el islam en otras partes del mundo y en Europa su predicación había dado lugar con frecuencia a pogromos antisemíticos, de modo que no era probable que ejercieran una influencia totalmente tranquilizadora en Jerusalén.

Como había paz en el país y la amenaza de los mongoles y los cruzados estaba contenida, Palestina florecía bajo los mamelucos. Jerusalén no fue nunca un centro político importante en su imperio. Estaba gobernada por un emir de rango inferior y la usaron principalmente como lugar de exilio para autoridades que eran *battal* (habían perdido el favor del que gozaban). En esa ciudad no fortificada podían hacer poco daño, pero muchos de esos exiliados se sentían atraídos por la vida religiosa de al-Quds. A algunos de ellos se les concedió la prestigiosa posición de superintendente de los dos *ḥarams* de Jerusalén y de Hebrón y muchos hicieron dotaciones *waqf*. La *jihād* de edificación continuaba y esto trajo a sufíes, estudiosos, maestros, juristas y

peregrinos a la ciudad. Los mamelucos transformaron Jerusalén^[533]. Sólo a los sultanes se les permitía construir en el Ḥaram y la mayoría de ellos aprovecharon este privilegio. En el año 1317 el sultán al-Nasir Muḥammad ordenó la construcción de nuevos pórticos con columnatas a lo largo de los límites septentrional y occidental, restauró la mezquita de al-Aqsā y doró de nuevo la mezquita de la Roca. También edificó un nuevo centro comercial en el terreno de un antiguo mercado cruzado. Era un signo de la nueva prosperidad de Jerusalén durante el siglo XIV. En la ciudad había manufacturas de jabón, algodón y productos de lino; documentos del Ḥaram ponen de manifiesto que con frecuencia acudían a ella comerciantes extranjeros del este, especialmente mercaderes de tejidos, aun cuando no tenemos información detallada sobre el volumen de comercio real. Al nuevo mercado del sultán se le dio el nombre de Suq al-Qattanin (mercado de los comerciantes de algodón). El sultán quería a toda costa que estuviera realmente junto al muro del Ḥaram, donde construyó una puerta nueva y magnífica —Bah al-Qattanin— de la que arrancaban veintisiete escalones que conducían a la plataforma del Ḥaram.

El deseo de establecer contacto físico con el lugar santo había sido con frecuencia una característica de la devoción judía y cristiana a Jerusalén. Durante el período mameluco esta ansia de tocar el Ḥaram se hizo particularmente evidente en las nuevas *madāris* construidas en torno a los límites del Ḥaram. A menudo los arquitectos tenían que ser sumamente ingeniosos, porque el espacio estaba muy solicitado. (Véase el diagrama de «Desarrollo de Jerusalén bajo los mamelucos»). Sólo era posible edificar en torno a los límites septentrional y occidental del Ḥaram, debido a que en los lados oriental y meridional había un gran desnivel. Pero todos los donantes querían que su madraza tuviera una vista del Ḥaram o tocara el suelo sagrado. Tanziq, virrey de Siria, fundó y dotó en el 1328 uno de los más antiguos de estos nuevos edificios, junto al muro de sujeción occidental. Estaba particularmente orgulloso de que el edificio estuviera tan cercano al tercer lugar más sagrado en el islam. En la mezquita de la madraza Tanziqiyya hay una inscripción que reza: «[Dios] hizo que su mezquita fuera vecina de la mezquita de al-Aqsā y ¡qué excelente es una vecina pura!». El edificio estaba decorado exquisitamente y tenía forma de cruz: cuatro salas para lecturas y oraciones comunitarias que daban a un patio central. No obstante, la madraza Tanziqiyya no era simplemente una escuela de jurisprudencia. También contenía un convento (*khānaqāh*) para once sufíes y una escuela para huérfanos. Bajo el mismo techo se daban cita el estudio, la oración mística y

la filantropía. El plano mostraba el deseo de integración, que era aún crucial en la concepción musulmana del espacio sagrado. También ponía de manifiesto cuán central continuaba siendo la caridad práctica en la islamización en proceso de al-Quds. Sin embargo, al arquitecto le pareció que el lugar era demasiado pequeño para albergar adecuadamente todas las instituciones, de modo que tuvo la idea de construir el convento sufí sobre el nuevo pórtico en el límite occidental del Ḥaram. Cuando los sufíes hacían sus ejercicios espirituales, podían dirigir la mirada hacia la mezquita de la Roca, un paradigma de su propia búsqueda.



Esta vista de los límites del Ḥaram al-Sharif muestra cómo a los mamelucos les resultó posible construir sus *madāris* sobre los pórticos, en el extremo de los recintos sagrados.

Inge Morath/Magnum Photos NY.

Otros donantes se apresuraron a seguir el ejemplo de Tanziq. Tuvieron que construir la madraza Aminiyya (1229-1230) en un espacio muy estrecho —apenas 9 metros— entre el espolón oriental de la roca Antonia y la calle, de modo que edificaron varios pisos, el tercero encima del pórtico septentrional. Para la madraza Malikiyya adoptaron la misma solución, de modo que desde el piso principal de la escuela de jurisprudencia se veía el Ḥaram. La madraza Manjakiyya (1361) estaba construida totalmente sobre los pórticos y sobre la Puerta del Inspector (Bab al-Nasir), una de las entradas más animadas del Ḥaram durante el período mameluco. También la madraza Tuluniyya y la madraza Faraniyya estaban construidas sobre el pórtico septentrional, cada

una de ellas en una cara del minarete de la Puerta de las Tribus (Bab al-Asbat): los estudiantes tenían que usar la estrecha escalera del minarete, porque no había otra entrada.

Al igual que en el judaísmo, el estudio de la ley no era una disciplina seca y académica, sino, como la oración mística, una forma de elevar la mente y el corazón hacia Dios. El deseo de estudiar con una vista de la mezquita de la Roca, el gran símbolo islámico de la subida espiritual, lo muestra claramente. Mas la madraza había adquirido una importancia completamente nueva a partir de las invasiones mongolas. Habían saqueado y quemado tantas bibliotecas, manuscritos y artefactos que los musulmanes sentían un apremio nuevo por el estudio de sus tradiciones. Recuperar lo que se había perdido se había convertido en una *jihād* y, quizás inevitablemente, en el pensamiento islámico hizo acto de presencia un nuevo conservadurismo. Estas nuevas *madāris*, construidas de un modo protector en torno al Ḥaram, se pueden considerar también como un intento de crear un baluarte entre el lugar sagrado y un mundo hostil. Expresaban la nueva actitud defensiva que los musulmanes habían adoptado hacia Jerusalén. También se puede ver esto mismo en los austeros hospicios (*ribāts*) que comenzaban a construir por toda la ciudad. Originariamente el *ribāt* había sido una fortaleza militar; en este nuevo período se utilizó para alojar a los ascetas, los pobres y los peregrinos.

Al nuevo conservadurismo se opuso el movimiento sufí, que experimentó un nuevo florecimiento después del azote mongol, cuando los musulmanes luchaban por encontrar un sentido último de la catástrofe y del sufrimiento. Durante el siglo XIV se congregaron más sufíes que nunca en al-Quds; algunos, como hemos visto, establecían su residencia en los nuevos edificios junto al Ḥaram, otros en comunidades menores dispersas por la ciudad. El sufismo no era una disciplina para unos pocos escogidos; era también un movimiento popular y, por ser intensamente individualista, alentaba a los laicos a poner en tela de juicio las enseñanzas tradicionales de los '*ulama*', aunque algunos sheijis sufíes enseñaban también la ley en las *madāris*. Posteriormente el sufismo introduciría un espíritu de librepensamiento en el mundo islámico. Los sufíes estaban comenzando a formar grandes órdenes y algunos de ellos se establecieron en Jerusalén en esta época. Pero no enseñaban a los miembros de estas órdenes a salir del mundo, como los ascetas cristianos. La escuela Qadariyya, extraordinariamente influyente y con su sede en el recinto del antiguo Hospital, enseñaba que la justicia social era el principal deber religioso. Era necesario combinar —una vez más— la

jihād por la espiritualidad y la oración interior con la compasión práctica. La escuela Bistamiyya, establecida al norte de la ciudad, enseñaba disciplinas yóguicas para ayudar a sus miembros a prestar atención a las corrientes más profundas del inconsciente que se manifestaban en los sueños y las visiones. Pero también promovió un programa llamado *sulh-e kull* («conciliación universal») a fin de hacer posible que las diferentes tradiciones religiosas se comprendieran mutuamente. Después de siglos de odios y guerras, era un intento de encontrar la reconciliación que podría haber sido muy valiosa en la tensa ciudad de al-Quds.

Se puede percibir el choque entre conservadurismo e innovación en la obra del reformador del siglo xiv Taqiyy al-Dīn ibn Taymiyya, alarmado por la nueva intensidad de la devoción a Jerusalén, que, a su juicio, era incompatible con la tradición islámica. Durante el período mameluco se publicaron al menos treinta antologías nuevas de las *faḍā'il al-quds* que repetían las antiguas tradiciones de alabanza a la santidad de la ciudad y exhortaban a los musulmanes a hacer la *ziyāra* («visita») a Jerusalén. Ibn Taymiyya se sentía molesto por las prácticas que se habían introducido sigilosamente en las devociones del Ḥaram. Hemos visto que durante cierto tiempo los musulmanes prefirieron realizar algunos de los rituales de la *hajj* en Jerusalén; era una forma de expresar su convicción de que la santidad de al-Quds se derivaba de la santidad de La Meca. Ibn Taymiyya insistía en que era importante mantener la *ziyāra* a al-Quds claramente separada de la *hajj* a La Meca en su breve tratado *En defensa de las visitas piadosas a Jerusalén*. Era erróneo dar vueltas en torno a la Roca y besarla como si fuera la Caaba. Santuarios como la Cuna de Jesús eran puras invenciones y sólo los locos podían darles crédito. Ibn Taymiyya creía también que Jerusalén era la tercera ciudad más santa en el mundo islámico, pero quería dejar claro que la *ziyāra* sólo podía ser una devoción privada y no era vinculante para todos los musulmanes, como la *hajj*. Su celo por conservar la tradición y por detener la innovación (*'abida*) era característico de la época. La mayoría de los musulmanes, que todavía citaban las *faḍā'il al-quds* y veían el culto a Jerusalén como una auténtica devoción musulmana, no aceptaron nunca su visión austera de Jerusalén.

No era siempre fácil cultivar esa devoción. Algunas de las *faḍā'il* ven la *ziyāra* como un acto piadoso que requiere coraje y aguante. Se cuenta que Mahoma dijo en una de las tradiciones nuevas: «El que vive en Jerusalén es considerado un guerrero de la *jihād*». Otros hablan de «los inconvenientes y

las adversidades» de visitar al-Quds^[534]. Hacia la segunda mitad del siglo xiv se pueden apreciar las primeras grietas en el sistema mameluco. A los nuevos sultanes les comenzaba a resultar difícil imponer su autoridad. Los beduinos, que durante el período cruzado habían estado demasiado atemorizados como para invadir Jerusalén, habían comenzado de nuevo sus incursiones. En el 1348 expulsaron a todos los habitantes de la ciudad. En los años 1351-1353 Jerusalén fue duramente golpeada por la peste negra. Por otra parte, la inestabilidad política tenía como consecuencia que los gobernadores eran nombrados por períodos de tiempo breves y nunca llegaban a tener un conocimiento sólido de las condiciones locales. A principios del siglo xv hubo más incursiones beduinas y algunos piratas cristianos dirigieron sus ataques contra las ciudades costeras de Palestina. La crisis económica era especialmente grave, los impuestos subieron y en la ciudad hubo revueltas ocasionales que provocaron calamidades. A pesar de estos problemas, la *jihād* de edificación continuó. Los sultanes al-Nasir Hasan (1347-1351) y al-Salih Salih (1351-1354) completaron una renovación decisiva de la mezquita de al-Aqsā y se fundaron nuevas *madāris* y *ribāts* en la ciudad y en torno a los límites del Haram. A Jerusalén llegaba a raudales dinero para estas fundaciones, pero esto no mejoró la economía de la ciudad, ya que las *madāris* no generaban ingresos.

Como siempre, los problemas económicos y políticos en la Jerusalén musulmana hicieron que a los cristianos y los musulmanes les resultara más difícil vivir juntos pacíficamente. Los judíos no sentían tanta hostilidad hacia el islam. Los visitantes nos informan de que la comunidad judía prosperó y fue pacífica durante el siglo xiv. No obstante, en aquellos tiempos difíciles la mayoría de los nuevos inmigrantes prefirieron asentarse en Galilea, región en la que había más oportunidades y que se estaba convirtiendo en una tierra santa rabínica. A los peregrinos les gustaba rezar en las tumbas de los grandes sabios talmúdicos como, por ejemplo, *rabbí* Yojanán ben Zakkay y *rabbí* Aqiba. Safed, junto a la tumba de Simón ben Yojay, figura principal del *Zohar*, obra clásica de la cábala, se estaba convirtiendo en otra ciudad santa, especialmente para los judíos inclinados a la mística. También los musulmanes veneraban estas tumbas y los visitantes judíos notaban que los judíos y los «sarracenos» se sentían atraídos por los mismos santuarios de los campos de Palestina. Los musulmanes gozaban también de buenas relaciones con los cristianos locales y los armenios. El principal problema que dificultaba la paz de al-Quds era la tensión entre los musulmanes y los cristianos de Occidente, una herencia directa de las cruzadas.



La tumba llamada de David en el monte Sión ha sido causa de muchas controversias entre judíos, cristianos y musulmanes desde el siglo xv. En nuestros días los judíos ortodoxos muestran tácitamente su reivindicación del lugar cuando celebran el primer corte de pelo de sus hijos varones en una ceremonia tradicional.

Fred Mayer/Magnum Photos NY.

En 1365, por ejemplo, cuando los hospitalarios atacaron Alejandría desde su base en Chipre, los musulmanes arrestaron a toda la comunidad franciscana y cerraron el Santo Sepulcro. Sin embargo, los franciscanos no fueron víctimas pasivas. Comenzaron a lanzar un ataque suicida ocasional, similar a los que habían emprendido otros franciscanos en otras partes del mundo islámico, contra las autoridades musulmanas en Jerusalén. El 11 de noviembre de 1391, un grupo de franciscanos marchó hasta al-Aqsā e insistió en pedir una audiencia al *qāḍī*. Tan pronto como los llevaron ante él, declararon que Mahoma había sido «un libertino, un asesino, un glotón, un ladrón que pensaba que el propósito de la vida humana era comer, tener relaciones con prostitutas y llevar vestidos caros»^[535]. Las noticias de este ataque verbal se difundieron y pronto una muchedumbre furiosa se reunió en la puerta del *qāḍī*. Puesto que insultar al Profeta era un delito capital, el *qāḍī* ofreció a los frailes la opción de la conversión al islam antes de condenarlos a muerte. Esta había sido la intención de los franciscanos. Al forzar a los musulmanes a convertirlos en mártires, intentaban hacer caer «la muerte y la condena sobre los infieles»^[536]. Hubo otro incidente similar en 1393, cuando tres frailes retaron a los *‘ulamā’* a un debate público y después comenzaron a denunciar a Mahoma como impostor con los términos más groseros. Estos

incidentes sólo podían llevar a un deterioro de las relaciones entre musulmanes y cristianos. Los musulmanes se sentían explotados y pensaban que se abusaba de ellos; los ataques revelaban una aversión que hacía imposible la coexistencia real.

Como resultado de esta tensión creciente, parecía que la *jihād* de edificación de los musulmanes en ocasiones estaba concebida —y ciertamente era percibida— como una invasión del espacio sagrado de otras personas. A finales del siglo XIV los musulmanes reconstruyeron un minarete que pertenecía a una mezquita contigua a la sinagoga de Rambán. Esta proximidad sería causa de muchos problemas en el futuro. En el 1417 el sheij de la *khānaqāh* Salihiyya construyó un minarete que se alzaba provocativamente por encima del Santo Sepulcro: los musulmanes en Jerusalén creían que en el juicio final sería recompensado por ello. Con todo, no es sorprendente que este choque de intereses se manifestara de un modo más agresivo en la sede de los franciscanos en el monte *Sión*.

Cuando los franciscanos compraron el terreno de la iglesia de Sión en el 1300, incluía la tumba llamada de David, descubierta durante el período cruzado. No era uno de los atractivos principales. Los franciscanos sentían poco aprecio hacia las tradiciones judías y, cuando acompañaban a los peregrinos por la ciudad, hacían hincapié en los lugares relacionados con el Nuevo Testamento. La iglesia de Sión era principalmente un monumento a la iglesia primitiva: a los peregrinos se les mostraba el Cenáculo, el santuario de Pentecostés, el lugar donde san Juan solía celebrar la misa para la Virgen María y el lugar donde María «se quedó dormida» al término de su vida en la tierra. Ordinariamente los peregrinos, en sus descripciones del *monte Sión*, mencionan en último lugar las tumbas de David y de los reyes de Judá. Pero los judíos de la ciudad tomaron conciencia repentinamente del hecho de que la tumba del primer rey judío de Jerusalén estaba en un recinto cristiano. En varias ocasiones pidieron al sultán Barsbay (1422-1437) que se la entregara. Esto fue un error. Cuando se informó a Barsbay acerca de la tumba del profeta Dā'ūd, le pareció intolerable que tuviera que estar en manos de enemigos declarados del islam. Bajó al *monte Sión* y cerró la tumba de forma que los franciscanos no pudieran entrar en ella desde su convento. También retiró los añadidos cristianos de la tumba y la convirtió en una mezquita. Finalmente, cerró la iglesia del Cenáculo porque estaba directamente sobre la tumba de David y no era conveniente que los cristianos anduvieran en procesión de un lugar para otro encima de la nueva mezquita^[537]. Por lo que respecta a los

cristianos latinos, el antiguo ideal musulmán de coexistencia e integración se estaba desmoronando rápidamente.

El sultán al-Zahir Jaqmaq (1438-1453), que decidió aplicar la letra de la ley que prohibía a los *dhimmis* restaurar sus lugares de culto sin autorización, continuó la *jihād*. Cerró el resto de la iglesia de Sión y exhumó los cuerpos de los frailes enterrados en el cementerio próximo. Traslado a la mezquita de al-Aqsā una balaustrada de madera colocada «ilegalmente» en la iglesia del Santo Sepulcro y también destruyó edificios nuevos en Belén. Confiscó un convento sirio, pero en general la ofensiva del sultán se dirigía únicamente contra los latinos. Promulgó un edicto especial en favor de los armenios, prohibiendo al emir de Jerusalén que los hostigara con impuestos innecesarios y para ello mandó colocar una inscripción grabada en una placa en la entrada occidental del barrio armenio. Los armenios habían estado directamente involucrados con los cruzados, pero no los habían seguido en el odio acrítico y fanático al islam. Ya habían aprendido a no tomar partido y, como resultado, eran la única comunidad que había permanecido en su barrio sin ser desalojada durante los vuelcos de los trescientos años anteriores.

Con todo, pese a la tensión existente en la ciudad, grandes muchedumbres de peregrinos occidentales continuaban visitándola. Su estancia no era siempre cómoda, pero se les permitía ver lo que habían ido a ver y su visita estaba organizada con eficiencia. Pasaban una noche entera en la iglesia del Santo Sepulcro y eran acompañados en una visita programada por la ciudad, que comenzaba antes del amanecer para no provocar la enemistad de los musulmanes. La visita comenzaba en la iglesia del Santo Sepulcro, desde donde los peregrinos marchaban silenciosamente hacia la puerta oriental de la ciudad (conocida actualmente como Puerta del León), cruzaban el valle del Cedrón hacia Getsemaní y después subían a la iglesia de la Ascensión en el monte de los Olivos. Volvían a la ciudad pasando por la piscina de Siloé y finalmente visitaban lo que podían en el *monte Sión*. Había también un viaje de tres días a Belén y al río Jordán. Como antes, los peregrinos raramente mencionan las mezquitas y las *madāris*, aun cuando los franciscanos hacían frente a la islamización del Hāram subrayando la significación exclusivamente cristiana de este santo lugar. El «templo del Señor» (así llamaban aún a la mezquita de la Roca) era importante porque allí fue presentada a Dios la Virgen María cuando era niña; después fue a la escuela en el Templo y en él se casó con san José. Los cristianos, entonces propietarios, llamaban a la mezquita de al-Aqsā «iglesia de Nuestra Señora».

Los franciscanos tenían una devoción especial a la pasión de Cristo y estaban comenzando a señalar lugares relacionados con las últimas horas dolorosas de Jesús. A juicio de los latinos, casi todos esos lugares estaban ubicados en los distritos septentrionales de Jerusalén. Parecía que casi se había completado el traslado desde el *monte Sión*, que había comenzado durante el período cruzado. Así, Santiago de Verona, que visitó Jerusalén en 1335, entró en la ciudad por la puerta oriental (la Puerta del León) junto a la piscina de Betesda; pasó por la iglesia de Santa Ana (a la sazón madraza Salihiyya) y descendió por el camino conocido como Vía Dolorosa. Le enseñaron la casa de Anás (a la sazón una mezquita) y la casa de Herodes en esa calle; vio la «casa de Pilatos» (el «Arco del Ecce Homo» del foro de Adriano), el lugar donde María se desmayó cuando vio a Jesús llevando la cruz y las ruinas de una puerta junto a la cual Jesús supuestamente dejó la ciudad. Una vez que entró en el recinto del Santo Sepulcro, Santiago se detuvo en otras «estaciones». Había una roca agrietada en el patio donde Jesús descansó antes de subir al Gólgota y una cueva dentro de la iglesia, donde había permanecido arrestado mientras preparaban la cruz y donde lo despojaron de sus vestiduras. Después estaba el Gólgota, la piedra negra de la unción, donde pusieron a Jesús después de bajarlo de la cruz y, finalmente, el sepulcro. La ubicación de algunos de estos lugares cambiaría: no correspondían aún a los de la devoción conocida actualmente como vía crucis. Cuando los franciscanos bajaban con los peregrinos por la Vía Dolorosa, con antorchas, los conducían en sentido contrario. Pero ya habían preparado el terreno. Puesto que los cristianos latinos ya no tenían mucho espacio propio en la iglesia del Santo Sepulcro, se interesaban por otros lugares fuera de ella.



Actualmente los franciscanos, a quienes la Iglesia católica sigue nombrando guardianes oficiales de los lugares santos de Jerusalén, caminan en procesión por la Vía Dolorosa, observados con un cierto recelo por los musulmanes residentes.

René Burri/Magnum Photos NY.

El dominico alemán Félix Fabri, que visitó Jerusalén hacia el 1480, dejó un vivo relato de su peregrinación. Cayó en la cuenta de la tensión que existía entre la población musulmana y los latinos tan pronto como su barco atracó en Jaffa. Oficiales musulmanes agarraron con violencia a cada uno de los peregrinos, pidiéndoles su nombre y otros datos, y después Félix fue arrojado a una «oscura y ruinoso morada bajo una bóveda medio hundida... como suelen empujar los pastores a las ovejas hasta el establo para ordeñarlas»^[538]. Allí se le asignó un intérprete, un guía que sería su único contacto con el mundo musulmán durante su estancia, y el *custos* franciscano dirigió a los peregrinos una severa amonestación. Bajo ningún pretexto debían vagar sin su intérprete, escribir *graffiti* en los muros, mirar con admiración a las mujeres musulmanas o beber vino en público (podrían provocar la envidia homicida de los musulmanes). No debían fraternizar con los musulmanes en absoluto; la tensión era tanta que las autoridades ya no podían garantizar la buena voluntad de la población local.

Con todo, este recibimiento severo no redujo el ardor de los peregrinos. Tan pronto como vieron la Ciudad Santa, nos cuenta Félix, saltaron de sus asnos y rompieron a llorar. Lloraron más cuando vieron por primera vez el Santo Sepulcro: «¡Qué amargos y sinceros gemidos, qué dulces

lamentaciones, qué profundos suspiros, qué pesar, qué sollozos brotaban de lo más hondo del pecho, qué paz y qué alegre consuelo!»^[539]. Algunos peregrinos vagaban como *zombies*, golpeándose el pecho de una forma no coordinada, como si estuvieran poseídos. Las mujeres gritaban como parturientas; algunos peregrinos simplemente se desplomaban y yacían en el suelo como cadáveres. Ordinariamente los peregrinos quedaban tan rendidos que tenían que ser hospitalizados. La devoción occidental a Jerusalén había adoptado una forma histérica. Aquí no había una «subida» disciplinada ni una trascendencia real. Parecía que estos peregrinos estaban hundidos en sus neurosis.

No obstante, la piedad occidental estaba cambiando en otros aspectos. Félix examinó analíticamente su propia respuesta de una forma que no se les habría ocurrido a los peregrinos anteriores. Le parecía que la peregrinación era muy difícil. No era fácil marchar de un lugar a otro bajo el sol abrasador, arrodillándose y postrándose en el suelo y, sobre todo, con la preocupación de si se estaba respondiendo adecuadamente. «Luchar por la abstracción mental mientras se camina físicamente de un lugar a otro es sumamente laborioso»^[540]. Félix estaba también preocupado por la autenticidad de algunos de los lugares. ¿Cuánto podía quedar del sepulcro original después de todo ese tiempo? ¿Cómo es que nadie había descubierto antes la tumba de David^[541]? Comenzaba a aparecer un nuevo espíritu crítico que haría imposible para muchos peregrinos occidentales la peregrinación tradicional.

Pero quizá la peregrinación había dejado ya de ser útil. Todas las religiones principales insisten en que una verdadera experiencia religiosa tiene que dar como resultado la compasión práctica. Esta es, por así decirlo, la prueba de tornasol de la auténtica espiritualidad. En el pasado Jerusalén no había ayudado a los cristianos a ser caritativos, ni entre sí ni con los creyentes de otras religiones. Se puede ver a los cruzados como una parodia de la religión: una idolatría que consideraba la mera posesión de un lugar santo como el fin último. En el umbral de la modernidad, el crítico Félix apenas podía decir ni una sola palabra positiva sobre ninguno de los otros habitantes de Jerusalén. Los «sarracenos» están «sucios por las heces de todas las herejías, son peores que los idólatras, más repugnantes que los judíos»; la Iglesia griega, en otro tiempo sabia, está «en tinieblas por errores sin número»; los sirios son «hijos del diablo» y los armenios están empantanados en diversas herejías; los judíos son justamente odiados por todos los demás, pues sus mentes están embotadas por la miseria y el desprecio que

experimentan. De entre todos los ciudadanos de Jerusalén, sólo los franciscanos llevan una vida virtuosa, y la característica principal de su piedad es el ansia «con todo su corazón» de una nueva cruzada para conquistar la Ciudad Santa^[542]. Este catálogo sombrío muestra que la peregrinación no contribuyó nada a liberar a Félix de sus proyecciones y prejuicios, sino que simplemente lo llevó al punto muerto del odio y la autojustificación.

Durante el reinado del sultán al-Ashraf Qaytbay (1468-1496) el imperio mameluco entró en su última fase. Los ejércitos de los turcos otomanos de Asia Menor comenzaban a invadir su territorio; las incursiones de los beduinos hacían que fuera peligroso dejar la ciudad: en 1461 los beduinos habían matado a sesenta personas fuera de las murallas de Jerusalén. Por otra parte, los portugueses habían dado un duro golpe al comercio de los mamelucos. A pesar de todo, el sultán no se olvidó de Jerusalén, sino que ordenó la construcción de una nueva madraza junto al muro occidental del Ḥaram. La madraza Ashrafiyya es probablemente el más hermoso de todos los edificios mamelucos. Mūjīr al-Dīn decía que era la tercera joya del Ḥaram. Construida en parte sobre la terraza de la madraza Baladiyya y en parte sobre el pórtico del Ḥaram, su sala principal se extendía más que cualquier otra sobre el propio Ḥaram. Era como si los últimos gobernantes mamelucos suspiraran por la Roca, en el mismo momento en que estaban perdiendo el control sobre al-Quds. La madraza Ashrafiyyah simbolizaba la integración del islam: en ella había 'ulamā' de las cuatro escuelas de jurisprudencia y sesenta sufíes. Pero el sultán trató también de aliviar las tensiones religiosas de Jerusalén. Los franciscanos habían amparado a Qaytbay en su juventud, cuando había sido desterrado a Jerusalén, y él no lo había olvidado. Les permitió retornar al *monte Sión*, donde vivían austeramente en un espacio reducido, protegidos por perros guardianes. En 1489 consiguieron con sobornos recuperar la tumba de David y la capilla del Cenáculo, y comenzaron los trabajos de reconstrucción. Pero al año siguiente una asamblea de 'ulamā' decretó que, como el lugar había sido en otro tiempo una mezquita, era ilegal devolverlo a los cristianos.

También las relaciones entre los musulmanes y la comunidad judía de Jerusalén empeoraron durante esos últimos años. En 1473 se hundió parte de la sinagoga de Rambán a consecuencia de una tormenta. Cuando los judíos solicitaron permiso para reconstruirla, los encargados de la mezquita contigua protestaron: deberían poder entrar directamente a la mezquita desde la calle, sin tener que pasar por la sinagoga. Los judíos ofrecieron los sobornos

apropiados y mantuvieron el terreno, pero esto enfureció tanto a sus vecinos musulmanes que una noche invadieron la sinagoga y la demolieron. No obstante, el sultán Qaytbay falló a favor de los judíos y dio órdenes de que la sinagoga fuera reconstruida. Por entonces había sólo unas setenta familias judías en Jerusalén; la mayoría eran pobres y muchas vivían en casas destartadas. Sin embargo, como indicó el viajero italiano Obadiah da Bertinero cuando visitó Jerusalén en el 1487, la culpa no era sólo de los musulmanes. El problema principal era la profunda discordia entre los judíos ashkenazis de Alemania y los judíos sefardíes de España y de los países islámicos. Obadiah nos informa de que los judíos se negaban a entrar en el H̄aram. En ocasiones los musulmanes tenían que hacer reparaciones allí, pero los judíos nunca aceptarían esos trabajos porque no se encontraban en el estado de pureza ritual exigido. Esta es la primera vez que se nos habla de esta restricción autoimpuesta, que algunos judíos siguen todavía hoy; no obstante, cuando Maimónides, que tenía ideas similares, visitó Jerusalén no tuvo ningún reparo en entrar en el H̄aram. En una época en que el monte del Templo estaba más lejos de ellos, los judíos necesitaban un nuevo lugar santo. Cuando Obadiah pasó junto al muro de sujeción occidental del H̄aram, no sintió ninguna emoción especial. El muro estaba «compuesto de piedras tan grandes y anchas que yo nunca había visto otras iguales en ningún edificio antiguo, ni en Roma ni en ninguna otra ciudad»^[543]. El Muro de las Lamentaciones no era todavía santo para los judíos de Jerusalén. Pero esto cambiaría pronto.

El historiador Mūjīr al-Dīn, en un escrito del año 1496, nos da una valiosa descripción de Jerusalén en los últimos días de los mamelucos. Durante los siglos mamelucos la santidad de Jerusalén se había hecho más central que nunca para la imaginación musulmana. Pero la ciudad seguía todavía sin murallas y prácticamente sin guarnición. Se había interrumpido el desfile vespertino en la Ciudadela y el gobernador vivía como un ciudadano privado. Aunque los mamelucos habían colmado de atenciones al H̄aram, nunca se habían preocupado de fortificar la ciudad, que no tenía ninguna importancia estratégica. Con todo, los mamelucos no habían olvidado la vida mundana de la ciudad. Mūjīr nos refiere que los edificios de la ciudad estaban sólidamente contruidos y los mercados eran los más hermosos del mundo. La devoción de los mamelucos al H̄aram había cambiado el eje de la ciudad, de forma que el centro de su vida urbana se había desplazado de la colina occidental, que había dominado Jerusalén desde los tiempos de Constantino, hacia el área del H̄aram. Cuando Saladino conquistó Jerusalén, él y sus emires establecieron su

residencia junto al Santo Sepulcro. En tiempos de Mūjīr el gobernador vivía junto al límite septentrional del Ḥaram. Al igual que muchas ciudades orientales, Jerusalén estaba dividida en barrios. Los habitantes de Jerusalén tendían a establecerse en diferentes vecindarios según su religión y su origen étnico. Los armenios y los magrebíes vivían juntos, así como también los musulmanes de Irán, Afganistán e India, en el extremo noroccidental del Ḥaram. Pese a todo, no había una segregación estricta. Había todavía vecindarios donde judíos y musulmanes vivían unos al lado de otros en el sur de la ciudad; asimismo, cristianos y musulmanes vivían juntos en el vecindario nororiental de Bezata. La división no era todavía total.

Durante el reinado del sultán al-Ashraf Aqnouk al-Ghuri (1513-1516) quedó claro que los mamelucos no podrían mantener a raya a los otomanos indefinidamente. En 1453 los otomanos habían conquistado Constantinopla y se habían adueñado del antiguo imperio cristiano de Bizancio. Durante algún tiempo pareció que iban a conquistar también Europa, pero el ejército húngaro los rechazó en Belgrado. Después, en 1515, el sultán otomano Selim I pasó a la ofensiva. En el plazo de dos años detuvo el avance iraní en la batalla de Chaldiran y derrotó a los mamelucos en Merj-Dibik al norte de Alepo. Una última batalla cerca de El Cairo acabó finalmente con el imperio mameluco. El 1 de diciembre de 1516 Selim llegó a los alrededores de Jerusalén. Los *‘ulamā’* salieron a recibir al sultán y le obsequiaron con las llaves de la mezquita de al-Aqsā y de la mezquita de la Roca. Al momento Selim saltó de su caballo, se postró en la postura de la oración musulmana y gritó: «¡Demos gracias a Dios! ¡Poseo el santuario de la primera *qiblah*!».

Capítulo 15

CIUDAD OTOMANA

Los habitantes de Jerusalén recibieron a los otomanos con alivio. Cuando el imperio mameluco se hundía, sus gobernantes se olvidaron de la ciudad: las dotaciones *waqf* carecían de fondos, la economía se encontraba en una situación crítica y los beduinos sembraban el pánico en los caminos. Los otomanos eran ya experimentados constructores de un imperio y habían establecido una organización fuerte y centralizada. Al igual que los mamelucos, eran un poder predominantemente militar: en el corazón de su ejército y de su Estado estaban los jenízaros, una infantería de élite cuya fuerza residía en su habilidad para usar armas de fuego. A mediados del siglo XVI, cuando el imperio estaba en la cima de su poder, había entre doce mil y quince mil jenízaros. Los otomanos devolvieron la ley y el orden a Palestina: mantuvieron a raya a los beduinos y, una vez que estos dejaron de asolar el campo, la agricultura pudo mejorar. En los primeros años los otomanos fueron generosos hacia las provincias árabes. Introdujeron una administración eficiente, la economía mejoró y florecieron la industria y el comercio. Dividieron Palestina en tres distritos (*sanjaks*), cuyos centros eran Jerusalén, Nablus y Gaza. Todos ellos eran parte de la provincia (*eyālet*) de Damasco. No hubo ningún intento de repoblar Jerusalén con turcos. Los otomanos se limitaron a enviar un gobernador (*pachá*), dignatarios civiles y una pequeña fuerza militar que estaba estacionada en la Ciudadela.

La suerte de Jerusalén mejoró extraordinariamente bajo el sultán Solimán el Magnífico (1520-1566). Libró guerras en Europa, extendió el imperio hacia occidente y después se concentró en el desarrollo interno. Bajo Solimán el imperio otomano experimentó un resurgimiento cultural y Jerusalén fue una de las ciudades que más se benefició. Naturalmente, las guerras turcas produjeron una renovación del odio al islam en Europa. Se habló de una nueva cruzada y se dice que Solimán tuvo un sueño en el que el profeta Mahoma le ordenó que organizara la defensa de Jerusalén. En todo caso, en

1536 Solimán decretó la reconstrucción de las murallas de la ciudad. Era un proyecto grandioso, que exigía unos gastos enormes y mucha habilidad. Hubo pocos lugares donde los otomanos construyeran fortificaciones tan complejas. La muralla, que sigue en pie todavía hoy, tenía 3 kilómetros de longitud y unos 12 metros de anchura. Rodeaba completamente la ciudad e incluía treinta y cuatro torres y siete puertas abiertas. Sinán, el gran arquitecto de la corte, pasó por la ciudad durante la construcción y se dice que diseñó personalmente la Puerta de Damasco al norte de la ciudad. Cuando se terminó la muralla en el año 1541, Jerusalén estaba adecuadamente fortificada por primera vez en más de trescientos años.

Solimán invirtió también grandes sumas de dinero en el sistema de abastecimiento de aguas en Jerusalén. Mandó construir seis hermosas fuentes en la ciudad, excavar canales y cisternas y renovar la «piscina del sultán», al sudoeste de la ciudad, y reparar los acueductos. A fin de fortalecer Jerusalén aún más, Solimán trató de persuadir a sus súbditos de que se establecieran allí, particularmente los refugiados judíos que se habían asentado en el imperio otomano después su expulsión de la España cristiana en 1492. En los censos de población realizados por los otomanos podemos ver que a mediados del siglo XVI la población casi se había triplicado. En 1553 había aproximadamente 13 384 habitantes. La comunidad judía contaba con 1650 almas, al igual que la comunidad cristiana. La mayoría de los musulmanes eran árabes sunnitas locales, aunque también había musulmanes del norte de África, Egipto, Persia, Irak, Bosnia, India y Asia central. La ciudad gozaba de una nueva prosperidad. Se habían desarrollado y ampliado los mercados; el precio de las mercancías había aumentado, un signo de la mejoría en el nivel general de vida. En la ciudad había cinco industrias principales, a saber, las manufacturas de alimentos, tejidos, jabón, cuero y metales. Se exportaba jabón a Egipto y cereales a Egipto, Rodas y Dubrovnik. Se importaban tejidos y arroz de Egipto, vestidos y café de Damasco, y tejidos y alfombras de Estambul, China y el Hijaz. En Jerusalén las diferentes industrias y profesiones estaban organizadas en unos cinco gremios (*taifa*), cada uno de ellos con un jeque y su representante. Incluso los cantores y los danzantes tenían su propia *taifa*. A causa del aumento en la población y en los ingresos y también a causa del prestigio religioso de la ciudad, Jerusalén fue favorecida administrativamente en la segunda mitad del siglo XVI. Era una *mutaşarriflik*, una unidad administrativa ampliada que incluía los *sanjaks* de Nablus y Gaza. El pachá que gobernaba Jerusalén tenía el título de *mutaşarrif*; la jurisdicción del *qāḍī* de al-Quds era mucho mayor y se extendía desde Gaza hasta Haifa.

Consiguientemente, a estas dos autoridades se les pagaba el mismo salario.



El antiguo compromiso otomano con Jerusalén se manifiesta claramente en las imponentes murallas de la ciudad construidas por Solimán; son todavía uno de los rasgos característicos más famosos de la ciudad antigua.

Leonard Freed/Magnum Photos NY.

Solimán no se olvidó del Ḥaram. Restauró el mosaico de la parte superior del muro exterior de la mezquita de la Roca y revistió de mármol la parte inferior. También revistió con una bella cerámica la Cúpula de la Cadena y construyó una fuente magnífica para las abluciones en el atrio de la mezquita de al-Aqsā. Se fomentó de nuevo la dotación (*waqf*) para el Ḥaram y también para algunas de las *madāris*. El sultán renunció a su derecho al impuesto de entrada pagado por los peregrinos para financiar durante todo un año la lectura del Corán en la mezquita de la Roca. La restauración y ampliación de la dotación *waqf* proporcionó trabajos e hizo posibles obras de caridad y Roxelana, mujer del sultán, rusa de nacimiento, edificó el hospicio Takiyya en Jerusalén en el 1551, un gran complejo que comprendía una mezquita, un *ribāt*, una madraza, una posada (*khān*) y una cocina, que daba comidas gratis a los estudiantes, los sufíes y los pobres. Dotado con una *waqf* muy grande, que incluía varias aldeas y granjas en el área de Ramalah, el hospicio se convirtió en la institución caritativa más importante en Palestina.

La nueva estabilidad creada por los otomanos mejoró también la suerte de los *dhimmis*. La mayoría de los judíos preferían aún establecerse en

Tiberíades o en Safed, pero la comunidad judía creció en Jerusalén bajo Solimán. Todavía no existía un barrio judío oficial. Los judíos tendían a vivir en tres distritos residenciales en el sur de la ciudad: los vecindarios de Risha, Sharaf y Maslaj, donde vivían al lado de los musulmanes. A los visitantes judíos de Europa les impresionaba la libertad de que gozaban los judíos de Palestina. En 1535 David dei Rossi, un judío italiano, observó que los judíos ocupaban puestos incluso en el gobierno, algo que resultaría inconcebible en Europa: «Aquí no estamos en el exilio, como en nuestro país. Aquí... los guardianes de las aduanas y los peajes son judíos. No hay impuestos especiales para los judíos»^[544]. Los otomanos no aplicaron al pie de la letra la ley de la *sharī‘ah* referente a las medidas fiscales para los judíos. No todos los judíos residentes en Jerusalén tenían que pagar el impuesto *jizyah* y a quienes debían pagarlo generalmente se les aplicaban las tarifas oficiales más bajas. Los tribunales protegían a los judíos y aceptaban su testimonio; las autoridades otomanas alentaban y, al mismo tiempo, protegían la autonomía de la comunidad judía^[545].

La mejora en su estatus hizo que los judíos albergaran muchas dudas con respecto a un joven judío que llegó a Jerusalén en 1523 y sostenía que era el Mesías: tenían miedo de que las autoridades otomanas consideraran su actividad como rebelión y de que ello pusiera en peligro la posición de la comunidad judía. David Reubeni dijo que era el príncipe de un reino judío remoto, la patria de las diez tribus perdidas de Israel. Las tribus retornarían pronto a Jerusalén, pero antes él tenía que realizar una tarea importante. Durante el reinado del rey Salomón el rebelde Jeroboán había puesto una piedra de un templo pagano en el muro occidental del monte del Templo. Mientras siguiera en ese sitio, la redención no podría tener lugar. Era comprensible que los judíos de Jerusalén no quisieran tener nada que ver con ese proyecto altamente peligroso y obviamente erróneo: el muro en cuestión no existió en tiempos de Salomón. Después de que Reubeni marchó a Italia, un rabino de Jerusalén advirtió a los judíos italianos que no se implicaran de modo alguno con él. Pero hubo rumores inquietantes de un éxodo judío inminente desde Gaza, Egipto y Tesalónica. Se decía que los judíos estaban vendiendo allí todas sus propiedades y preparándose para ir a Jerusalén con motivo de la Pascua a fin de recibir al Mesías. «¡Qué Dios tenga piedad de nosotros!», escribió el rabino angustiado^[546]. Esta afluencia desmesurada no sólo inquietaría a las autoridades, sino que haría imposible alojar y alimentar a esas grandes muchedumbres.

De hecho, lo que sucedió fue que los judíos no se presentaron en Jerusalén cuando se acercaba la Pascua. Pero David Reubeni atrajo a muchos seguidores en Italia, donde se hizo pasar por el nuevo rey David. Contó un relato fantástico de su estancia en Jerusalén: las autoridades musulmanas lo recibieron con honor —dijo a sus discípulos— y lo acompañaron hasta el H̱aram. Allí vivió durante cinco semanas en la cueva debajo de la Roca. Este período de oración y ayuno en el sitio del *debir* condujo a un acontecimiento notable. El primer día de *shabu'ot* la media luna situada en la parte más alta de la mezquita de la Roca se había vuelto hacia el este y no pudieron colocarla en su posición correcta. David lo interpretó como un signo de que había llegado el momento de su partida hacia Roma.

El movimiento mesiánico de David desapareció, pero fue un síntoma del dolor agudo que experimentaba el mundo judío después de la expulsión de España. Bajo el islam los judíos habían gozado de una edad de oro en al-Andalus. Todo el mundo se lamentó de la pérdida de la judería española como la mayor catástrofe experimentada por Israel después de la destrucción del Templo. El siglo xv fue también testigo de una escalada de la persecución antisemítica en Europa, donde los judíos habían sido desterrados de una ciudad tras otra. El exilio se había convertido en la condición judía más penosamente que nunca y muchos soñaban con un fin dramático de esta separación dolorosa de la patria y del pasado. La conquista de Jerusalén por los otomanos, que habían amparado a los exiliados judíos, produjo un temblor de entusiasmo en las comunidades de la diáspora que continuaría agitándolas durante más de un siglo.

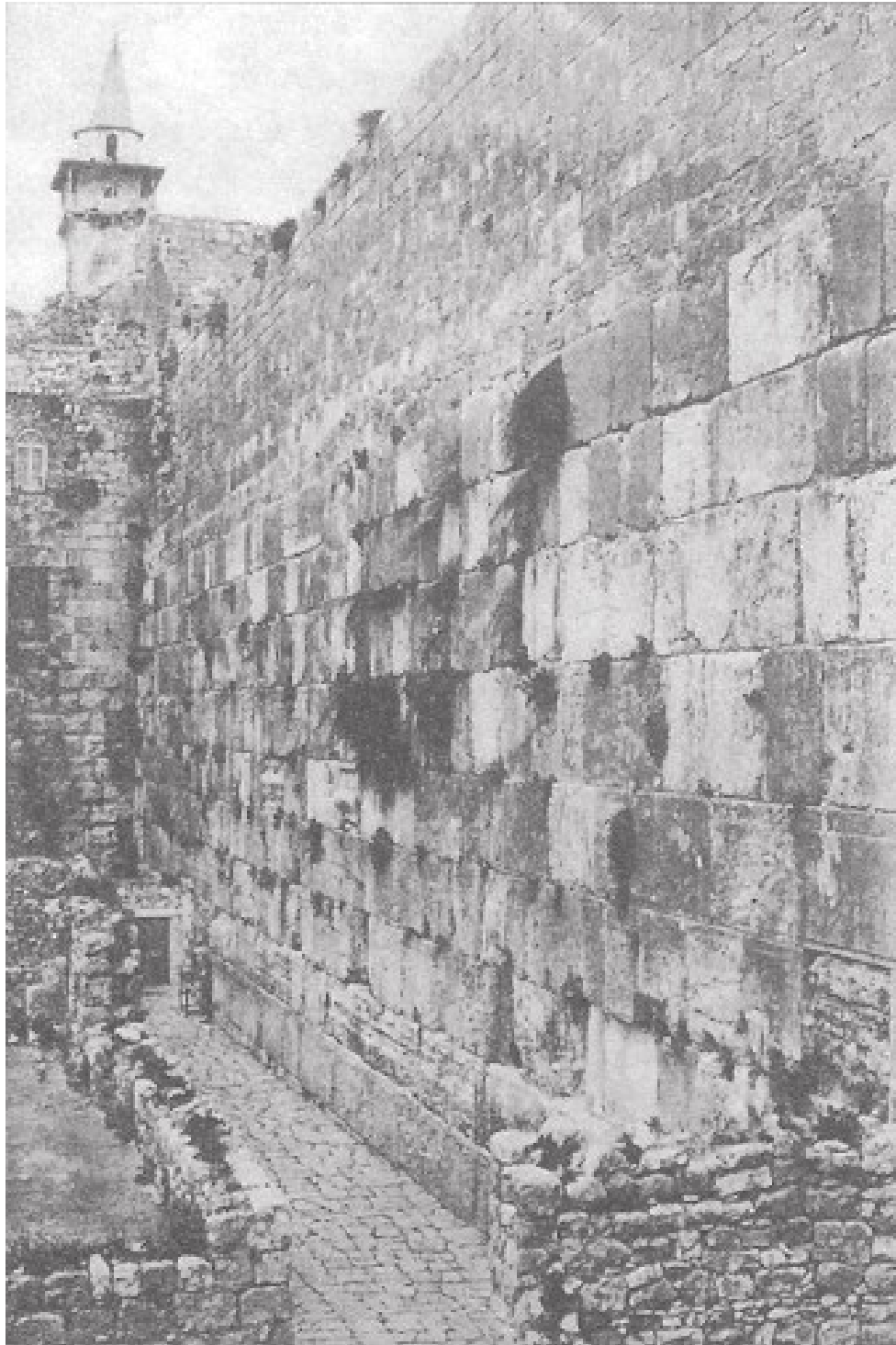
La misión de David Reubeni en Jerusalén se había centrado en el muro occidental de sujeción del H̱aram, construido originalmente por el rey Herodes y que prácticamente era el último vestigio del Templo perdido. Durante el período mameluco se habían edificado *madāris* a lo largo de todo ese muro, excepto en una sección de 22 metros entre la calle de la Cadena (Tariq al-Silsila) y la Puerta de los Magrebíes. Anteriormente los judíos nunca habían mostrado ningún interés particular por esta sección de muro. En tiempos de Herodes el lugar formaba parte de un centro comercial y no tenía significación religiosa. Hasta entonces los peregrinos judíos se habían reunido para orar en el monte de los Olivos y en las puertas del H̱aram. Cuando fueron excluidos de la ciudad durante el período cruzado, en ocasiones habían orado en el muro oriental del monte del Templo^[547]. Pero durante los últimos años del régimen mameluco tuvo lugar un cambio. Tal vez las crecientes

incursiones de los beduinos en esa época hicieran que fuera inseguro para los judíos congregarse en el monte de los Olivos fuera de la ciudad. Por el contrario, parece que volvieron a la franja libre del muro occidental del Haram, aferrándose a ella como su último vínculo con el pasado.

Durante la construcción de la muralla de la ciudad, posiblemente mientras Sinán residía en Jerusalén y trabajaba en la Puerta de Damasco, Solimán promulgó un edicto (*firman*) oficial que permitía a los judíos tener un lugar de oración en el Muro de las Lamentaciones. Se dice que Sinán diseñó el plano, excavando profundamente para dar más altura al muro y construyendo un muro paralelo con el fin de separar el lugar de oración judío del barrio magrebí^[548]. El enclave era muy estrecho, con apenas 1,5 metros de anchura. Pero tenía la ventaja de que hacía que el muro se elevara de un modo impresionante sobre los adoradores. Este enclave en el Muro de las Lamentaciones se convirtió pronto en el centro de la vida religiosa judía en Jerusalén. No había aún devociones formales, pero a los judíos les gustaba pasar allí la tarde, leyendo salmos y besando las piedras. Solimán, que probablemente sólo había pretendido atraer a más judíos hacia Jerusalén, fue aclamado como amigo y patrono de Israel. En la leyenda judía se dice que él mismo ayudó a limpiar el lugar y lavó el muro con agua de rosas para purificarlo, como habían hecho Omar y Saladino cuando consagraron de nuevo el monte del Templo^[549].

El Muro de las Lamentaciones atrajo pronto muchos de los mitos comunes ligados a un lugar sagrado. Fue asociado de un modo natural con las tradiciones talmúdicas sobre el muro occidental del *debir*, nunca abandonado por la Shekinah, como habían dicho los rabinos, y que Dios preservaría para siempre^[550]. Entonces se aplicaban estos dichos talmúdicos al muro de sujeción occidental del Haram. Como se pensaba que la Presencia seguía allí, los judíos comenzaron a descalzarse cuando entraban en el recinto. Gustaban de escribir peticiones en papelitos e introducirlos entre las piedras, a fin de que permanecieran continuamente ante Dios. Como estaba tan cerca del lugar del Templo, se decía que la puerta del cielo estaba situada directamente por encima del Muro de las Lamentaciones y que las oraciones subían directamente desde el muro hasta el trono divino. Convencido de ello, el caraíta Moses Yerushalmi escribió en 1658: «En el Muro de las Lamentaciones hay una gran santidad, la santidad original que quedó ligada a él y allí permanece para siempre»^[551]. Cuando entraban en el recinto estrecho y contemplaban el muro que se alzaba majestuosamente y como una

protección sobre ellos, los judíos sentían que habían entrado en la presencia de lo sagrado. El muro se había convertido en un símbolo de lo divino, pero también en un símbolo del pueblo judío. Pese a ser tan majestuoso, el muro estaba en ruinas —como un emblema de destrucción y derrota—. Moses Yerushalmi continuaba: «... del Templo sólo queda un muro»^[552]. Evocaba ausencia tanto como presencia. Cuando se aferraban al Muro de las Lamentaciones y besaban sus piedras, los judíos podían sentir que entraban en contacto con generaciones pasadas y con la gloria que se había alejado. El muro, al igual que los propios judíos, era un superviviente. Pero también les recordaba la profanación de su Templo, que simbolizaba las tragedias acumuladas de Israel. Al llorar sobre el muro, los judíos podían lamentarse de un modo catártico por todo lo que habían perdido, en el pasado y en el presente. El Muro de las Lamentaciones, al igual que el propio Templo, pasaría a representar tanto a Dios como al pueblo judío.



El pequeño lugar del Muro de las Lamentaciones en el que Solimán autorizó la oración de los judíos; se dice que lo diseñó Sinán, el arquitecto principal de la corte otomana en Estambul.

Mansell Collection, Londres.

En la Jerusalén otomana la vida para los judíos no era idílica. Había aún tensión con los empleados de la mezquita de al-‘Umari, contigua a la sinagoga de Rambán. En dos ocasiones en las décadas de 1530 y 1540 los

musulmanes trataron de cerrar la sinagoga, pero el *qāḍī* falló a favor de los judíos. En 1556 había tantos fieles judíos en la sinagoga que los vecinos musulmanes trataron una vez más de que los expulsaran. Se quejaban de que los judíos desobedecían la ley porque imitaban el modo de vestir musulmán, se cubrían la cabeza con su manto de oración como si se tratara de un *keffiyeh*. También los acusaban de orar tan alto que molestaban a los musulmanes que daban culto en la mezquita adyacente. Finalmente, en 1587 la sinagoga fue cerrada definitivamente, aun cuando de una forma ordenada^[553]. Se permitió a los judíos mantener sus rollos y orar en sus casas. Hubo problemas similares en la tumba del profeta Samuel (Nebī Samwīl), a 13 kilómetros al norte de Jerusalén, venerada por judíos y musulmanes. Los judíos conservaban allí una sinagoga y acudían con frecuencia en peregrinación. Los musulmanes locales se quejaban de que los judíos se habían apoderado del lugar y se comportaban de un modo ofensivo hacia los peregrinos musulmanes que iban al santuario. Pese a todo, en esta ocasión el *qāḍī* falló definitivamente a favor de los judíos y estos mantuvieron su sinagoga.

La tensión revelaba una inseguridad profundamente arraigada. La proximidad de un culto rival en el mismo lugar santo puede ser extremadamente perturbadora. Los musulmanes se sentían amenazados por aquellas multitudes de judíos, cuyo culto penetraba en su espacio personal. La convergencia de dos comunidades en el mismo sitio —ambas insistían en que tenían el monopolio de la verdad— suscitaba cuestiones difíciles. ¿Cuál de ellas tenía razón? La queja acerca del manto judío de oración mostraba un deseo de establecer una identidad musulmana clara y distinta y de separar al islam de esta confusión. En el mundo cada vez más pluralista del siglo xx se han producido muchos choques similares, especialmente cuando hay también una controversia política entre los grupos religiosos. El caso más famoso es el conflicto actual entre musulmanes e hindúes en Ayodhya, en la llanura oriental del Ganges, que ambas comunidades reivindican como lugar santo. Los judíos estaban comenzando a sentirse vulnerables en la Jerusalén otomana. Hacia el final del reinado de Solimán comenzaron a abandonar la ciudad. También comenzaron a dejar los distritos de Risha y Maslaj, donde vivían junto a los musulmanes, y se desplazaron al distrito de Sharaf, que estaba más cerca del Muro de las Lamentaciones. Estaban creando un nuevo enclave judío. A finales del siglo xvi se consideraba el distrito de Sharaf como un barrio judío distinto, claramente separado de los vecindarios musulmanes que lo rodeaban.

Hubo también una tensión renovada entre los musulmanes y los cristianos occidentales de Jerusalén. Las conquistas otomanas habían afectado mucho a los estatus relativos de las diferentes confesiones cristianas. Los cristianos grecoortodoxos, sirios y armenios eran todos súbditos otomanos, miembros de una *taifa* religiosa reconocida. Pero los franciscanos eran meros residentes extranjeros. Aún habitaban en un espacio reducido en el *monte Sión* y conservaban la iglesia del Cenáculo, pero no la tumba de David. Durante los últimos años del imperio mameluco los franciscanos habían conseguido también trasladarse a la iglesia del Santo Sepulcro y a la sazón ocho sacerdotes y tres legos vivían en un apartamento subterráneo oscuro y mal ventilado, sufriendo constantemente dolores de cabeza y padeciendo por causa de la fiebre. De algún modo habían triunfado al conseguir el control de los sitios principales en el Santo Sepulcro antes de la llegada de los otomanos. No disponemos de la documentación de esta transacción, pero los franciscanos habían aprendido el valor de los documentos como una prueba del título de propiedad y habían comenzado a recoger eficientemente escrituras oficiales y *firmans*.

No obstante, en 1523 su posición empeoró. Solimán, que continuaba aún librando guerras en Europa, dio a entender que se sintió horrorizado al oír que algunos «religiosos francos» ocupaban una iglesia situada justo encima de la tumba del Profeta David y que pisoteaban con fuerza sobre ella al celebrar su culto falso^[554]. Promulgó un *firman* por el que cerraba la iglesia del Cenáculo y la transformaba en una mezquita. Aún se puede ver en el muro oriental del Cenáculo una inscripción que afirma: «El emperador Solimán, descendiente de ‘Uthmān, ordenó que este lugar fuera purificado y purgado de infieles y lo transformó en una mezquita en la que se venera el nombre de Dios». Los franciscanos se trasladaron a una panadería del *monte Sión*. Francisco I, rey de Francia, trató en vano de mediar ante Solimán en favor de los religiosos; no obstante, el sultán le aseguró que todos los demás lugares cristianos en Jerusalén eran totalmente seguros.

El apoyo de los grandes poderes de Europa resultó ser un contrapeso importante para la vulnerabilidad de los franciscanos en Jerusalén. En 1535 Solimán hizo un tratado con Francisco I contra el emperador europeo Carlos V. Como gesto de buena voluntad hacia Francia, Solimán, representante del poder más fuerte, firmó las Capitulaciones, que daban a los comerciantes franceses una posición privilegiada en el imperio al declararlos exentos de la jurisdicción otomana. Francisco podría nombrar a un «administrador» o «cónsul» para juzgar casos civiles y criminales entre comerciantes y otros

súbditos franceses en el territorio otomano, sin interferencia del sistema legal musulmán. Las Capitulaciones confirmaban también a los franciscanos como guardianes principales de los santos lugares en Jerusalén^[555]. Estas discusiones sirvieron de muy poco. Fueron necesarios trescientos años antes de que un cónsul occidental pudiera residir permanentemente en Jerusalén. Solimán había ofrecido las Capitulaciones con un espíritu de condescendencia; el imperio otomano se encontraba entonces en la cima de su poder. Más tarde sus sucesores llegarían a acuerdos similares con Francia y con otros países occidentales. Pero Solimán se equivocó en sus cálculos. Cuando el imperio otomano se encontró en decadencia, este tipo de acuerdos dio a Occidente una posibilidad de intervenir con impunidad en los asuntos internos otomanos de una forma que violaba la soberanía turca.

Naturalmente, el control franciscano de los santos lugares llevó a tensiones con los grecoortodoxos, que a partir de las cruzadas no habían sido capaces de mirar con buenos ojos a la Iglesia latina. Los cruzados no sólo habían usurpado su posesión del Santo Sepulcro, sino que en 1204 los ejércitos de la cuarta cruzada habían saqueado Constantinopla en uno de los incidentes más desgraciados de toda la empresa cruzada; algunos historiadores creen que Bizancio no se recuperó nunca plenamente del ataque de los cruzados. No es sorprendente, pues, que los griegos vieran a los latinos como enemigos. Con todo, los griegos no habían aprendido aún cómo manipular a las autoridades otomanas o explotar el hecho de que su patriarca ecuménico vivía en la capital otomana de Estambul (así se llamaba entonces Constantinopla). En 1541 el patriarca Germano de Jerusalén estableció a la Confederación Helénica del Santo Sepulcro como guardianes oficiales de los santos lugares en nombre de la cristiandad ortodoxa; al mismo tiempo, los franciscanos se constituyeron en una comunidad nacional a fin de guardar los santos lugares en nombre de la cristiandad latina. Se habían trazado las líneas de batalla y comenzaron las escaramuzas preliminares en la larga y nada edificante lucha entre cristianos griegos y occidentales por el control del sepulcro de Cristo. En 1551 los franciscanos ganaron otra victoria. Los venecianos persuadieron a Solimán para que les permitiera tener un pequeño convento al oeste del Santo Sepulcro, que en aquel momento alojaba sólo a unas pocas monjas georgianas. Los cristianos georgianos protestaron, pero —habida cuenta de que el poder se consigue con dinero— las monjas tuvieron que marcharse. En julio de 1559 los franciscanos se trasladaron allí y pusieron al convento el nombre del Salvador. Se convirtió en su sede principal en Jerusalén; comenzaron a adquirir algunas de las casas vecinas y hacia 1600 el

convento del Salvador se había transformado en un complejo próspero, con una carpintería y una herrería. Hacia 1665 contaba también con una escuela de niños, un hospicio, una biblioteca y un hospital que ofrecía los mejores cuidados médicos de la ciudad.

Después de la muerte de Solimán en 1566, su imperio comenzó a mostrar signos de debilidad. El sistema feudal se deterioró gradualmente. Una vez que las guerras de conquista terminaron, los *sipāhīs*, los señores feudales, trataron de compensar la pérdida de botines explotando a los campesinos en sus tierras. Esto condujo a una grave caída en la producción agrícola, que precipitó al imperio en la crisis. Otros factores que influyeron en la decadencia otomana fueron la pérdida de comercio una vez que se abrieron las rutas por mar a la India, la depreciación de la moneda de plata después del descubrimiento del Nuevo Mundo y la insatisfacción creciente de los jenízaros y los campesinos en Turquía y en las provincias. El imperio perdió también la supremacía militar a partir de la derrota de los otomanos en la batalla de Lepanto en 1571. La crisis cada vez mayor se reflejaba en la categoría menor de las autoridades otomanas en Jerusalén. Los pachás comenzaron a oprimir tanto a los musulmanes como a los *dhimmis*: entre 1572 y 1584 judíos, cristianos y musulmanes comenzaron a abandonar la ciudad. Hubo un deterioro notable en la seguridad pública, particularmente en los caminos que conducían a la ciudad, que una vez más se convirtieron en presa de los beduinos. A partir de finales del siglo XVI, los beduinos atacaron regularmente a los peregrinos que viajaban hacia Hebrón y Nebī Mūsā e impidieron que los predicadores pronunciaran sus sermones en las mezquitas. El gobierno trató de encontrar una solución: hizo rehenes beduinos, nombró jeques como administradores de los feudos y trató de conseguir su apoyo poniéndolos al frente de las caravanas de peregrinos. Incluso trataron de crear asentamientos rurales para los beduinos en el campo. Contra ellos construyeron fortalezas e instalaron en ellas guarniciones y en 1630 el sultán Murad IV edificó grandes fortalezas junto a Belén y en la piscina del Sultán. Pero estaban librando una batalla perdida. Estambul sostenía guerras tanto en Europa como en Rusia y carecía de los recursos humanos necesarios para hacer cumplir la ley y el orden en las provincias.

Pero los sultanes no se olvidaron del H̱aram. La mezquita de la Roca fue restaurada por el sultán Mehmet III en 1597, por Aḥmad I en 1603 y por Mustafá I en 1617. Promulgaron frecuentes *firmands* referentes a los santos lugares. Los pachás pensaban que uno de sus deberes principales era el de

mantener el orden en el Ḥaram y garantizar que los santuarios estuvieran siempre limpios y en buen estado. Se usaban los ingresos de las dotaciones *waqf* para mantenerlos, pero el gobierno estaba siempre dispuesto a ahorrarse los gastos cuando era necesario.

Aun cuando las condiciones habían comenzado a empeorar en Jerusalén durante el siglo XVII, la ciudad era aún majestuosa. Cuando el viajero turco Evliye Chelebi visitó al-Quds en 1648, quedó fascinado por la Ciudadela y por el Ḥaram y hasta admiró la economía. Había ochocientos imames y predicadores asalariados empleados en el Ḥaram y en las *madāris* vecinas, cincuenta almuédanos y una multitud de recitadores del Corán. Los peregrinos musulmanes marchaban aún en procesión por el Ḥaram y oraban en las diferentes «estaciones». A Chelebi le impresionó particularmente la pequeña Cúpula del Profeta: le habían dicho que su piedra negra había sido originalmente de color rubí, pero se había vuelto negra debido a las aguas del diluvio. Oró en la Cúpula de la Cadena y observó sus hermosas tejas de Kashem, que eran de color lapislázuli. El Ḥaram era el centro de una espiritualidad intensa. Los pórticos estaban llenos a rebosar de derviches de la India, Persia, Kurdistán y Asia Menor. Durante toda la noche recitaban el Corán y celebraban *dhikrs*, cantando los nombres de Dios como un mantra, a la luz mortecina de las lámparas de aceite situadas a lo largo de todas las columnatas. Después de la oración de la mañana celebraban otro *dhikr* en la mezquita de los Magrebíes en el extremo suroccidental del Ḥaram: a Chelebi le pareció un episodio ruidoso y desconcertante.

Informó de que el pachá de Jerusalén tenía quinientos soldados a sus órdenes; una de las tareas de estos era escoltar a la caravana que hacía la *hajj* de la provincia de Damasco a La Meca cada año. El *qāḍī* y el pachá seguían ganando el mismo salario y recibían cincuenta mil piastras extra cada uno del comercio de las peregrinaciones. Sólo en Pascua podía haber entre cinco mil y diez mil peregrinos cristianos en la ciudad, que no podían entrar en el Santo Sepulcro hasta que no hubieran pagado entre diez y quince piastras como derecho de entrada. También los peregrinos musulmanes tenían que pagar por la protección en los caminos cuando visitaban Nebī Mūsā o Hebrón. A Chelebi le pareció que Jerusalén, con sus hermosas casas de piedras y sus imponentes murallas, era una ciudad fortaleza; no obstante, tenía 43 000 viñas de las que todos los jerosolimitanos gozaban durante unos tres meses cada año, muchos jardines de flores y terrenos para vegetales. Las montañas de los alrededores estaban cubiertas de olivares, el aire de la ciudad era fresco y sus

aguas dulces. Examinando los registros oficiales del *muḥtasib* (el supervisor del *sūq*), notó que Jerusalén tenía 2045 tiendas; tenía también seis posadas, seis baños y varios mercados excelentes. Pero, por encima de todo, era una ciudad religiosa. Los armenios tenían dos iglesias, los griegos tres y los judíos tenían dos sinagogas:

Aunque la ciudad parece pequeña, tiene 240 *miḥrābs*, siete escuelas para la enseñanza de *ḥadīth*, diez para la enseñanza del Corán, cuarenta *madāris* y conventos para setenta órdenes sufíes^[556].

Por razones de seguridad cerraban las puertas todas las noches y no había casas fuera de las murallas, excepto en el *monte Sión*, llamado por Chelebi «el suburbio de David»^[557].

Es obvio que Chelebi estaba impresionado, pero después de los desarrollos vibrantes que tuvieron lugar bajo Solimán, la ciudad comenzó a decaer. La mayoría de las obras que se realizaban eran de restauración y no de nueva creación y, por causa de la crisis imperial, había poco contacto directo con Estambul. En ocasiones se nombraba gobernador de Jerusalén a algún dignatario árabe local, una práctica que aumentó durante el siglo XVIII. Ordinariamente el *qāḍī* venía de Estambul, pero los puestos religiosos inferiores los ocupaban habitualmente miembros de las familias principales de Jerusalén. De la familia Abu 'I Luṭf salieron cuatro *muftīs* (consejeros de la *sharī'ah*) y uno de la familia Dajani. Las familias proporcionaban también personal para los puestos principales de la enseñanza, que pasaron a ser de hecho hereditarios. Esto llevó inevitablemente a una caída en el nivel de la enseñanza. En 1670 el viajero al-Khiyari explicaba que no pudo encontrar un estudioso competente en toda la ciudad de al-Quds. Mas las *madāris* seguían todavía abiertas: Chelebi observó que cuarenta de las cincuenta y seis *madāris* de los mamelucos mantenían su actividad. Pero la tensión era evidente: el Estado pagaba aún los salarios de los maestros y los empleados, pero en el siglo XVII en ocasiones estos excedían en número a los alumnos. La mezquita de al-Aqsā estaba en mal estado y tenía que sustentar a los derviches que residían en los pórticos. El sistema *waqf* mostraba los primeros signos de deterioro: hubo casos de negligencia, falta de honradez y malversación.

A la decadencia del imperio otomano correspondió el auge de los poderes europeos, capaces de imponer sus condiciones a los sultanes. Esto tuvo como consecuencia que la posición de los franciscanos en Jerusalén continuó mejorando. Casi todos los acuerdos militares o comerciales entre los otomanos y Europa incluían una cláusula sobre el Santo Sepulcro. No

obstante, los reyes de Europa no podían influir todavía en los asuntos de Jerusalén tanto como hubieran deseado. En 1621, siguiendo las disposiciones de un acuerdo comercial entre Francia y el sultán Mustafá I, M. Jean Lempereur fue enviado a Jerusalén como el primer cónsul francés, cuya misión era proteger los derechos de los franciscanos y de los peregrinos occidentales. Consiguió reducir las excesivas extorsiones que sufrían los peregrinos por los derechos de entrada, multas y sobornos y hacia 1631 los pachás estaban muy irritados. Veían al cónsul como el principio de muchos males: el puerto de Jaffa estaba sólo a ocho horas de camino. ¿Cuántos «cónsules» occidentales más seguirían a Lempereur e interferirían en sus costumbres? Cancelaron el decreto real y el cónsul regresó a casa. No permitieron que ningún otro cónsul fuera enviado a Jerusalén, pero en 1661 los franceses consiguieron que su cónsul en Sidón o Acre asumiera la responsabilidad de los latinos en Jerusalén. Estipularon que se le debía permitir acudir a Jerusalén cada Pascua para proteger a los peregrinos y asegurar que las ceremonias se desarrollaran sin impedimentos.

JERUSALÉN OTOMANA 1517-1917



Los grecoortodoxos estaban comenzando a organizar sus asuntos de un modo más eficiente. El patriarca ecuménico en Estambul estaba bien situado para mover palancas en la corte y ofrecer sobornos a los sultanes y a los *wazīrs*. En 1634, en una audiencia con el sultán Murad IV, el patriarca Teófanos de Jerusalén presentó la carta que el califa Omar había dado al patriarca Sofronio en el 638, en la que se garantizaba a los griegos el control de los santos lugares. Al instante el embajador francés en Estambul declaró que la carta era una falsificación, después de lo cual Teófanos presentó más documentos otomanos recientes —sosteniendo que eran de Selim I y Solimán— en apoyo de la causa griega. El sultán Murad promulgó un *firman* en favor

de los griegos, dándoles la iglesia de la Natividad en Belén y la mayoría de los lugares clave en la iglesia del Santo Sepulcro. Sin embargo, bajo la presión del papa, de Francia y de Venecia, el sultán anuló este *firman* después de recibir 26 000 piastras y los franciscanos recuperaron el poder. Pero fue por poco tiempo. Los otomanos habían descubierto una fuente valiosa de ingresos: en adelante los santos lugares irían al mejor postor y en 1637 los griegos recuperaron nuevamente el control con un nuevo *firman* que los situaba en la mejor posición en el Santo Sepulcro.

Era una lucha indecorosa por la supremacía en el lugar donde, según la creencia cristiana, el Dios-hombre se había despojado voluntariamente de poder y había aceptado la muerte. Los franciscanos eran particularmente devotos de la pasión de Cristo, pero parecían incapaces de aplicar las lecciones a sus propias vidas. Continuaron una campaña violenta contra el islam: en el siglo XVI fueron ejecutados dos franciscanos más que se habían lanzado al Haram agitando la cruz y maldiciendo al profeta Mahoma. Esta búsqueda agresiva del martirio era su forma de seguir los pasos de Cristo hasta la muerte, si bien estaba inspirada por el odio y no por el amor. La otra forma que tenían de identificarse con la muerte de Cristo era la nueva devoción del vía crucis, que en este momento era parte del escenario de Jerusalén. A principios del siglo XVII los franciscanos llevaban a los peregrinos en procesión bajando por la Vía Dolorosa todos los viernes al anochecer, con los pies descalzos; se detenían para rezar un avemaría y un padrenuestro en ocho «estaciones» a lo largo del camino, comenzando en la «casa de Pilatos» en el «Arco del Ecce Homo». Después descendían por la calle, deteniéndose en los lugares donde Cristo cayó por el peso de la cruz, se encontró con su madre, fue ayudado por Simón de Cirene y profetizó la destrucción de Jerusalén a las mujeres de la ciudad. Después visitaban la «prisión de Cristo» en la iglesia del Santo Sepulcro antes de ir al Gólgota. Otros peregrinos tenían sus propias variaciones de las estaciones y algunos de ellos reproducían el último camino de Cristo en sus iglesias cuando regresaban a casa. Con el paso del tiempo en Europa se estableció la costumbre de conmemorar las catorce estaciones en pinturas que ilustraban los distintos acontecimientos en los muros de las iglesias. En el siglo XIX se añadieron las seis estaciones extra, en los lugares apropiados, a las estaciones de la Vía Dolorosa en Jerusalén. Esta era una devoción particularmente occidental. Los grecoortodoxos habían subrayado siempre la resurrección más que la pasión de Cristo, pero las estaciones eran un intento de ayudar a las personas a ir más allá de sus sufrimientos personales identificándose con el

pathos divino.

Los judíos estaban creando rituales similares, basados simbólicamente en Jerusalén. Después de su expulsión de España, muchos de los refugiados judíos se habían establecido finalmente en Safed y allí, bajo la influencia del cabalista Isaac Luria, desarrollaron un nuevo tipo de misticismo centrado en la experiencia del exilio. Los mitos de la cábala de Luria sugerían que en el principio Dios se había exiliado, por así decirlo, de una parte de sí mismo a fin de dejar espacio para el mundo creado. Hubo también una catástrofe primigenia, durante la cual la Shekinah, la novia de Dios, se separó de la Divinidad; las chispas divinas se difundieron fuera y quedaron aprisionadas en la vil materia. Así pues, hubo un cambio de lugar en el corazón del propio Ser. Nada podía estar en su lugar correcto y el exilio de los judíos simbolizaba que tanto Dios como la humanidad se encontraban «sin techo» en el cosmos. Mas los judíos podían poner fin al exilio de la Shekinah si observaban cuidadosamente la torá y la oración mística. Estos mitos poéticos —una recreación de la antigua mitología pagana— hablaban directamente al corazón de muchos de los judíos, que habían experimentado de nuevo su estado de exilio en esos años oscuros. Desarraigados, los judíos experimentaban el mundo como un ámbito demoníaco y su vida como una lucha contra los poderes del mal. Las imágenes de Luria los ayudaban a trascender su propia miseria, pues se imaginaban un retorno final a la unidad primigenia característica de la existencia antes del comienzo del tiempo.

Desde mediados del siglo XVI los cabalistas de Safed y de Jerusalén celebraron —a la manera clásica— la redención de la Shekinah en un ritual que, según creían, tenía repercusiones en la esfera divina. Todos los viernes al atardecer se vestían de blanco y salían a los campos fuera de la ciudad para recibir a la Shekinah, la novia divina de Dios. Después acompañaban a la Presencia en el camino de vuelta a casa. En cada casa adornaban el comedor con mirto, como un dosel de bodas, y disponían panes, vino y un candelabro de una manera que les recordaba el Templo. De esta forma la Shekinah entraba de nuevo simbólicamente en el *debir* y también se reunía con la Divinidad en el santuario celeste. Isaac Luria compuso un himno que se cantaba siempre después de la cena del *shabbat*:

En dirección al sur coloco
el candelabro místico,
en el norte dejo espacio

para la mesa con los panes. [...]
Que la Shekinah esté rodeada
por seis panes sabáticos
conectados por todas partes
con el santuario celeste.
Debilitados y expulsados
los poderes impuros,
los demonios amenazadores
están ahora encadenados^[558].

Cada casa se había convertido en una réplica del Templo; por consiguiente, cada casa estaba ligada simbólicamente a la Jerusalén del cielo, la morada celestial de Dios. El retorno ritualizado de la Shekinah simbolizaba que una noche a la semana todo volvía a estar de nuevo en su lugar correcto y los poderes demoniacos estaban bajo control. Por eso, el *shabbat* se convirtió en un santuario temporal, una imagen de la vida tal como debía ser. El ritual de la noche del viernes anticipaba también ese retorno final a la Fuente del ser —una unión sugerida por las imágenes sexuales de la cábala de Luria—.

En Safed los viejos rituales de lamentación por el Templo adquirieron una nueva urgencia. Abraham ha-Leví Berukhim, uno de los discípulos de Luria, tuvo una visión de la Shekinah, que estaba llorando y vestida de blanco, grabada en el Muro de las Lamentaciones. Todos los días solía levantarse a medianoche y corría por las calles de Safed sollozando y gritando: «Levantaos en nombre de Dios, porque la Shekinah está en el exilio, han quemado nuestro santuario e Israel está en un gran aprieto»^[559]. Otros celebraban un ritual de medianoche más elaborado. El místico se levantaba y se vestía para realizar el «rito de Raquel», en el que imaginativamente entraba en el exilio de la Shekinah. Llorando, como la propia Shekinah, se descalzaba y restregaba su rostro en el polvo. Era un acto de *imitatio dei* que producía su participación en el desarraigo cósmico. Mas Luria nunca dejó a sus discípulos sumidos en el sufrimiento; hizo hincapié continuamente en la importancia del gozo y la celebración. A la salida del sol, el místico debería realizar el «rito de Lía»: recitaría una descripción de la redención final de la Shekinah, meditando mientras tanto en la unión final de la Presencia con la Divinidad hasta que sintiera que cada órgano de su cuerpo había pasado a formar parte del trono-carro. Cada noche, pues, el cabalista pasaba de la desesperación a

una reunión gozosa con la Fuente del ser. Él mismo se convertía en el santuario humano de la Presencia divina, una Jerusalén encarnada y un Templo corporal^[560].

La cábala de Luria era una versión espiritualizada de la antigua mitología. No había necesidad de hacer la *‘aliyyah* física a Jerusalén. Los judíos podían encontrarse con la realidad que daba a la ciudad su valor en sus casas y en las profundidades de su propio ser. Luria no era un sionista, como lo había sido Najmánides. Sus ideas se propagaron como la pólvora en Europa, donde su visión del exilio divino hablaba al corazón de los judíos dolientes y desplazados. Al igual que la geografía sagrada del mundo antiguo, este tipo de misticismo era un ejercicio esencialmente imaginativo. Dependía de la capacidad para ver que los símbolos introducen a los seres humanos en la realidad que existe inefablemente más allá de ellos. Estaban inundados del misterio invisible que representaban de un modo imperfecto en términos que los seres humanos pueden comprender, de modo que los dos se hacen uno en la experiencia de los adoradores. Si los mitos de la cábala, por ejemplo, se entendían literalmente, o bien eran evidentemente absurdos o bien podían llevar incluso a una catástrofe. Esto resultó evidente en el caso de Shabbetai Zevi, un judío perturbado que mostró síntomas que actualmente clasificaríamos como maniaco-depresivos^[561]. En sus fases «maníacas» quebrantaba las leyes alimenticias, pronunciaba el nombre de Dios prohibido y declaraba que la torá había sido abrogada. A estas fases seguían otros períodos de negra desesperación. Mientras vagaba, Shabbetai se encontró con el joven cabalista *rabbí* Natán de Gaza, que quedó hechizado por él y declaró que era el Mesías. Cuando Shabbetai se hundía en la depresión, entraba en el ámbito demoníaco para luchar contra las fuerzas del mal; elevaría a la Shekinah del polvo y pondría fin al exilio divino. Sus fases «maníacas» presagiaban el período mesiánico posterior a la redención, en el que no habría necesidad de la torá y nada estaría prohibido.

El 31 de mayo de 1665, Shabbetai se proclamó Mesías y anunció que estaba a punto de subir a Jerusalén. Eligió a doce jóvenes rabinos como discípulos, uno por cada una de las doce tribus de Israel. Su plan era ir hasta el monte del Templo y reanudar los ritos sacrificiales: nombró a Natán sumo sacerdote. Cuando las noticias llegaron a los judíos de Jerusalén, hubo pánico y consternación. Su posición era ya vulnerable y, si Shabbetai violaba la santidad del H̱aram, la venganza musulmana podría ser realmente terrible. Suplicaron a Shabbetai que renunciara a su plan. El quedó desolado: ¡la

redención había estado tan cerca y en aquella ocasión la habían pospuesto una vez más! Sin embargo, fue a Jerusalén, donde anunció que la torá había sido revocada y declaró que él era el rey de Israel. Los rabinos lo entregaron al *qāḍī*, que lo exculpó de traición, sin duda porque vio que no estaba cuerdo. Pero Shabbetai lo consideró como prueba de su misión y marchó a lomos de un caballo por las calles de la ciudad, vestido con una capa verde: era otro acto de desafío, ya que a los *dhimmi*s les estaba prohibido montar a caballo y el verde era el color del Profeta.

Shabbetai dejó Jerusalén, pero un entusiasmo frenético por este extraño Mesías místico se extendió por las comunidades judías del imperio otomano, así como también por Italia, Holanda, Alemania, Polonia y Lituania. Pero todo terminó en un desencanto. En enero de 1666 Shabbetai llegó a Estambul, donde pidió al sultán que lo coronara como rey de los judíos y le devolviera la ciudad de Jerusalén. El sultán, por el contrario, ante la perspectiva terrible de una revuelta judía, le dio a elegir entre la conversión al islam o la muerte. Shabbetai optó por la conversión y vivió hasta su muerte, que tuvo lugar diez años después, como un musulmán aparentemente piadoso. Conservó un número sorprendente de seguidores, pero la mayoría de los judíos, horrorizados por el escándalo de un mesías apóstata, se desilusionaron no sólo de Shabbetai, sino también del misticismo de Luria, que había sido la fuerza motriz de su atractivo. A pesar de todo, la mitología de Luria estaba interesada principalmente por el paisaje interior del alma. No estaba destinada a que la pusieran en práctica literalmente en el mundo político. Luria no había exhortado a los judíos a trabajar por un retorno físico a Sión. Por el contrario, había trazado para ellos un camino espiritual, que conducía de la desintegración y el desplazamiento a la Fuente del ser. La mitología no tenía sentido si la trasladaban al ámbito de la realidad mundana.

Los habitantes de Europa descubrían progresivamente por sí mismos que los antiguos mitos de la geografía sagrada ya no ejercían ninguna atracción sobre ellos. Habían comenzado una revolución científica que con el tiempo transformaría el mundo. Se habían plantado las semillas de un nuevo racionalismo que alentaría a católicos y protestantes por igual a examinar las propiedades físicas de los fenómenos en —y por— sí mismos, en lugar de verlos como símbolos de lo invisible. Tenían que excluir inexorablemente esas asociaciones no probadas y no probables y concentrarse en los objetos en sí a fin de descubrir de qué estaban hechos literalmente. Era una forma de ver completamente nueva. Los descubrimientos estaban llevando a las personas a cartografiar el mundo científicamente y desde esta perspectiva afirmar que

Jerusalén era el centro del mundo era claramente un disparate. Los europeos, a medida que su cosmovisión cambiaba, comenzaron a buscar una religión más racional que prescindiera de mitos, ficciones y misterios y se concentrara en los hechos llamados de la fe que pudieran ser demostrados lógicamente. No estaban interesados por una religión de la imaginación. Gradualmente los símbolos y las imágenes tradicionales de la fe dejaron de estar impregnados de una significación numinosa, porque los examinaban críticamente a la luz fría de la razón. Pasaron a ser *sólo* símbolos, esencialmente separados de la realidad invisible que representaban. El ritual se convirtió en *mera* ceremonia; ya no cabía separar los gestos litúrgicos del dinamismo espiritual que encarnaban. Ya los reformadores protestantes habían establecido el divorcio entre el símbolo y la realidad divina. Según Zuinglio, el pan de la eucaristía era un mero símbolo, completamente distinto del cuerpo de Cristo. Las complicadas ceremonias de la liturgia católica eran una distracción sin sentido de la verdad, no una *imitatio dei* que trajera el misterio intemporal al presente. La vida, la muerte y la resurrección de Jesús eran acontecimientos que habían tenido lugar en el pasado, no una dimensión eterna de la realidad.

Naturalmente, esto hizo que la antigua geografía sagrada perdiera su significado. Los «santos lugares» no podían proporcionar un vínculo con el mundo celeste. Dios no podía estar contenido en un mero lugar, porque era infinito; por eso un sitio particular era «sólo» sagrado si lo habían puesto aparte con fines religiosos. El puritano John Milton expresaba su desprecio a los peregrinos en estos términos:

... que vagan tan lejos para buscar
muerto en el Gólgota al que vive en el cielo^[562].

Pero los católicos estaban igualmente implicados en la revolución científica de Europa y descubrirían cada vez más que un santuario tenía un significado diferente para ellos.

Félix Fabri había revelado ya el escepticismo incipiente de la nueva Europa. Hacia el siglo XVII comenzaron a llegar a Jerusalén europeos que eran turistas más que peregrinos. En 1601 el viajero británico John Sanderson no lloró ni entró en trance al ver el Santo Sepulcro. Sencillamente paseó por la iglesia, observando el fervor de los católicos y los ortodoxos con un entretenimiento indiferente^[563]. Cuando Henry Maundrell, capellán de la English Levant Company en Alepo, visitó Palestina en 1697, se mostró más desdeñoso aún hacia la «basura» de las «vanas apariciones» que habían hecho

temblar a sus antepasados. Estaba tan interesado en los restos antiguos griegos y romanos como en los lugares bíblicos. Cuando asistió a la ceremonia del fuego santo, se horrorizó al ver el éxtasis de las muchedumbres, que le parecía pura «locura», el «propio manicomio»^[564].

Se sintió especialmente disgustado por el antagonismo de griegos y latinos en el sepulcro de Cristo. Todos ellos demostraban la rabia y el fanatismo asesinos que los abogados de la imperturbable razón trataban de superar. Recientemente había tenido lugar un cambio más en el *statu quo* del Santo Sepulcro, tras la victoria de Austria, Polonia y Venecia sobre los otomanos en la batalla de Belgrado en 1688. De nuevo eran los franciscanos quienes mandaban. Maundrell explicaba que ellos y sus rivales grecoortodoxos

en ocasiones habían llegado a golpearse e insultarse, incluso en la misma puerta del Sepulcro, mezclando su sangre con los sacrificios que celebraban. Como prueba de aquella rabia, el padre guardián [franciscano] nos mostró una gran cicatriz en su brazo y nos contó que era la marca de una herida que le había hecho un sacerdote griego corpulento en una de esas guerras impías^[565].

Carecía de sentido soñar en una nueva cruzada para liberar esos «santos lugares», ya que «si se lograba recuperarlos, habría que esperar que hubiera después deplorables enfrentamientos por causa de ellos, teniendo en cuenta que incluso en el estado presente de cautividad son ocasión de tanta rabia y animosidad no cristiana»^[566].

En el siglo XVIII el imperio otomano parecía hundido irremediablemente. Los sultanes eran débiles y se dedicaban a sus placeres privados, que financiaban con la venta de cargos públicos. Ya no se elegía a los gobernadores de las provincias y a los *sanjaks* por su capacidad, sino porque se habían abierto camino hasta el poder con sobornos. Cuando los sultanes descubrieron que habían perdido el control sobre los pachás, comenzaron a reemplazarlos casi cada año. Esto tuvo graves consecuencias para las provincias. A los pachás les parecía que sencillamente no merecía la pena reparar edificios o reformar la administración local si era probable que los reemplazarán al año siguiente. Como la propiedad de un pachá se confiscaba en ocasiones al concluir el período de su cargo, con frecuencia los gobernadores trataban de sacar de su distrito tanto dinero como podían, sangrándolo con impuestos injustos, explotación, confiscación ilegal de tierras y otras medidas desesperadas. En realidad, Estambul había abandonado

su imperio en manos de autoridades sin escrúpulos. Los campesinos comenzaron a marcharse de sus aldeas para escapar de los pachás rapaces, lo cual acrecentó el abandono de una tierra ya castigada por las incursiones beduinas. En 1660 el viajero francés L. d'Arrieux notó que el campo de los alrededores de Belén estaba casi completamente desierto porque los campesinos habían huido de los pachás de Jerusalén.

En 1703 los jerosolimitanos se rebelaron contra los impuestos crueles del pachá Jurji Muḥammad, gobernador de la ciudad. Muḥammad ibn Mustafá al-Husaini los condujo en un ataque a la Ciudadela. Liberaron a todos los prisioneros e hicieron huir al pachá. Al-Husaini se convirtió en gobernador en su lugar y pasaron dos años antes de que los turcos pudieran recuperar el control de la ciudad. Después, en noviembre de 1705, Jurji Muḥammad, a la sazón gobernador provincial (*wālī*) de Damasco, atacó Jerusalén con dos mil jenízaros. Los turcos no ocuparon la ciudad con facilidad: tuvieron que librar una batalla feroz y desesperada.

Los gobernadores turcos tenían cada vez menos poder. Ni siquiera podían cobrar impuestos a la población recalcitrante. Todos los años el *wālī* de Damasco tenía que acudir con soldados para forzar a la población a pagar. Ni siquiera así lo conseguían siempre. No hay casi menciones de las rentas de la ciudad en los documentos otomanos del siglo XVIII, posiblemente porque los ingresos eran tan insignificantes que no valía la pena dejar constancia de ellos^[567]. El pachá no se podía mover libremente por su propio *sanjak* sin sobornar a los beduinos. Como consecuencia, Estambul recurrió al método de nombrar árabes locales como gobernadores. De las familias Turqan y Nimr de Nablus salieron gobernadores de Jerusalén. Omar al-Nimr (1717-1731) fue particularmente eficaz y fue nombrado en una segunda ocasión en 1733: cooperó con los notables de Jerusalén, mantuvo las rutas de peregrinación libres de beduinos e incluso mantuvo las disputas de los cristianos dentro de unos límites razonables. Pero la mayoría de los gobernadores siguieron siendo impotentes. Les resultaba sumamente difícil mantener el orden incluso dentro de las murallas, y en ocasiones los jerosolimitanos se negaron a admitir como gobernador de la ciudad a quien no era de su agrado.

Como consecuencia de la debilidad de los gobernadores, las principales familias de Jerusalén se alzaron con la intención de llenar el vacío de poder. Los Husaini, los Khālidī y los Abu 'I Luṭf se hicieron con una parte cada vez mayor de la administración de la ciudad. A menudo eran el único vínculo entre la población local y el poder gobernante y les preocupaba mucho

mantener buenas relaciones con personas influyentes en Damasco y Estambul desde la revolución de 1703. Fueron recompensados con grandes extensiones de terreno y cargos importantes. Durante el siglo XVIII la familia Abu 'I Luṭf continuó proporcionando *muftīs*, mientras que los Husaini conservaron la presidencia del tribunal *sharī'ah*. Durante varias generaciones los Khālīdī fueron jueces subordinados y jefes de escribanos del tribunal *sharī'ah*. Mūsā al-Khālīdī (1767-1832), eminente autoridad en jurisprudencia islámica, era muy respetado en Estambul y llegó a ser el *qāḍī* jefe de Anatolia, uno de los tres puestos judiciales principales del imperio.

Jerusalén atraía aún a sufíes y estudiosos de Siria y Egipto. De hecho, había en la ciudad más *'ulamā'* que en el siglo XVII. Algunos de los *'ulamā'* formaron importantes bibliotecas privadas en la ciudad. Pero la decadencia de las *madāris* era rápida. A mediados del siglo XVIII sólo quedaban treinta y cinco de ellas y después casi todas dejaron de existir. La crisis económica y el empobrecimiento cada vez mayores de la ciudad y de sus ciudadanos tuvieron como consecuencia que muchos de los *awqāf* se extinguieron, otros se disolvieron y sus fondos fueron expropiados. Los musulmanes tratarían de recuperar sus pérdidas alquilando las propiedades *waqf* y, después, incluso vendiéndolas a no musulmanes.

Los *dhimmis* tenían tan poco dinero como los musulmanes. A principios del siglo XVIII la comunidad de judíos ashkenazis de Europa había crecido tan rápidamente que sobornaron al pachá y de esta forma consiguieron permiso para construir una nueva sinagoga, una *yeshiva* y cuarenta viviendas para los pobres en el sur de Jerusalén. Pero muy pronto se endeudaron y tuvieron que hacer frente a un tipo de interés excesivo. En cualquier caso, los ashkenazis tuvieron bastantes dificultades para salir adelante, porque no hablaban árabe y no habían aprendido todavía a manejarse en el sistema. Apenas se atrevían a abandonar sus casas por miedo a que sus acreedores se apoderaran de ellas y los metieran en la cárcel. En 1720 estaban tan atrasados en sus pagos que los turcos confiscaron sus propiedades y obligaron a los ashkenazis a abandonar la ciudad: doscientas familias marcharon hacia Hebrón, Safed y Damasco, aun cuando las condiciones en estas ciudades no eran mucho mejores^[568]. Pasaría otro siglo antes de que los ashkenazis se sintieran capaces de establecerse de nuevo en Jerusalén. La *taifa* judía en Jerusalén era entonces totalmente sefardí. Vivían en el vecindario de Sharaf, que se deterioró considerablemente a medida que el siglo avanzaba y que la crisis otomana se hacía más aguda. Los sefardíes daban culto en cuatro sinagogas relacionadas

entre sí, supuestamente construidas en el terreno de la *yeshiva* del rabino Yojanán ben Zakkay: junto a la sinagoga de Ben Zakkay había tres sinagogas menores, a saber, la del profeta Elías, el Kehal de Sión y la de Estambul. A finales del siglo XVIII se encontraban en un estado deplorable. Todo el barrio judío estaba lleno de casas abandonadas y sus calles estaban repletas de los escombros caídos. Las enfermedades abundaban y la mortalidad era alta. Las sinagogas estaban casi en ruinas. Los edificios se hundían, el agua de lluvia caía dentro por las goteras de los tejados y los fieles tenían que salir precipitadamente de los rituales antes de que la sinagoga se inundara. No era infrecuente que la comunidad tuviera que marcharse llorando.

Los cristianos latinos estaban en una posición mejor, porque contaban con el apoyo de comunidades ricas en el extranjero. En 1720, el año en que los ashkenazis perdieron su propiedad, los franciscanos pudieron restaurar los mosaicos de la iglesia del Santo Sepulcro y ampliar el convento subterráneo que allí poseían. No obstante, al igual que los griegos, coptos y armenios, que también tenían aposentos en la iglesia, se habían convertido en prisioneros virtuales. Las autoridades turcas conservaban las llaves y los cristianos no se atrevían a dejar el edificio por miedo a perder su derecho de posesión. Les pasaban la comida a través de una gran abertura en la puerta principal. Cada grupo controlaba diferentes partes de la iglesia y en 1720 los franciscanos tenían aún los mejores sitios. En 1732 los franceses consiguieron ejercer presión sobre el sultán y les concedieron para siempre nuevas Capitulaciones. Fueron reconocidos como «protectores» oficiales de los católicos en el imperio otomano y se ratificó de nuevo la custodia franciscana del Santo Sepulcro. En 1757 dieron también a los franciscanos la tumba de la Virgen en el valle del Cedrón.

Los grecoortodoxos habían visto todo esto con una rabia cada vez mayor. Finalmente, no pudieron aguantar más. El sábado anterior al domingo de Ramos de 1757 entraron furiosos en la Rotonda y destrozaron los vasos sagrados y las lámparas de los latinos. Hubo derramamiento de sangre y varias personas resultaron gravemente heridas. Los franciscanos se refugiaron en el convento del Salvador, que estaba sitiado por los miembros griegos y árabes de la Iglesia ortodoxa, y el patriarca se marchó a toda prisa a la corte imperial de Estambul. Debido a que los franceses estaban demasiado ocupados en la guerra de los siete años en Europa ayudando a los turcos en su guerra contra Rusia, el sultán se sintió libre para promulgar un *firman* en favor de los griegos. Este documento extraordinariamente importante sigue

vigente actualmente y los griegos son todavía los guardianes principales del Santo Sepulcro. En 1774 su poder aumentó aún más cuando Rusia fue nombrada «protectora» oficial de los cristianos ortodoxos en el imperio otomano.

A finales del siglo XVIII Jerusalén se había convertido en una ciudad empobrecida. El viajero francés Constantin Volney apenas podía creer lo que vieron sus ojos cuando visitó Palestina en 1784 y, dos días después de dejar Nablus, llegó

a una ciudad, que [...] presenta un ejemplo sorprendente de las vicisitudes de los asuntos humanos: cuando contemplamos sus murallas derribadas, sus fosos rellenos y todos sus edificios llenos de ruinas, apenas pudimos creer que estábamos viendo esa metrópolis famosa que, anteriormente, había hecho frente a los esfuerzos de los imperios más poderosos, [...] en una palabra, difícilmente reconocíamos Jerusalén^[569].

Volney era uno de los nuevos hombres de Europa. Acudió no como peregrino, sino para dirigir el primer estudio científico de Jerusalén, con un cuestionario preparado. Su objetivo era estudiar la geografía, el clima, la vida social y la economía de la ciudad. La santidad de Jerusalén le interesaba sólo en la medida en que afectaba a la economía. Volney notó que los turcos habían sacado muchos beneficios de la estupidez de los cristianos. Griegos, coptos, abisinios, armenios y francos hacían el juego continuamente al gobernador pagando grandes cantidades de dinero en sobornos «para obtener algunos privilegios o arrebatarlos a sus rivales»:

Cada grupo denunciaba constantemente irregularidades de los otros. ¿Se había reparado clandestinamente una iglesia? ¿Había sobrepasado una procesión los límites habituales? ¿Había entrado algún peregrino por una puerta diferente de la acostumbrada? Todos estos temas eran objeto de acusaciones ante las autoridades, que nunca dejaban de sacar provecho de ellas mediante multas y extorsiones^[570].

La lucha estéril por la posesión que libraban los cristianos de Jerusalén estaba erosionando su posición y su reputación en la Ciudad Santa.

Volney observó que eran muy pocos los peregrinos llegados a Jerusalén desde Europa —un hecho que escandalizó a las otras comunidades de la ciudad—. Es posible que muchos viajeros se sintieran desalentados por el relato pesimista de Volney sobre Jerusalén, que ciertamente atravesaba

tiempos difíciles. Pero la imagen no era tan triste como él daba a entender. Las murallas, por ejemplo, no habían sido derribadas como él afirmaba, aunque tenía razón a propósito de los valles obstruidos que las rodeaban. Había un montón desordenado de escombros en la ciudad y en torno a ella. Piedras, tierra, cenizas, fragmentos de cerámica y maderas caídas obstruían los profundos valles bajo la ciudad, en ocasiones hasta una altura de 12 metros. En realidad, se había edificado gran parte de la ciudad sobre los escombros acumulados a lo largo de los siglos. Al norte de la ciudad amurallada había varios montículos artificiales compuestos de desechos de las factorías de jabón^[571]. Se sabía que Jerusalén era insana: no había instalaciones sanitarias, el sistema de abastecimiento de aguas era pobre y eran muchos los que vivían en la miseria. Mas esto no era todo. Había todavía una nueve factorías de jabón en pleno funcionamiento; los talleres de cerámica se estaban convirtiendo en una industria importante y los *sūqs* estaban ordinariamente bien abastecidos. Evliye Chelebi había quedado impresionado por el número de viñas y jardines en la ciudad y en torno a ella, que eran todavía una característica notable de Jerusalén, particularmente en el distrito de Bezata en el nordeste de la ciudad, escasamente habitado. El *waqfiyya* del jeque Muḥammad al-Khalīlī muestra que había muchas viñas y huertos de higueras, olivos, manzanos, granados, moreras, albaricoqueros y almendros dentro y fuera de las murallas. Sin duda que algunas partes de la ciudad estaban en decadencia, pero también había casas de campo y mansiones hermosas pertenecientes a las principales familias de Jerusalén. El propio jeque construyó dos grandes casas fuera de las murallas de la ciudad e hizo hincapié en la importancia de mantener los edificios en buen estado y no permitir que cayeran en manos de los no musulmanes, que seguían mirando a Jerusalén con codicia^[572]. Los habitantes de Jerusalén con mayor presciencia se sentían inquietos a causa de esos nuevos «protectorados» franceses y rusos; cuando los franceses trataron de establecer de nuevo un cónsul en Jerusalén, los musulmanes locales tomaron las medidas necesarias para que fuera expulsado. Pero Constantin Volney con su estudio científico había sido simplemente el precursor de una presencia occidental mucho más formidable.

En 1798 Napoleón zarpó rumbo a Egipto con muchos orientalistas que tenían la misión de realizar un estudio científico de la región como preludeo para la colonización. El objetivo de Napoleón era establecer una presencia francesa en el este a fin de desafiar la conquista británica de la India y estaba preparado para usar la nueva ciencia del «orientalismo» con el fin de fomentar sus ambiciones políticas. En enero de 1799 Napoleón envió también

13 000 soldados a Palestina; derrotaron al ejército otomano en al-Arish y Gaza y después comenzaron a subir por la costa hacia Acre, la ciudad principal de Palestina. Con su ejército llevó cartógrafos y exploradores que se adentraron en el país montañoso en una misión de investigación, mientras los soldados subían por la ruta costera. En Ramleh, Napoleón hizo un llamamiento a judíos, cristianos y musulmanes, para que se sacudieran el yugo otomano y aceptaran la *liberté* de la Francia revolucionaria. No obstante, a los habitantes locales no les impresionó esta promesa de libertad, pues reconocían que simplemente significaría sometimiento a ese poder occidental. Hubo pánico y rabia en Jerusalén. Los musulmanes atacaron el convento del Salvador y tomaron a algunos de los franciscanos —los protegidos de los franceses— como rehenes; pero el sultán insistió en que sus iglesias y su propiedad estarían protegidas mientras pagaran el *jizyah*. El jeque Mūsā al-Khālīdī, el *qāḍī* de Anatolia nacido en Jerusalén, hizo un llamamiento al pueblo de Palestina para que defendiera su país contra los franceses y el *wālī* de Damasco reclutó a todos los árabes sanos de Jerusalén para el ejército otomano.

La peste hirió al ejército de Napoleón, pero este presionó hasta llegar a Acre, donde fue rechazado no sólo por la flota británica sino también por el ejército de Aḥmad Jezzar Pasha, el *wālī* de Sidón, que mostró un coraje y una eficacia ejemplares. El intento de Napoleón de formar un imperio oriental fracasó y él se vio obligado a retornar a Europa. Pero su expedición introdujo en Palestina la modernidad y la ciencia occidentales, que desde el principio estuvieron vinculadas a los sueños europeos de conquista e imperialismo. Muy pronto seguirían otros colonialistas que harían entrar a Jerusalén por la fuerza en la Edad Moderna.

Capítulo 16

RESURGIMIENTO

El siglo XIX comenzó mal en Jerusalén. En la ciudad había pobreza y tensión. El sistema otomano seguía desorganizado y el pueblo sufría las consecuencias de un mal gobierno. Aun cuando en teoría formaba parte de la provincia de Damasco, fue realidad el *wālī* de Sidón quien gobernó de hecho la ciudad durante los primeros años del nuevo siglo. Hubo más gobernadores árabes; uno de ellos, Muḥammad Abu Muraq, fue tristemente famoso por su tiranía hacia los musulmanes y los *dhimmis* por igual. Hubo también desavenencias entre las diferentes comunidades. En 1800 Jerusalén tenía unos 8750 habitantes: 4000 musulmanes, 2750 cristianos y 2000 judíos. Todos ellos compartían un *sūq* común y vivían agrupados en torno a sus templos principales. Algunas relaciones entre las diferentes comunidades eran amistosas. Los musulmanes del barrio magrebí, por ejemplo, mantenían buenas relaciones con los judíos, que debían pasar por el distrito musulmán para ir al Muro de las Lamentaciones. Pero a los judíos les estaba prohibido entrar en el Santo Sepulcro y las relaciones con los cristianos eran tan malas que se mantenían alejados de sus vecindarios. Las diferentes Iglesias cristianas coexistían en un estado de hostilidad perniciosa que podía estallar en violencia física ante la menor provocación. En el barrio judío las relaciones entre los sefardíes y los ashkenazis, que habían retornado a Jerusalén entre 1810 y 1820, eran tensas. La ciudad de paz hervía a causa de la frustración y el resentimiento y el antiguo ideal de la integración parecía un sueño que se desvanecía. Esa rabia dio origen con frecuencia a motines y sublevaciones.

En 1808 se declaró un fuego en la iglesia del Santo Sepulcro. Comenzó en la cripta de Santa Elena, que estaba bajo la tutela armenia, y se extendió rápidamente. Todo el interior de la iglesia quedó destruido y las columnas que sostenían la cúpula se hundieron. Enseguida comenzaron las recriminaciones, pues las diferentes comunidades se culpaban mutuamente de la catástrofe. Se acusó a los armenios de haber prendido el fuego deliberadamente para

cambiar el *statu quo* en la iglesia; otros decían que los sacerdotes grecoortodoxos habían prendido fuego accidentalmente a unos maderos mientras estaban bebidos y después habían tratado de apagar las llamas con licor. Como la reconstrucción era una marca de propiedad legal, hubo una competición intensa por responsabilizarse de la restauración y cada una de las confesiones trató de hacer una oferta mejor que las otras y recurrió a la ayuda de sus «protectores» extranjeros. Finalmente, los griegos consiguieron comprar el privilegio y comenzaron las reparaciones en 1819. Mas la construcción no había sido nunca una actividad neutral en Jerusalén y hacía tiempo que los musulmanes estaban inquietos por causa de la iglesia del Santo Sepulcro, particularmente en tiempos de apuros económicos. Los musulmanes asediaron la residencia del gobernador pidiendo que pararan las obras; se unieron a ellos los jenízaros locales, furiosos porque había otros soldados apostados en la Ciudadela. Enseguida estalló en toda la ciudad una rebelión a gran escala. Los rebeldes atacaron el patriarcado grecoortodoxo, ocuparon la Ciudadela y expulsaron al gobernador de la ciudad. La sublevación no fue sofocada hasta que el *wālī* de Damasco envió un destacamento de soldados para sitiar la Ciudadela. Decapitaron a cuarenta y seis de los cabecillas y enviaron sus cabezas a Damasco.

Las obras de reparación de la iglesia del Santo Sepulcro continuaron, pero la propia reconstrucción resultó ser un acto de guerra. Los griegos aprovecharon la oportunidad para borrar del edificio todas las huellas de la ocupación latina. Reemplazaron el templo construido por los franciscanos sobre el sepulcro durante el siglo XVIII y retiraron las tumbas de Godofredo de Bouillon y el rey Balduino I. Desde entonces un monje griego ha permanecido constantemente en pie guardando el sepulcro. Ellos controlaban el sepulcro y el Gólgota; los franciscanos estaban encerrados en la parte norte del edificio, los armenios en la cripta de Santa Elena, los coptos en una pequeña capilla al oeste de la tumba y los sirios en una capilla de la Rotonda. Se obligó a los etíopes a construir su monasterio y su iglesia sobre el terrado. A los cristianos les resultaba imposible vivir juntos amigablemente en su santuario más sagrado: entregaron en posesión a una familia musulmana la llave de la iglesia y hasta hoy tiene el privilegio de abrir y cerrar la iglesia según las indicaciones de las diferentes autoridades. Este incómodo acuerdo fue necesario porque ningún grupo podía confiar en que unos dejaran entrar a otros. Las diferentes confesiones tendrían la llave por turnos para sus celebraciones en el Sepulcro, pero esto frecuentemente condujo a alborotos y descortesías. Un visitante británico desconcertado describió la siguiente

escena:

Los coptos, por ejemplo, están en pie ante el santuario: mucho antes de que hayan terminado su liturgia de sesenta minutos, muchos armenios se reúnen en torno al coro, no para unirse en las oraciones y genuflexiones, sino para tararear canciones profanas, para silbar a los sacerdotes coptos, para chillar, bromear y gruñir durante la oración de la mañana.

Con frecuencia los fieles llegaban a las manos y entonces los guardias turcos, apostados permanentemente fuera de la iglesia por si acaso sucedían estas cosas, irrumpían dentro para detener la lucha —«una pelea con velas y cirios, báculos y crucifijos»—^[573]. Si no se había derramado sangre, la celebración continuaba, pero los soldados permanecían en guardia, con las armas listas para disparar. Si efectivamente la caridad y el amor eran la característica distintiva de la fe, está claro que el cristianismo había fracasado en Jerusalén.

Hubo posteriores manifestaciones musulmanas contra los cristianos en 1821, cuando los griegos del Peloponeso se rebelaron contra los otomanos. Nuevamente atacaron el patriarcado grecoortodoxo, a pesar de que el *qādī* y las principales familias jerosolimitanas, siguiendo órdenes estrictas de Estambul, hicieron todo lo posible para detener la violencia. En 1824 tuvo lugar un disturbio más grave. Mustafá Pasha, el nuevo *wālī* de Damasco, elevó los impuestos hasta diez veces la tarifa anterior. Los campesinos de las aldeas de los alrededores en Jerusalén se rebelaron inmediatamente y el pachá partió desde Damasco con cinco mil soldados para reprimir la sublevación. En esta ocasión los notables de Jerusalén no apoyaron a las autoridades otomanas, sino que se unieron a los campesinos y los ciudadanos. Tan pronto como el pachá hubo retornado a Damasco —creyendo que había sofocado la revuelta—, los jerosolimitanos invadieron la Ciudadela, obligaron a salir a la guarnición otomana, les robaron las armas y expulsaron de la ciudad a todos los ciudadanos no árabes. Tal vez fuera una expresión primitiva de la solidaridad árabe en Jerusalén. Los árabes se negaron a rendirse incluso cuando Abdallah Pasha, gobernador de Sión, llegó con dos mil hombres y siete cañones. El combate continuó durante una semana y la ciudad sufrió un bombardeo continuo desde el monte de los Olivos. Finalmente, los turcos accedieron a las demandas de los rebeldes: redujeron los impuestos, el ejército se comprometió a no interferir en la vida de la ciudad y en el futuro todas las autoridades de Jerusalén serían árabes.

Pero en 1831 Jerusalén se vio sometida a un gobierno turco más inflexible. Muḥammad ‘Ali, un turco de Albania y comandante otomano, había luchado contra Napoleón en Egipto. Después de la marcha de los franceses fue capaz de independizarse prácticamente de Estambul; su ambición era hacer de Egipto un Estado moderno, gobernado según parámetros occidentales. Habría un Gobierno central fuerte y todos los ciudadanos serían iguales frente a la ley, cualesquiera que fueran su raza o su religión. Modernizaron el ejército y en noviembre de 1831 tuvo fuerza suficiente para invadir Palestina y Siria y arrebatar estas provincias a los otomanos. Fue un momento decisivo en la historia de Jerusalén. Muḥammad ‘Ali controló Siria y Palestina hasta 1840. Durante esos nueve años aplicó sus ideas modernizadoras y cambió permanentemente el modo de vida jerosolimitano. Su hijo Ibrāhīm Pasha fue capaz de refrenar a los beduinos y amenazó con alistarlos en el ejército egipcio. También estableció un sistema judicial secularizado que socavó efectivamente el poder del tribunal *sharī‘ah*. En adelante los *dhimmis* gozarían de plena igualdad y de seguridad personal en lo referente a la vida y las propiedades; judíos y cristianos estaban también representados en los *majlis* de Jerusalén, un cuerpo de consejeros nombrados para asesorar al gobernador de la ciudad. El laicismo había llegado a Jerusalén: el Estado y el poder judicial operaban independientemente de la religión.

Naturalmente hubo oposición a esta reforma. Las principales familias jerosolimitanas y los dignatarios locales temían la pérdida de la independencia y los privilegios que habían adquirido con el paso de los años. En 1834 toda Palestina y parte de Transjordania se alzaron en rebelión. Los insurrectos se hicieron con el control de Jerusalén durante cinco días: los rebeldes se lanzaron por las calles y destruyeron y saquearon las tiendas de los *dhimmis*. Ibrāhīm Pasha necesitó toda la fuerza de su ejército para aplastar esta sublevación. Cuando finalmente se recuperó la paz, el Gobierno egipcio continuó realizando las reformas. Ibrāhīm Pasha construyó los dos primeros molinos de viento en Jerusalén con la esperanza de introducir métodos industriales modernos en la ciudad. Los *dhimmis* comenzaron a gozar de nueva libertad: se les permitía construir y restaurar sus lugares de culto sin necesidad de recurrir a los sobornos y la corrupción.

Enseguida aprovecharon este privilegio. En 1834 muchos de los monasterios cristianos sufrieron daños a causa de un temblor de tierra y los monjes pudieron repararlos inmediatamente. Los franciscanos repararon también el convento del Salvador, que había recibido el impacto de muchos

proyectiles durante las sublevaciones recientes. Con el paso de los años se había convertido en un gran complejo. Los franciscanos alimentaban aproximadamente a unos ochocientos cristianos y musulmanes cada semana y fueron los primeros que dieron una educación a los árabes cristianos. Enseñaron a cincuenta y dos muchachos, cuyas familias se habían convertido al catolicismo, a leer y escribir en árabe, italiano y latín, aunque todavía no daban lecciones de aritmética y de ciencias naturales. Había también una escuela de costura para muchachas árabes. En 1839 los franciscanos fueron capaces de extenderse en la ciudad, construyendo un nuevo convento en el barrio musulmán de Bezata, que seguía en gran parte deshabitado. Su iglesia de la Flagelación fue uno de los primeros edificios cristianos construidos junto a la Vía Dolorosa, que pasó a ser progresivamente una nueva calle cristiana durante el siglo XIX.

También los judíos aprovecharon la oportunidad de construir. En 1834 Muḥammad ‘Alī promulgó un *firman* dando a los sefardíes permiso para reconstruir la ruinosa sinagoga de Ben Zakkay. La comunidad askhenazi había crecido extraordinariamente en los últimos años con la llegada de nuevos inmigrantes de Holanda y necesitaba también un nuevo lugar de culto. En 1836 los askhenazis consiguieron autorización para construir una sinagoga, una *yeshiva* y un *mikveh* nuevos en el sitio que se habían visto obligados a abandonar en 1720. Toda la comunidad se puso a trabajar en el nuevo edificio; rabinos, discípulos e incluso ancianos ayudaron a cavar los cimientos y a retirar los montones de desperdicios. En 1837 se consagró la primera ala de la nueva sinagoga Hurva. Pero este edificio resultó ser una fuente de contiendas. *Rabbi* Bardaki de Minsk se opuso a la nueva sinagoga porque creía que se debería haber utilizado el terreno para construir casas: unos quinientos nuevos inmigrantes judíos vivían prácticamente en la miseria. Como protesta, él y sus seguidores construyeron la sinagoga Sukkot Shalom, creando una división permanente en la comunidad ashkenazi. Fue la primera de muchas rupturas. Durante el siglo XIX la comunidad judía continuó fragmentándose: los sefardíes se oponían a los ashkenazis, los *hasidim* luchaban contra los *mitnaggedim* y dentro de estas agrupaciones mayores surgieron otras sectas. El barrio judío estaba dividido en *kahals* enfrentados; cada uno de ellos estaba apiñado en torno a su rabino y con frecuencia daba culto en una sinagoga diferente.

Casi todos los nuevos desarrollos en Jerusalén parecían condenados a aumentar el sectarismo y la rivalidad que parecían endémicos en la ciudad.

Muḥammad ‘Ali estaba ansioso por conseguir el apoyo de Occidente y por eso alentó a los europeos a establecerse en la ciudad. Así, por primera vez un poder occidental pudo establecer un consulado en Jerusalén —un paso contra el que la población local había luchado durante tanto tiempo—. En 1839 el diplomático inglés William Turner Young llegó a Jerusalén como vicecónsul británico y, en los quince años siguientes, Francia, Prusia, Rusia y Austria abrieron consulados en la Ciudad Santa. Los cónsules se convertirían en una presencia sumamente importante en Jerusalén. Contribuyeron a llevar la medicina, la educación y la tecnología modernas a la ciudad. Pero cada uno de ellos tenía su programa político y a menudo esto condujo a nuevos conflictos en la ciudad ya dividida. La población local se vio involucrada en las polémicas de los poderes europeos. A William Young se le había dicho que se interesara especialmente por los judíos ashkenazis. A Gran Bretaña le hubiera gustado establecer un «protectorado» en Jerusalén, como habían hecho Francia y Rusia, pero no había protestantes a quienes el cónsul pudiera tomar bajo su protección. No obstante, los judíos europeos no tenían un patrocinador extranjero y el propio Young se constituyó en su patrón no oficial. Estaba inspirado por un viejo sueño milenario. San Pablo había profetizado que todos los judíos se convertirían a Cristo antes de la segunda venida y un número cada vez mayor de cristianos británicos sentían que tenían el deber de cumplir esta profecía y superar este obstáculo para la redención final. Hacia septiembre de 1839, gracias a las buenas gestiones de Young, se concedió a la London Society for Promoting Christianity Among the Jews [Sociedad Londinense para la Promoción del Cristianismo entre los Judíos] (conocida también como la «London Jews Society») autorización para trabajar en Jerusalén y comenzaron a llegar a la Ciudad Santa los primeros protestantes misioneros. Pero chocarían tanto con las Iglesias más antiguas como con los judíos, que se ofendieron por esta iniciativa cristiana.

Las ideas modernas comenzaron a penetrar en Jerusalén y no había nada que pudiera parar el proceso. Cuando los poderes europeos expulsaron de Palestina a los egipcios en 1840 y los otomanos recuperaron el control, no se podía plantear la cuestión de retornar al viejo sistema. Estambul estaba empeñada en la modernización y el sultán Mahmud II intentaba organizar un Estado más centralizado con un ejército reformado. Sus *tanzīmāt* («regulaciones») confirmaron los nuevos privilegios de los *dhimmis*. Aún tenían que pagar el *jizyah* por la protección militar, pero tenían mayor libertad religiosa y podían continuar construyendo y restaurando sus lugares de culto sin que los musulmanes locales se lo impidieran. En este momento los

otomanos mostraron más interés por Jerusalén, en parte alertados por la preocupación occidental por la Ciudad Santa. Antes de la invasión egipcia Acre había sido considerada la ciudad principal de Palestina. En este momento Jerusalén pasaba a ocupar su lugar. Era todavía una *mutaşarriflik*, situada entre una provincia (*eyālet*) y un distrito (*sanjak*) en la escala administrativa, pero los *sanjaks* de Gaza, Jaffa y (hasta 1858) Nablus fueron añadidos a Jerusalén. Por un breve espacio de tiempo en 1872 Jerusalén se hizo independiente: el gobernador, que ya no estaba sujeto al *wālī* de Sidón o Damasco, informaba directamente a Estambul. También la población estaba creciendo. En 1840 había 10 750 habitantes en la ciudad: 3000 eran judíos y 3350 cristianos. La población continuó creciendo considerablemente. Hacia 1850 los judíos eran mayoría en la ciudad: su número casi se había duplicado en diez años. Esta tendencia continuó, como muestra con claridad la tabla siguiente:

Año	Musulmanes	Cristianos	Judíos	Total
1850	5350	3650	6000	15 000
1860	6000	4000	8000	18 000
1870	6500	4500	11 000	22 000
1880	8000	6000	17 000	31 000
1890	9000	8000	25 000	42 000
1900	10 000	10 000	35 000	55 000
1910	12 000	13 000	45 000	70 000
1922	13 500	14 700	34 400	62 000

[574]

Jerusalén, que había sido una ciudad desierta y sin esperanza, se estaba transformando, como consecuencia de la modernidad, en una metrópolis próspera y, por primera vez desde la destrucción del Templo, los judíos ejercían de nuevo un influjo cada vez mayor.

Mientras tanto, los poderes occidentales hacían cuanto podían para extender su influencia en la Ciudad Santa por medio de los cónsules y las Iglesias. Prusia y Gran Bretaña conjuntamente nombraron al primer obispo protestante en Jerusalén y el 21 de enero de 1842 el obispo Michael Solomon, un convertido judío, llegó a Jerusalén y anunció que su primer deber era llevar a los judíos de la ciudad a Cristo. Pusieron a la nueva catedral protestante el nombre de Hebrew Christ Church y la construyeron junto a la Puerta de Jaffa, al lado del consulado británico. El 21 de mayo de 1843, tres judíos fueron bautizados en una ceremonia hebrea en la catedral en presencia del cónsul Young. No resulta extraño que los judíos se sintieran ultrajados por

el hecho de que esos protestantes trataran descaradamente de seducir a los judíos empobrecidos para que fueran a sus Iglesias con la promesa de bienestar y seguridad. Los convertidos, que fueron expulsados de la comunidad judía, contaban ordinariamente con la ayuda de los cristianos a quienes se habían unido. En 1844 hubo aún más bautismos de judíos y estos se dieron cuenta de que tendrían que hacer frente a esta ofensiva cristiana.

La filantropía había sido siempre crucial en la santidad de Jerusalén. Mas se estaba volviendo también agresiva y causa de división. En 1843 la London Jews Society estableció un hospital que ofrecía cuidados médicos gratuitos en los límites del barrio judío. Cuando el cónsul James Finn reemplazó a Young, él mismo se comprometió en la campaña de conversión, ofreciendo protección a los inmigrantes judíos de Rusia por orden del consulado en Beirut. En 1850, cuando los otomanos dieron a los extranjeros permiso para comprar tierras en el imperio, Finn compró una propiedad fuera de las murallas, a 1,5 kilómetros al oeste del *monte Sión*, que se convertiría en la colonia Talbieh, donde los judíos recibían formación en trabajos agrícolas. El principal donante de Finn fue la señorita Cook of Cheltenham, cuyo dinero sirvió además para fundar otras dos granjas, una cerca de Belén y la otra en la Viña de Abraham, al norte de la Puerta de Jaffa, que empleó a seiscientos judíos. Finn estaba convencido de que si los judíos eran capaces abandonar la miseria del barrio judío y ganarse la vida, mejorarían. Muchos de los judíos jerosolimitanos vivían de la *halakka*, limosnas recogidas en la diáspora para mantener en la Ciudad Santa una comunidad donde los judíos pudieran estudiar la torá y el Talmud. Al igual que los filántropos ilustrados judíos, Finn creía que era esencial que los judíos se libaran de esta dependencia insana, que los hacía particularmente vulnerables si, por alguna razón, la *halakka*, no llegaba. También la educación era importante. El nuevo obispo protestante Gobat abrió dos escuelas, una para cada sexo, en la ladera septentrional del *monte Sión* para convertidos judíos y cristianos árabes. Diaconisas alemanas fundaron una escuela para judíos junto a la Christ Church. La London Jews Society construyó una Casa de la Industria, también junto a la Christ Church, para enseñar a los judíos jóvenes un oficio. Estas instituciones atrajeron inevitablemente a los judíos indigentes. Era claro que la mejor forma de oponerse a esta amenaza era fundar instituciones judías de asistencia social. En 1843 el filántropo judío británico *sir* Moses Montefiore fundó una clínica judía en la ciudad y en 1854 la familia Rothschild estableció el Misgav Ladach Hospital, en la ladera meridional del *monte Sión*, y donó fondos para escuelas y un esquema de préstamos a bajo interés.

Este desafío protestante estimuló también a las comunidades cristianas más antiguas a realizar nuevos esfuerzos filantrópicos. Los grecoortodoxos abrieron una escuela para muchachos árabes con un currículo más amplio que el del Salvador. La llegada del obispo protestante motivó a la Iglesia católica a dar nueva vida al patriarcado latino, que había desaparecido con la caída del reino cruzado. El nuevo patriarca se trasladó a un nuevo edificio junto a la Puerta de Jaffa, que se estaba convirtiendo en un enclave moderno en Jerusalén. Su presencia causó una nueva disensión en la ciudad. Él no sólo planteó a los griegos un desafío obvio, sino que también provocó la enemistad de los franciscanos del Salvador, que se sintieron ofendidos por este nombramiento. El nuevo patriarcado trajo consigo la introducción de más órdenes católicas en la ciudad. Pronto las Hermanas de Sión —una versión católica de la London Jews Society— fundaron un convento junto al Arco del Ecce Homo en la Vía Dolorosa, donde abrieron una escuela para muchachas.

Jerusalén estaba despertando al mundo moderno. El arqueólogo americano Edward Robinson notó el cambio tan pronto como entró en la ciudad en abril de 1852. Había visitado previamente Jerusalén en 1838, durante la ocupación egipcia. Pero en esta ocasión le impresionaron inmediatamente la moderna iglesia anglicana, el consulado y los cafés de la Puerta de Jaffa. «Había un proceso en marcha en Jerusalén, consistente en derribar edificios viejos y reemplazarlos por otros nuevos que me recordaban en cierto modo los de Nueva York», escribió. «Había más actividad en las calles; había más personas en movimiento, más animación y más tiendas»^[575]. Con todo, Robinson había llegado para investigar la Jerusalén antigua, pero desde una perspectiva realmente moderna. Quería probar la verdad literal de la Biblia mediante la metodología científica y empírica. Estaba convencido de que era posible trazar las rutas que habían seguido Abraham, Moisés y Josué. Durante la visita que realizó en 1838 se arrastró por el conducto de agua excavado en la roca por Ezequías. Hubo un entusiasmo inmenso cuando publicó su *Biblical Researches in Palestine* (1841). Parecía que realmente sería posible demostrar las verdades de la religión y responder a algunas de las críticas inquietantes de científicos, teólogos y exegetas, que estaban comenzando a poner en tela de juicio la veracidad histórica de la Biblia. Esta nueva «arqueología bíblica» era una nueva expresión de la religión racionalizada del Occidente moderno, basada en los hechos y en la razón y no en la mitología imaginativa. No obstante, Jerusalén no ejercía aún una atracción cerebral que influyera independientemente de la convicción teológica. Durante la primera visita que

realizó a la ciudad, Robinson se sintió sobrecogido por la emoción. Desde su infancia el lugar había estado presente en su imaginación, de forma que, aun cuando nunca había estado allí antes, sintió que su visita era un «retorno» y un encuentro con su yo más joven. Todos los sitios «me parecían familiares, como si se tratara de la realización de un viejo sueño. Me parecía que me encontraba de nuevo entre los escenarios queridos de la infancia»^[576].

Cuando Robinson volvió a Jerusalén en 1852 hizo un descubrimiento interesante. El año anterior había visitado la ciudad el ingeniero americano James Barclay, invitado por los otomanos, los cuales le habían pedido asesoramiento a propósito de la conservación de las *madāris* de los mamelucos. En el Muro de las Lamentaciones notó un dintel enorme que coronaba una de las puertas del Templo de Herodes. Robinson, a su vez, vio por casualidad unas piedras grandes que sobresalían al nivel del suelo de la fachada suroccidental del Muro de las Lamentaciones. Cuando las puso al descubierto, se dio cuenta de que debieron pertenecer a uno de los arcos monumentales, descritos por Josefo, que se extendían sobre el valle de los Tiropoén. La «Puerta de Barclay» y el «Arco de Robinson» fueron hallazgos valiosos, aunque se duda de si tuvieron alguna significación religiosa real. Mas la arqueología podía alimentar sus propias guerras santas y los católicos se sintieron impulsados a plantear un desafío a estos y otros descubrimientos protestantes. En 1850 Felicien de Saulcy, un soldado que no tenía formación sobre la cultura antigua, afirmó que los muros herodianos del Hāram habían sido construidos por Salomón y que la «tumba de los reyes», construida en el siglo I por la reina de Adiabene, era la tumba de David y de los reyes de Judá. Sin ofrecer ninguna prueba de sus afirmaciones, De Saulcy esperaba desacreditar la empresa protestante (Robinson creía que la tumba de David se encontraba en el *monte Sión*) y, de esta forma, poner en duda la creencia protestante en general.

Mientras estas disputas más académicas estaban en marcha, las peleas encarnizadas de los cristianos jerosolimitanos condujeron a una guerra a gran escala entre los grandes poderes. En 1847 se produjo una reyerta particularmente vergonzosa en la iglesia de la Natividad entre el clero griego y el latino. Hubo derramamiento de sangre y se hicieron acusaciones furiosas a propósito de una estrella de plata desaparecida. Este episodio llevó a un choque entre Francia y Rusia, los «protectores» de las dos comunidades. Francia en particular recibió de buen grado la oportunidad de plantear de nuevo la cuestión de los santos lugares, mientras que Rusia replicó que había

que mantener el *statu quo*, en el que los griegos ocupaban el primer puesto. Esta pelea dio a Gran Bretaña y Francia el pretexto que necesitaban para declarar la guerra a Rusia a fin de detener cualquier avance ruso ulterior en el territorio otomano. En 1854 estalló la guerra de Crimea. A pesar del nuevo laicismo, el tema de Jerusalén podía aún provocar una confrontación a gran escala entre los poderes cristianos.

Cuando la guerra terminó con la derrota de Rusia en septiembre de 1855, Gran Bretaña y Francia ejercían una influencia mayor en Estambul. Por primera vez después de varios siglos se abrió de nuevo el H̱aram a los cristianos. El duque y la duquesa de Brabante fueron los primeros occidentales que visitaron el recinto sagrado en marzo de 1855 y, unos meses después, como reconocimiento del papel de Gran Bretaña en la guerra, *sir* Moses Montefiore subió a la plataforma del H̱aram recitando el salmo 121, llevado en una silla de manos para que sus pies no tocaran inadvertidamente ninguna de las áreas prohibidas. Después vendrían otros favores. El sultán devolvió la iglesia cruzada de Santa Ana, que Saladino había convertido en una madraza, a Napoleón III como don al pueblo francés y los británicos pudieron presionar para que se permitiera a los judíos ampliar la sinagoga Hurva.

La modernización se extendió rápidamente después de la guerra. Todas las Iglesias cristianas compraron imprentas y hacia 1862 había dos imprentas judías que un año después comenzaron a publicar dos periódicos hebreos. Se fundó la escuela Laemel para dar a los muchachos judíos una educación moderna: aprendían tanto árabe y aritmética como la torá. Esto llevó a un antagonismo mayor en el barrio judío, ya que los judíos más conservadores, particularmente los ashkenazis, no tendrían relaciones con esa fundación *goyische*^[577]. En la ciudad habían comenzado a aparecer edificios más modernos. El Gobierno austriaco había construido un hospicio para peregrinos católicos en la intersección de una de las calles principales del *sūq* en 1863. Cerca de aquel lugar se encontraba el consulado austriaco, en una casa hermosa en Bezata, cerca de la Puerta de Damasco, que también estaba comenzando a ser un centro de modernidad. También los consulados británico y francés se desplazaron a este distrito, que comenzaba a ser una de las áreas más saludables de la ciudad.

Sin embargo, fue mucho más importante el éxodo de la ciudad amurallada. Comenzó en 1857, cuando Montefiore obtuvo permiso para comprar un terreno frente al *monte Sión*, aproximadamente 100 metros más

cerca de la ciudad que la propiedad Talbiyeh de Finn. Al principio había tenido intención de fundar un hospital, pero cambió de idea y edificó una hilera de casas para familias indigentes. Quería que los judíos salieran del barrio judío superpoblado e insano; en la cima de la colina, desde donde se divisaban las casas de campo, construyó el molino de viento más avanzado en Jerusalén. Al igual que Finn, Montefiore quería que los judíos se hicieran independientes. Otros judíos se sintieron atraídos por esa idea. En 1860, David Yellin, un judío nacido en Rusia, compró un terreno junto a la aldea de Kalonia, a 8 kilómetros al oeste de la ciudad. Hacia 1880 había nueve barrios nuevos de este tipo. Uno de ellos era la colonia ashkenazi llamada Mea Shearim («cien puertas»), a unos 800 metros de la Puerta de Jaffa. Fue construido estrictamente según las normas de la torá, con su sinagoga, su mercado y sus *yeshivas*. Trasladarse a esos asentamientos era peligroso. Las primeras familias que vivieron en las casas de campo de Montefiore tenían tanto miedo a los ladrones que solían retornar silenciosamente a la ciudad por la noche para dormir en sus viejas casuchas. Con frecuencia los ashkenazis fueron atacados al salir hacia Mea Shearim. Con todo, los asentamientos crecieron y prosperaron. Una vez que comenzaron a abandonar el barrio judío, la salud de los judíos jerosolimitanos comenzó a mejorar rápidamente y esta fue una de las razones del gran crecimiento de la comunidad judía durante el siglo XIX. Otra fueron las nuevas oportunidades de ganarse la vida decentemente. Los judíos de Jerusalén habían tenido siempre dificultades económicas y por este motivo muchos de los nuevos inmigrantes prefirieron establecerse en Safed o en Tiberíades. Una vez que se superó el obstáculo, los judíos naturalmente querían ir a su Ciudad Santa y, cuando había un terremoto o algún otro desastre en Safed, instintivamente acudían a establecerse en Jerusalén.



La puerta de Damasco se convirtió en uno de los centros de la Jerusalén moderna, aun cuando durante algún tiempo continuaron coexistiendo medios de transporte, formas de vestir y estilos arquitectónicos viejos y nuevos.

Mansell Collection, Londres.

Los árabes comenzaron también a asentarse fuera de las murallas, formando comunidades musulmanas, cristianas y mixtas. Hacia 1874 había cinco barrios nuevos residenciales árabes, a saber: Karim al-Sheij y Bab al-Zahreb, al norte de la ciudad; Muresa, a unos 400 metros al noroeste de la Puerta de Damasco; Katamon, a 1,5 kilómetros de la Puerta de Jaffa, y Abu Tor, por encima de los valles del Hinnón y del Cedrón. Las comunidades cristianas comenzaban también a salir de las murallas. En 1860 la Fraternidad Suizo-alemana construyó un orfanato para niños árabes en los campos cercanos a la Puerta de Jaffa. Las diaconisas alemanas construyeron la escuela Talitha Qumi para muchachas en los campos al sur del camino de Jaffa. En 1871 protestantes de Württemberg construyeron la colonia alemana al sur de la ciudad, comenzando con una iglesia, un hospicio, una escuela y un hospital. En 1880 los Spafford, una familia norteamericana, fundaron, al norte de la Puerta de Damasco, un nuevo centro misionero protestante, que se convertiría en la colonia americana. No mucho después los rusos construyeron un gran hospicio, capaz de albergar a mil peregrinos, al oeste de

la ciudad; sus características cúpulas verdes eran lo primero que se veía al llegar desde Jaffa. También los católicos fundaron instituciones fuera de las murallas durante la década de 1880: el Schmidt College, frente a la Puerta de Damasco, y, en el extremo noroccidental de las murallas, el monasterio de San Vicente de Paúl, Notre Dame de France y el Hospital de San Luis.

También la Jerusalén árabe se estaba desarrollando. En 1863 se estableció el primer consejo municipal (*baladiyya al-quds*) en la ciudad, el cual ocupó primeramente dos pequeñas salas de la Vía Dolorosa. Es probable que Jerusalén fuera, después de Estambul, la primera ciudad otomana que contó con dicha institución. El consejo tenía diez miembros: seis musulmanes, dos cristianos y un judío; en 1908 los miembros judíos pasaron a ser dos. A pesar de las tensiones existentes en la ciudad, los miembros de las tres religiones fueron capaces de trabajar juntos creativamente. Los ciudadanos otomanos varones mayores de veinticinco años, que pagaban un impuesto de propiedad de al menos cincuenta libras turcas por año, elegían a los miembros del consejo cada cuatro años. El gobernador escogía al alcalde entre los miembros elegidos. Hasta 1914 la mayoría de los alcaldes procedieron de las familias Khālidi, 'Alami, Husaini y Dajani; el nombramiento ordinariamente reflejaba el equilibrio de poder entre las familias notables, especialmente entre los Khālidi y los Husaini. El consejo desempeñó un papel activo en el desarrollo de Jerusalén. Desde el momento de su creación trató de mejorar la infraestructura de Jerusalén: pavimentó y limpió las calles, instaló un sistema de alcantarillado y tomó medidas para iluminar y mantener limpia la ciudad. En la década de 1890 acordó que se realizara regularmente el riego de las calles, aprobó la recogida de basuras, plantó árboles en algunas de las calles e inauguró un parque en el camino de Jaffa. Al consejo se debió la introducción de un cuerpo de policía, un hospital municipal que proporcionaba atención médica gratuita y, en el cambio de siglo, el Museo de Antigüedades y un teatro junto a la Puerta de Jaffa, donde se representaban obras en turco, árabe y francés. Pocas ciudades tuvieron un consejo tan activo y comprometido en el último período del imperio otomano.

EN EL SIGLO XIX

Map showing the distribution of religious groups in Jerusalem in the 19th century. The map is divided into three main areas: Cristianos (Christians), Judios (Jews), and Musulmanes (Muslims). Key locations labeled include: Orfanato Schneller, Rehovot Habukharim, Sheij Jarrah, Nahalat Shimon, Barrio de Hussein, Mea Shearim, Wadi el-Joz, Augusta Victoria, Monte Scopus, Barrio musulmán, Harem, Barrio cristiano, Barrio judío, Barrio armenio, Yemin Moshe, Talbieh, Mishkenot Sha'ananim, Colonia alemana, Colonia griega, Beit Yosef, Sham'a, Valle del Hinnom, Siloe, Valle del Cedron, Monte de los Olivos, Sha'rei Yeshua, Shaveh Tzadek, Sheij Badr, and Monasterio de la Cruz. A compass rose and a scale bar (0 to 250 metros) are also present.

Una de sus figuras principales fue Yusuf al-Khālīdī, que desempeñó el cargo de alcalde durante nueve años^[578]. Fue un representante del nuevo ciudadano palestino, uno de los primeros árabes de Jerusalén que recibieron una educación moderna y occidental. No obstante, Khālīdī no tuvo aspiraciones nacionalistas. Era un ciudadano otomano leal y el delegado de Jerusalén en el efímero Parlamento otomano en 1877-1878. En él habló audazmente contra la corrupción de la administración y el comportamiento anticonstitucional del sultán Abdulhamid. Creía que el Estado otomano reformado debía establecer una educación moderna, una administración no corrupta, la tolerancia religiosa, los derechos constitucionales y una mejor infraestructura. Se convirtió en un héroe local en Jerusalén hasta que fue retirado del cargo en 1879 por el gobernador Rauf Pasha, que quería terminar con el poder de las familias locales. Esto puso fin a la primacía política de los Khālīdī en Jerusalén y en adelante los Husaini, más conservadores e intolerantes, tomaron el mando —un cambio que no siempre ayudaría cuando la tensión fue aumentando en Jerusalén—.

Cuando Rauf Pasha trató de reemplazar a los Khālīdī y a otros notables árabes por autoridades turcas, hubo tumultos en Jerusalén. Se consideró que esa acción era antiárabe. Se trataba de un proceso nuevo. Hasta entonces la religión había sido un determinante de la identidad mucho más importante que la raza. La nueva conciencia árabe, que se había puesto de manifiesto por primera vez durante la sublevación de 1825, dio origen a las primeras actividades del nacionalismo árabe en Palestina. Los cónsules notaron que los árabes de Jerusalén, que más tarde asumirían una función directriz en la lucha posterior, protestaban contra los turcos como usurpadores. Otro signo de esta afirmación de una identidad árabe distinta tuvo lugar en 1872, cuando los miembros árabes de la Iglesia grecoortodoxa comenzaron a hacer una campaña vehemente en pro de una participación mayor en su Iglesia. Se sentían despreciados y marginados por la minoría griega elitista. La disputa comenzó en Jerusalén, pero se difundió al resto de Palestina, alentada por el cónsul ruso, que tenía sus motivos para retar a la hegemonía griega de los ortodoxos en Tierra Santa. En un cierto momento el comportamiento árabe se hizo tan violento que el cónsul británico lo vio como el principio de una revuelta. Después se restauró la paz, pero el descontento árabe seguía latente bajo la superficie. En 1882 los cristianos árabes fundaron la Sociedad Palestina Ortodoxa para luchar contra el control extranjero de su Iglesia.

Los árabes trataban de dar forma a los planes que tenían para su país, pero también los europeos miraban a Palestina de un modo posesivo. Tendían a ver su aportación de modernidad a Jerusalén como una «cruzada pacífica», un término que ponía al descubierto el deseo de conquistar y dominar^[579]. Los franceses esperaban que Jerusalén y todo el Oriente quedaran bajo el gobierno de la cruz en una cruzada triunfante. Su tarea era la liberación de Jerusalén del control del sultán y su nueva arma sería el colonialismo. Los protestantes que edificaron la colonia alemana se llamaban a sí mismos templarios y urgían a su gobierno a completar la obra de los cruzados. Los británicos tenían un modo de proceder diferente. Desarrollaron una forma de sionismo moderado. Su lectura de la Biblia los llevó a la convicción de que Palestina pertenecía a los judíos y ya en la década de 1870 algunos observadores británicos moderados anunciaron el establecimiento de una patria judía en Palestina bajo la protección de Gran Bretaña. Era un punto de vista claramente aliado con la política de los cónsules británicos. Que los judíos retornarían un día a Sión y que los árabes eran usurpadores temporales eran ideas aceptadas por muchas personas en la Inglaterra protestante, donde se leía la Biblia de un modo más bien literal^[580].

Los europeos usaban la modernización de Jerusalén como una forma de tomar posesión del país. En 1865 el capitán Charles Wilson de los British Royal Engineers [Ingenieros Reales Británicos] llegó a Palestina con la intención de estudiar la hidrología de Jerusalén. También prepararía el primer estudio topográfico de la Ciudad Santa, que, en la mentalidad occidental, tendería a remplazar la antigua geografía sagrada. Mientras exploraba las cisternas subterráneas del Haram, Wilson observó un arco monumental paralelo al «Arco de Robinson». El «Arco de Wilson» captó la atención de los británicos mucho más que el nuevo sistema de abastecimiento de agua propuesto y, como resultado de los informes de Wilson, se fundó en 1865 el Palestine Exploration Fund (PEF) [Fondo para la Exploración de Palestina], cuyo objetivo era investigar la arqueología y la historia de Tierra Santa. El arzobispo de York, presidente de la nueva sociedad, se hizo eco del afán de posesión de esta «cruzada pacífica» en la ceremonia inaugural. «El país de Palestina nos pertenece a ti y a mí; es esencialmente nuestro», anunció. «Es el país del que salió el anuncio de nuestra redención. Es el país hacia el que nos volvemos como fundamento de nuestras esperanzas. Es el país al que miramos con un patriotismo tan verdadero como a nuestra vieja y querida Inglaterra»^[581]. Debido a que Palestina era una provincia tan importante en la imaginación cristiana era difícil verla con la objetividad que requerían las nuevas disciplinas científicas. En cierto modo era parte de la identidad y del yo cristianos, lo cual hacía que resultara difícil verla como perteneciente, en un sentido completamente diferente, al pueblo que realmente vivía allí y había hecho de ella su casa.

Los habitantes de Palestina percibieron pronto esta nueva cruzada basada en la arqueología. Cuando De Saulcy retornó a Jerusalén en 1863 para continuar sus excavaciones en la tumba de los Reyes, se encontró con la oposición de los residentes locales furiosos, que exigían una compensación económica por los daños que había infringido en su tierra y sus posesiones. Los judíos acusaron también a De Saulcy de haber profanado las tumbas de sus antepasados. Parecía que los europeos daban por sentado que la tierra que estaban explorando era suya y podían hacer lo que quisieran. Cuando Charles Warren, miembro de los Royal Engineers, llegó a Jerusalén en febrero de 1867, se encontró con que las autoridades se mostraron poco serviciales y desconfiadas. No le permitieron excavar debajo del Haram; las palancas, los gatos mecánicos y las poleas de estos nuevos cruzados no podían penetrar en el lugar santo. Para resolver el problema, Warren alquiló terrenos privados en torno al extremo meridional del Haram y después excavó túneles profundos y

pasadizos subterráneos que conducían a los cimientos de las murallas. Lo que descubrió fue que el Templo de Herodes había sido construido sobre montones de escombros sueltos que se habían acumulado gradualmente durante el período bíblico y habían llenado el valle de los Tiropéon. Mientras excavaba en el Ofel, se encontró con la antigua conducción de agua de los jebuseos, conocida desde entonces como «túnel de Warren».

El número de los viajeros occidentales que llegaban a Palestina en busca de hechos era cada vez mayor. A diferencia de los peregrinos de antaño, no estaban allí para explorar la geografía sagrada del espíritu, sino para encontrar pruebas históricas de que su fe era verdadera. El PEF abrió una tienda y una sala de conferencias en la Puerta de Jaffa y los guías tenían que pasar un examen sobre la historia de Jerusalén, basado en los hallazgos de los exploradores del PEF. La «arqueología bíblica» había comenzado como una búsqueda de certeza intelectual, pero estaba empezando a descubrir una realidad más compleja que hacía difícil lograr dicha certeza. Realmente no era posible formular enunciados simples sobre el pasado de Jerusalén. Las excavaciones del arqueólogo americano Frederick J. Bliss habían sacado a la luz una tablilla cuneiforme en Tel el-Hesi, a unos 50 kilómetros al sur de Jerusalén. La tablilla era semejante a las encontradas hacía poco tiempo en Tel el-Amarna (Egipto). Estaba claro que la historia de «Tierra Santa» no había comenzado con la Biblia. Bliss descubrió una complejidad similar en Jerusalén. Aunque no podía probarlo todavía, estaba convencido de que la original ciudad de David no había estado en el *monte Sión*, como se había dado por supuesto durante siglos, sino en la colina del Ofel. ¿Hacía esto que la lucha por la tumba llamada de David fuera una necesidad? Sin embargo, cuando comenzó a excavar en el Ofel, Bliss descubrió que simplemente no era posible cavar y descubrir la 'Ir David. Muchas de las estructuras antiguas que encontró no eran fáciles de datar, pero estaba claro que la colina había sido habitada continuamente desde la Edad del Bronce hasta el período bizantino. Los diferentes estratos se solapaban de una forma muy confusa y los arqueólogos iban a necesitar años para hacerse una imagen exacta del pasado de Jerusalén. Era mucho más difícil que lo que solían pensar los fieles acostumbrados a leer la Biblia^[582].

En 1910 el arqueólogo dominico Hughes Vincent pudo completar las excavaciones de Bliss en el Ofel y puso de manifiesto que la ciudad más antigua de Jerusalén había estado situada allí y no en el *monte Sión*. Encontró tumbas de la Edad del Bronce, sistemas de abastecimiento de agua y fortificaciones que probaban que la historia de la ciudad había comenzado

mucho antes de la llegada de David^[583]. No era posible, pues, afirmar que la ciudad pertenecía a los judíos porque ellos habían estado allí primero. De hecho, la Biblia mostraba que los israelitas habían conquistado Palestina y Jerusalén a la población indígena. La arqueología moderna, pues, podía ser una amenaza para algunas de las certezas de la fe.

Los musulmanes de Jerusalén veían la arqueología como una actividad potencialmente blasfema que quería penetrar en el misterio de lo sagrado con métodos toscos y agresivos. Las excavaciones del padre Vincent tuvieron lugar en el contexto de la expedición desgraciada de Montagu Brownlow Parker, hijo del conde de Morley. Parker creía que en las bóvedas subterráneas del H̱aram había un tesoro enterrado. Vincent estuvo de acuerdo en ayudarlo simplemente para tener la seguridad de que no destruyera pruebas valiosas, porque era completamente inexperto. En la noche del 17 de abril de 1910 Parker consiguió con sobornos entrar en el H̱aram y comenzó a explorar la cueva debajo de la Roca. Un empleado musulmán, que había decidido dormir en el H̱aram, oyó ruidos, acudió rápidamente a la mezquita de la Roca y descubrió a Parker golpeando con un pico en la piedra sagrada. Los musulmanes de Jerusalén se horrorizaron y durante varios días hubo motines en la ciudad. Parker fue un ejemplo de los peores aspectos del laicismo occidental. Profanó un santuario antiguo e intentó —literalmente— socavar la santidad del lugar, no como parte de una búsqueda noble de conocimiento, sino por puro interés material.

La modernidad estaba cambiando gradualmente la religión. Europeos y norteamericanos habían perdido el arte de pensar en símbolos e imágenes. En cambio, estaban desarrollando un modo de pensamiento más lineal y discursivo. Nuevas ideologías como el socialismo y el nacionalismo comenzaban a poner en tela de juicio las antiguas convicciones religiosas. A pesar de todo, la mitología de la geografía sagrada seguía siendo muy profunda. Ya hemos visto que los cristianos bizantinos, que pensaban que habían superado este tipo de religión, tuvieron que revisar sus ideas cuando las circunstancias cambiaron. Poco después del descubrimiento de la tumba de Cristo desarrollaron rápidamente su propia mitología del espacio sagrado. Durante la segunda mitad del siglo XIX, algunos judíos comenzaron a formular de un modo nuevo la antigua ideología de Sión. Los judíos europeos habían experimentado una inmensa conmoción. En Francia, Alemania e Inglaterra se habían emancipado y se les había alentado a unirse a la sociedad secular moderna. Aunque algunos prosperaron cuando abandonaron los

guetos, otros se sintieron curiosamente perdidos. Habían sido desarraigados y se sentían desconcertados, sin orientación. ¿Qué significaba ser judío en el mundo moderno? ¿Era el judaísmo simplemente un asunto privado del individuo? Algunos judíos desarrollaron un fe desmitologizada que evitaba el mesianismo y el deseo de reconstruir el Templo; querían separar la religión de la política. Mas para otros esta solución resultaba insatisfactoria. Es más, estaban tomando conciencia dolorosamente de que la nueva tolerancia de Europa era superficial. El antisemitismo era un hábito cristiano profundamente arraigado que no desaparecería fácilmente. Los europeos reinterpretarían los antiguos mitos sobre los judíos a la luz de sus nuevos entusiasmos. Eran cada vez más los judíos que se sentían alienados y vulnerables en el magnífico nuevo mundo moderno. Sin un lugar verdaderamente propio, se volvieron instintivamente hacia Sión.

Ya en 1840, después de que los franciscanos instigaran en Damasco los primeros pogromos antisemíticos en el mundo islámico, Yehuda Hai Alchelai, un rabino sefardí de Sarajevo, apremió a los judíos a tomar en sus manos las riendas de su destino. En el mundo islámico no estaban tan seguros como habían supuesto. No era bueno cruzarse de brazos sin hacer nada para esperar al Mesías: «La redención comenzará por los esfuerzos de los propios judíos», escribió en su *Minḥat Yehuda*^[584]. Tenían que organizarse, elegir jefes y recoger fondos para comprar tierras en Palestina. En 1860 el rabino ashkenazi Zvi Hirsch Kalischer quedó consternado al ver el nuevo nacionalismo de sus vecinos gentiles en Polonia. ¿Dónde dejaría esto a los judíos, que no tenían tierras propias? Tenían que desarrollar su propio nacionalismo. También Kalischer enseñaba que no era bueno esperar pasivamente al Mesías. Las familias Montefiore y Rothschild deberían formar una compañía para el asentamiento judío en Palestina y organizar una migración masiva de judíos a un lugar que pudieran tener realmente como propio. Muchos rabinos ortodoxos —que se negaban a hacer concesión alguna a la modernidad y mantenían una observancia estricta de las prácticas tradicionales— no participaron en este nuevo sionismo que, a su parecer, era un intento impío de acelerar la redención por la fuerza; pero Alchelai y Kalischer mostraron cuán natural era para los judíos dirigir su mirada a Sión cuando se sentían alienados en un mundo hostil. El sionismo sería un movimiento laico, inspirado principalmente por los judíos que habían perdido la fe en la religión, pero estos dos rabinos mostraron que el movimiento tenía un potencial religioso.

No obstante, a quien se ha llamado «el padre del sionismo» es a Moses Hess, un discípulo de Marx y de Engels, que reinterpretó la antigua mitología

bíblica de acuerdo con los ideales revolucionarios del socialismo y el nacionalismo. Fue uno de los primeros que vieron que en la Alemania nacionalista estaba surgiendo una nueva forma de antisemitismo, basado más en la raza que en la religión. A medida que los alemanes se hicieran más devotos de la tierra de los padres, los judíos serían odiados y perseguidos porque no pertenecían a la nación aria y no tenían tierra propia. En aquellos años fueron pocos los que creyeron a Hess —parecía que Alemania ansiaba impacientemente que los judíos se integraran—, pero Hess había captado las corrientes más profundas que operaban en la sociedad. En su obra clásica sionista *Roma y Jerusalén* (1860) sostuvo que los judíos debían establecer una sociedad socialista en Palestina. De la misma manera que Mazzini liberaría a la ciudad eterna del Tíber, los judíos debían liberar a la ciudad eterna del monte Moria. Socialismo y judaísmo eran totalmente compatibles. Los profetas habían enseñado la importancia suprema de la justicia y la solicitud por los pobres. Una vez que los judíos hubieran establecido una república socialista en Jerusalén, la luz volvería a salir de nuevo de Sión. De esta forma realizarían lo que Hess llamaba «el *shabbat* de la historia», la utopía profetizada por Karl Marx, identificada por Hess con el reino mesiánico.

Los judíos que se sentían marginados en Europa recibieron ánimo del historiador alemán Heinrich Graetz, quien les enseñó que el judaísmo era importante para el mundo sumamente politizado de aquel tiempo. En su monumental *Historia de los judíos desde los tiempos más antiguos hasta el presente* (1853-1876) Graetz sostenía que no valía la pena tratar de copiar al cristianismo y separar la religión de la política, como mantenían los judíos reformistas. El judaísmo era una religión esencialmente política. Desde el tiempo del rey David, los judíos habían vinculado la política y la religión en una síntesis creativa. Incluso después de la pérdida del Templo, los judíos desarrollaron el Talmud como un sustituto de la Tierra Santa. La torá podía «convertir cada hogar judío en cualquier parte del mundo en una Palestina precisamente definida»^[585]. Tierra Santa estaba, por consiguiente, en su sangre. «La torá, la nación y Tierra Santa guardan, podríamos decir, una relación mística entre sí; están inseparablemente unidas por un vínculo invisible»^[586]. Eran valores sagrados, inextricablemente ligados a la identidad judía. En contraste con Hess, cuya obra admiraba, Graetz no defendió la migración a Palestina. Cuando visitó la Ciudad Santa se sintió horrorizado al ver a los judíos reaccionarios de Jerusalén y su miserable barrio judío. Su contribución a la causa sionista fue su *Historia*, que formó a toda una generación de judíos y les enseñó a repensar sus tradiciones a la luz de la

filosofía moderna.

Los años 1881-1882 fueron una línea divisoria en la historia de Palestina y Jerusalén. En primer lugar, los británicos se establecieron políticamente en la región conquistando Egipto. En la lucha posterior desempeñarían un papel fatal. Uno de los héroes de la campaña egipcia fue el general Charles Gordon, el «Chino», asesinado en Sudán después de la caída de Jartum. Su contribución principal en Jerusalén fue el descubrimiento de la «Tumba del huerto». Muchos europeos sentían repulsa hacia la iglesia del Santo Sepulcro, porque les parecía que era imposible asociar ese viejo edificio lleno de monjes furiosos y repelentes con los límpidos misterios de su religión. Cuando Gordon analizó el estudio topográfico de Jerusalén realizado por Wilson, notó que una de las curvas de nivel parecía un cuerpo de mujer, cuya «cabeza» era una pequeña colina al norte de la Puerta de Damasco. Este debió ser el «lugar de la calavera». Con una fe conmovedora en su método llamado científico, cuando Gordon encontró allí una tumba excavada en la roca, aparentemente antigua, inmediatamente identificó la colina con el Gólgota y la tumba con la de Cristo. Después de su muerte, la Tumba del huerto pasó a ser un lugar santo protestante. Era un monumento al imperialismo británico que cambiaría para siempre la historia de Jerusalén.

En 1882, después del comienzo de crueles pogromos en Rusia, se establecieron las primeras colonias sionistas en Palestina —no en Jerusalén, sino en los alrededores—. Estas colonias, dirigidas de acuerdo con ideales socialistas, no fueron un éxito, pero el nuevo entusiasmo judío que iba a transformar Palestina había recibido un espacio local y aparecía en el mapa. El sionismo se encarnaba y se materializaba en la tierra de los patriarcas. En 1899 los sionistas consiguieron una plataforma internacional cuando celebraron su primera conferencia en Basilea (Suiza). Aun cuando muchos de aquellos primeros sionistas eran laicistas que no compartían las creencias teológicas del judaísmo tradicional, se basaron en uno de los nombres más antiguos de la Ciudad Santa —a saber, Sión— que había sido durante tanto tiempo una imagen de salvación, para llamar a su movimiento. También expresaron sus ideales en imágenes judías convencionales. Así, se conmovieron al ver a Theodor Herzl, que se había convertido en el portavoz del sionismo, subir al estrado. Parecía como «un hombre de la casa de David, resucitado repentinamente de su sepulcro con toda su gloria legendaria», recordaba Mordechai ben Amí, el delegado de Odessa. «Parecía como si el sueño acariciado por nuestro pueblo durante dos mil años se hubiera realizado finalmente y el Mesías Hijo de David estuviera en pie ante nosotros»^[587].

Herzl no fue un pensador original, pero su libro *El Estado judío* (1896) se convertiría en un clásico del sionismo. Tampoco fue un hombre religioso; había estado comprometido con el ideal de la integración e incluso había dado vueltas a la posibilidad de convertirse al cristianismo. Pero entonces tuvo lugar la conmoción del caso Dreyfus en Francia, lo cual le mostró la vulnerabilidad del pueblo judío. Previó —correctamente— una catástrofe antisemítica inminente y trabajó literalmente hasta la muerte en un intento por encontrar un refugio para los judíos. Como se dio cuenta de la importancia de las relaciones públicas, se dirigió al sultán, al papa, al emperador y al secretario de la colonia británica y de esta forma hizo que los líderes políticos del mundo prestaran atención al sionismo. Herzl creía que el nuevo Estado judío no tenía por qué estar en Palestina, y quedó consternado en la segunda conferencia sionista al percibir la profunda oposición a su propuesta de establecer un Estado en Uganda. Para poder mantener el liderazgo, Herzl se vio obligado a abandonar esa idea. Se puso en pie ante los delegados, levantó su mano derecha y citó las palabras del salmista: «Si no me acuerdo de ti, Jerusalén, que se me paralice la mano derecha».

Sin embargo, cuando Herzl visitó de hecho Jerusalén en 1898, su impresión no fue favorable. Por el contrario, quedó consternado por «los depósitos húmedos de dos mil años de inhumanidad, intolerancia y locura» en sus «callejuelas malolientes» y decidió que lo primero que los sionistas harían, si conseguían el control de Jerusalén, sería limpiarla:

Desescombraré todo lo que no sea sagrado, construiré casas para los trabajadores pobres fuera de la ciudad, vaciaré y derribaré las ratoneras inmundas, quemaré todas las ruinas no sagradas y pondré los bazares en otra parte. Después, manteniendo cuanto sea posible del estilo arquitectónico antiguo, construiré, en torno a los santos lugares, una nueva ciudad completamente nueva, ventilada, cómoda y adecuadamente alcantarillada^[588].

Pocos días después cambió de idea: construiría la nueva ciudad secular fuera de las murallas y dejaría los templos santos en su enclave propio. Era una imagen perfecta del nuevo ideal laicista: la religión tenía que quedar relegada a una esfera separada. La santidad de Jerusalén tuvo un papel menor en el primer período del movimiento sionista. La mayoría de sus líderes preferían dejar solas la ciudad y sus comunidades religiosas. Según Herzl, la salvación no descendería de lo alto: estaba en la nueva urbe magnífica que le gustaría construir fuera de las murallas de la ciudad. El «anillo amplio y verde

de las laderas de los alrededores» sería «el lugar de una Nueva Jerusalén gloriosa»^[589]. Habían reemplazado y abandonado las antiguas tradiciones religiosas del judaísmo. Consiguientemente, la emoción principal que Herzl tuvo cuando visitó el Muro de las Lamentaciones fue el disgusto: la miseria, los gemidos y las actitudes de súplica de los judíos que se aferraban a las piedras simbolizaban todo lo que el sionismo tenía que superar.

No obstante, no todos los sionistas tuvieron esa reacción. Mordechai ben Hillel lloró como un niño cuando vio por primera vez el Muro de las Lamentaciones. Este, al igual que el pueblo judío, era un superviviente y su poder provenía, no de los hechos y de la razón, sino de la «leyenda» que tenía el poder de liberar una fuerza psíquica inmensa^[590]. El escritor A. S. Hirschberg tuvo una experiencia similar cuando visitó Jerusalén en 1901. Se sintió mal y fuera de lugar mientras paseaba por el barrio magrebí. Pero tan pronto como estuvo en pie ante el Muro de las Lamentaciones y tomó el libro de oraciones que le ofreció el *shamash* (ministro) sefardí, empezó a llorar sin poder controlarse. Estaba conmovido —recordaría después—, tocado en lo profundo de su ser: «Todos mis problemas privados se mezclaron con las desgracias de nuestra nación formando un torrente»^[591]. El muro se había convertido en un símbolo que tenía el poder de curar el sentido de carencia de raíces y alienación que afligía a los judíos más laicistas. Su poder los cogió por sorpresa, los elevó contra su voluntad y los introdujo en áreas de su corazón y de su mente hasta entonces insospechadas.

En 1902 comenzó a llegar a Israel una nueva ola de colonos sionistas de Rusia y Europa oriental; eran revolucionarios laicos, entregados al ideal socialista. Uno de ellos era el joven David ben Gurión. Esta «segunda *'aliyyah*» —así llamaron a la migración— sería decisiva en la historia del movimiento. Ben Gurión no era un hombre religioso. Su Nueva Jerusalén era la visión socialista. A su mujer, Paula, le escribió las siguientes palabras: «Con dolor y lágrimas subirás a la montaña alta desde la que se contemplan vistas de un nuevo mundo, resplandeciente con la luz de un ideal eternamente joven de felicidad suprema y existencia gloriosa»^[592]. La fe laica que profesaban llenó a estos colonos del tipo de exaltación ordinariamente asociado con la religión. Llamaron *'aliyyah* a su migración a Palestina sobre todo porque este era el término tradicional para designar el retorno a la tierra de Israel, pero también porque representaba una subida a un plano superior del ser. Con todo, a su juicio la santidad residía en la tierra, no en el cielo. Algunos de estos sionistas se establecieron en Jerusalén, pero muchos de ellos

compartieron la aversión de Herzl. Junto al puerto árabe de Jaffa comenzaron a construir, en 1909, la ciudad de Tel Aviv, que se convirtió en la vitrina de exposición de su nuevo judaísmo.

La mayoría de los colonos eran personas urbanas de este tipo. No obstante, en el panteón sionista nunca llegaron a ser tan importantes como los colonos de los *kibbutzim*. Fue en Degania, en Galilea, donde se fundaron en 1911 las primeras de estas granjas colectivas. El teórico sionista Nahum Sokolov remarcaba: «El punto de gravedad se ha desplazado de la Jerusalén de las escuelas religiosas a las granjas y las escuelas agrícolas, los campos y las praderas»^[593]. De la misma forma que el antiguo Israel había llegado a la existencia fuera de Jerusalén, el nuevo Israel no se formaría en la Ciudad Santa, sino en los *kibbutzim* de Galilea.

A pesar de todo, Jerusalén era todavía un símbolo que tenía poder para inspirar a esos sionistas laicos en su lucha por la creación de un nuevo mundo, aunque tuvieran poco interés por la ciudad como una realidad terrena. Yishaq ben Zví, que llegaría a ser el segundo presidente del Estado de Israel, se convirtió al sionismo cuando hablaba en un congreso revolucionario en Rusia. De repente se sintió desvinculado de su entorno y en el lugar equivocado. «¿Por qué estoy aquí y no allí?», se preguntó. Después tuvo una visión. «A los ojos de mi mente apareció la imagen viva de Jerusalén, la Ciudad Santa, con sus ruinas, abandonada de sus hijos». Desde aquel momento no volvió a pensar en la revolución en Rusia, sino sólo en «nuestra Jerusalén». «En aquella misma hora tomé la decisión absoluta de que nuestro lugar es la tierra de Israel y de que yo tenía que ir allí y dedicar mi vida a reconstruirlo tan pronto como fuera posible»^[594]. Había descubierto su verdadera orientación y su lugar real en el mundo.



A principios del siglo XX se sembraron ya las semillas de la confrontación moderna entre árabes y judíos en Jerusalén.

Micha Bar-Am/Magnum Photos NY.

El problema era que Jerusalén no estaba «abandonada de sus hijos». Ya tenía hijos, un pueblo que había vivido allí durante siglos y que tenía sus

propios planes para la ciudad. La ciudad tampoco estaba en ruinas, como había imaginado Ben Zví. En los alrededores se habían establecido catorce barrios nuevos desde la década de 1870. Jerusalén tenía una galería comercial moderna y un hotel en la Puerta de Jaffa, un parque completamente nuevo donde la banda municipal tocaba al atardecer, un museo, un teatro, una oficina de correos moderna y un sistema de telégrafos. Había un camino para carros que unía la Ciudad Santa con Jaffa y un ferrocarril que llevaba a los visitantes desde la costa por el valle de Baq'a. Jerusalén se había convertido en una ciudad de la que sus habitantes podían estar orgullosos. Los árabes que residían en ella habían llegado a protestar por la ocupación turca y se alarmaron por la llegada de los colonos sionistas. En 1891 algunos notables de Jerusalén dirigieron una petición a Estambul en la que solicitaban que el Gobierno impidiera una inmigración ulterior de judíos y la venta de tierras a los sionistas. El último acto político conocido de Yusuf al-Khālidī fue la redacción de una carta dirigida al rabino Zadok Kahn, amigo de Herzl, en la que le pedía que dejara sola Palestina: durante siglos judíos, cristianos y musulmanes habían conseguido vivir juntos en Jerusalén y este proyecto sionista pondría fin a dicha coexistencia. Después de la revuelta de los Jóvenes Turcos en 1908, los nacionalistas árabes de Palestina comenzaron a soñar con un Estado propio, libre del control turco. Cuando tuvo lugar el primer congreso árabe en París en 1913, 387 árabes de Oriente Próximo, 130 de ellos palestinos, firmaron un telegrama de apoyo. En 1915 Ben Gurión tomó conciencia de ese interés árabe por Palestina y le pareció que era profundamente inquietante. «Me golpeó como si de una bomba se tratara», dijo después. «Estaba totalmente confundido»^[595]. No obstante —nos informa el escritor israelí Amos Elon—, a pesar de esta bomba, Ben Gurión continuó haciendo caso omiso de la existencia de los árabes palestinos. Sólo dos años después hizo la sorprendente sugerencia de que en un «sentido histórico y moral» Palestina era un país «sin habitantes»^[596]. Debido a que los judíos se sentían allí como en su patria, todos los demás habitantes del país eran simplemente los descendientes étnicos de varios conquistadores. Ben Gurión deseaba el bien a los árabes como individuos, pero estaba convencido de que no tenían ningún derecho como nación. Al igual que Jerusalén, el país de Israel había sido desde hacía mucho un estado mental para los judíos. Incluso un ateo comprometido como Ben Gurión consideraba que la posición sagrada del país de Israel en su mapa personal era más convincente que los hechos demográficos e históricos que le entraban por los ojos. Sin embargo, esta profunda negación estaba destinada a tener que

vérselas muy pronto con algunas realidades difíciles —se estaba desarrollando, quizás en parte a causa de esa negación, un choque trágico de intereses entre judíos y árabes.

En 1914 estalló la primera guerra mundial, en la que Turquía tomó partido a favor de Alemania, contra Francia y Gran Bretaña. Jerusalén se convirtió en el cuartel general del Octavo Cuerpo del ejército turco entre 1915 y 1918. Tuvo lugar una tragedia que presagiaba una catástrofe futura que ejercería una profunda influencia en la historia de Jerusalén. La política turca oficial reclamó la matanza del pueblo armenio. No obstante, en Jerusalén, donde los armenios habían tratado de pasar inadvertidos durante mucho tiempo, no se molestó a los *kaghakatsi*. Privaron de sus cargos a quienes desempeñaban funciones en el Gobierno, pero en los demás casos la vida familiar continuó como siempre en el barrio armenio, excepto en el hecho de que los varones jóvenes fueron alistados en el ejército ruso. Sin embargo, en otras partes del imperio otomano los armenios fueron exterminados sin piedad. La palabra clave de esta ejecución masiva sería «deportación», al igual que lo fue después en la Alemania nazi. Llevaban en manada a multitudes a las orillas de los ríos y las arrojaban al agua; después los soldados disparaban a los que trataban de salvarse nadando. Decenas de millares fueron expulsados al desierto sin agua ni comida. Un millón de armenios murieron de esta forma; otro millón fueron al exilio. Algunos de ellos llegaron a Jerusalén y se agruparon en el barrio armenio. A los refugiados se les permitió residir en el convento de Santiago con la comunidad, un privilegio ordinariamente negado a los laicos. El primer genocidio del siglo xx llevó a algunos a buscar refugio en la antigua santidad de Jerusalén.

En 1916 los británicos decidieron que una victoria espectacular en Oriente Próximo pondría fin al punto muerto de la guerra de trincheras en Francia. La British Egyptian Expeditionary Force fue desplazada a la Península del Sinaí, pero se encontró con una decidida resistencia turca en Gaza. El general Murray fue sustituido por el general Edward Allenby, a quien el Primer ministro Lloyd George había dicho que conquistara Jerusalén como un regalo de Navidad para el pueblo británico. Allenby estudió atentamente las publicaciones del PEF: como en la conquista napoleónica de hacía más de un siglo, el estudio científico fue un prelude para la ocupación militar. En octubre de 1917 Allenby tomó Gaza y comenzó su avance hacia Jerusalén. Allí el gobernador Djemal Pasha dio órdenes a los turcos de que evacuaran la ciudad y el 9 de diciembre la única autoridad que quedaba en la ciudad era el

alcalde Hussein Selim al-Husaini. Tomó prestada una sábana blanca de un misionero americano y salió de la Ciudad Santa por la Puerta de Jaffa con un grupo de niños. Entregó Jerusalén a dos exploradores británicos asustados. Cuando Allenby llegó a la Puerta de Jaffa el 11 de diciembre, las campanas de la ciudad repicaron para darle la bienvenida. Sin ningún respeto hacia la santidad de Jerusalén, Allenby bajó de su cabalgadura, entró en la ciudad a pie y subió al estrado preparado en la escalinata de la Ciudadela. Desde allí aseguró a los habitantes de «Jerusalén la Bendita» que protegería los santos lugares y preservaría la libertad de cultos de las tres religiones de Abraham en nombre del Gobierno de su Majestad. Había completado la obra de los cruzados.

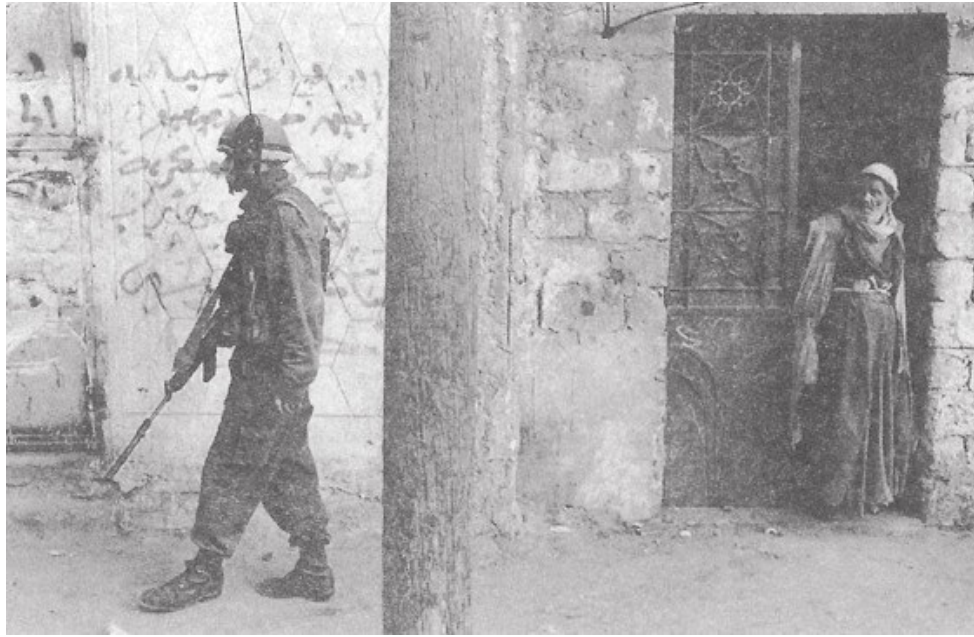
Capítulo 17

ISRAEL

Jerusalén había sido destruida y reconstruida muchas veces en su larga y con frecuencia trágica historia. Con la llegada de los británicos, la ciudad estaba a punto de experimentar otro período doloroso de transformación. Con excepción del breve intervalo de la ocupación cruzada, Jerusalén había sido una importante ciudad islámica durante mil trescientos años. Una vez que el imperio otomano había sido conquistado, los árabes de la región iban a recibir de un momento a otro la independencia. Al principio los británicos y los franceses establecieron mandatos y protectorados en Oriente Próximo, pero comenzaron a aparecer, uno tras otro, nuevos Estados y reinos: Jordania, Líbano, Siria, Egipto e Irak. Si en Palestina las circunstancias hubieran sido las mismas, se habría convertido probablemente en un Estado independiente y Jerusalén, una ciudad entonces tan importante, podría haber sido perfectamente su capital. Pero no sucedió así. Durante el período del Mandato británico, los sionistas fueron capaces de establecerse en el país y crear un Estado judío. Jerusalén seguía siendo un tesoro religioso y estratégico y los judíos, los árabes y la comunidad internacional defendían que era propiedad suya. Mas finalmente, en 1967, las maniobras militares y diplomáticas judías ganaron la victoria y Jerusalén se convirtió en la capital del Estado judío de Israel. Actualmente el carácter árabe de Jerusalén es sólo una sombra de lo que fue cuando Allenby y sus soldados marcharon por la ciudad.

La victoria sionista fue un vuelco extraordinario. En 1917 los árabes constituían un 90 por ciento de la población total de Palestina y un poco menos del 50 por ciento de la población de Jerusalén. Tanto judíos como árabes contemplan retrospectivamente este proceso con extrañeza. Los sionistas consideran su éxito contra fuerzas tan abrumadoras como poco menos que milagroso; los árabes califican su derrota como *al-nakhbah*, una palabra que denota una catástrofe de proporciones cuasicósmicas. No es sorprendente que en ambos bandos los relatos en blanco y negro de la lucha

hayan tendido a simplificar excesivamente la cuestión, presentándola en términos de villanos y héroes, totalmente acertados y absolutamente equivocados, la voluntad de Dios o un castigo divino. Pero la realidad fue más compleja. En gran parte el resultado estuvo determinado por la habilidad y los recursos de los líderes sionistas, que consiguieron influir primero en el Gobierno británico y después en el estadounidense y pusieron de manifiesto una comprensión astuta del proceso diplomático. Cada vez que los grandes poderes les ofrecían algo, casi siempre lo aceptaban, aun cuando no satisficiera sus necesidades o requerimientos. Al final lo consiguieron todo. Los sionistas fueron capaces también de superar las divisiones ideológicas dentro de su propio movimiento. Los árabes no fueron tan afortunados. En retroceso a causa de la conmoción provocada por la caída del imperio otomano y la llegada de los británicos, el movimiento nacionalista árabe en Palestina carecía de la coherencia y del sentido de política práctica que era necesario para tratar con los europeos, por una parte, y los sionistas, por otra. No podían organizar una resistencia continua y, como no estaban acostumbrados a los métodos de la diplomacia occidental, decían «no» siempre que se les ofrecía algo —esperando que una política de rechazo firme e intransigente les aseguraría el derecho a un Estado árabe independiente en la tierra que, al parecer, demográfica e históricamente les pertenecía a ellos por derecho—. Al principio estaban ingenuamente convencidos de las buenas intenciones de Gran Bretaña hacia ellos. Como resultado del veto que tantas veces repitieron, los dejaron sin nada y, con el establecimiento del Estado de Israel en 1948, el judío desposeído, desarraigado y errante fue sustituido por el palestino sin techo, desarraigado y desposeído.



Durante el Mandato británico Jerusalén comenzó el lento y penoso proceso que hizo que dejara de ser una ciudad árabe y se hiciera predominantemente judía.

James Nachtway/Magnum Photos NY.

La motivación y la política de los británicos fueron también confusas y dudosas. A ambas partes les resultaba difícil descubrir lo que los británicos pretendían. Durante la primera guerra mundial el Gobierno británico había hecho promesas a los árabes y a los judíos. En 1915, para animar a los árabes del Hijaz a rebelarse contra Turquía, *sir* Henry McMahon, alto comisionado de Egipto, prometió a Husain ibn Alí, *sharif* de La Meca, que Gran Bretaña reconocería la independencia futura de los países árabes y que los santos lugares permanecerían bajo el control de un «Estado musulmán soberano independiente». Palestina no fue mencionada explícitamente, ni tampoco Jerusalén, el tercer lugar más santo del islam. El Compromiso McMahon no fue un tratado formalmente ratificado, pero tuvo la fuerza de un tratado, especialmente cuando Husain decidió actuar contra él e inició la revuelta árabe con la ayuda de T. E. Lawrence en 1916. Al mismo tiempo que McMahon estaba negociando este acuerdo, Gran Bretaña y Francia estaban negociando en secreto el Acuerdo de Sykes-Picot, que dividió todo el mundo árabe al norte de la Península en las zonas británica y francesa.

Después, el 2 de noviembre de 1917, poco más de un mes antes de la conquista de Jerusalén por Allenby, el Primer ministro Lloyd George dio órdenes a su secretario de Asuntos Exteriores, Arthur Balfour, de que escribiera una carta a lord Rothschild, que contenía esta importante

declaración:

El Gobierno de su Majestad ve con buenos ojos el establecimiento en Palestina de una nación para el pueblo judío y pondrá todo su empeño en facilitar la consecución de este objetivo, dejando claro que no se debe hacer nada que perjudique los derechos civiles y religiosos de las comunidades no judías existentes en Palestina o los derechos y el estatus político de que gozan los judíos en cualquier otro país^[597].

Hacia mucho que Gran Bretaña abrigaba la esperanza del retorno de los judíos a Palestina. En 1917, durante la primera guerra mundial, quizás hubiera también consideraciones estratégicas: un protectorado británico de judíos agradecidos podría hacer frente a las ambiciones francesas en la región. Pero Balfour era consciente de la contradicción esencial de las promesas hechas por su Gobierno. En un memorándum de agosto de 1919 señaló que Gran Bretaña y Francia habían prometido el establecimiento de gobiernos nacionales en Oriente Próximo, basados en la elección libre de los pueblos. Pero en Palestina «ni siquiera tenemos intención de estudiar la posibilidad de consultar las opiniones de los actuales habitantes del país».

Los cuatro grandes poderes están comprometidos con el sionismo. Y el sionismo, esté en lo cierto o esté equivocado, sea bueno o sea malo, está arraigado en tradiciones multiseculares, en necesidades presentes y en esperanzas futuras de una importancia mucho mayor que los deseos y los prejuicios de los 700 000 árabes que actualmente habitan en ese antiguo país.

Con sorprendente despreocupación Balfour concluyó que «por lo que respecta a Palestina, los poderes no han hecho ninguna afirmación de hecho que no se reconozca como errónea y ninguna declaración política que, al menos en la letra, no tengan intención de violar»^[598]. Esta no es la materia de la que se hace una administración clara y centrada.

Desde 1917 hasta julio de 1920 Palestina y Jerusalén estuvieron bajo control militar británico (la Administración de los Territorios Enemigos Ocupados). El gobernador militar fue el teniente coronel Ronald Storrs, que había desempeñado un papel clave en la sublevación árabe de 1916. Su primera responsabilidad fue la de reparar los estragos de la guerra en la ciudad. El sistema de alcantarillado había fallado, no había agua limpia y los caminos ya no eran transitables. Los británicos estaban demasiado ocupados por la responsabilidad de la administración de los santos lugares y Storrs, un

hombre civilizado y cultivado que amaba a Jerusalén, fundó la Pro-Jerusalem Society, compuesta por las autoridades religiosas de las tres religiones y los notables locales, para proteger los lugares históricos. La sociedad organizó las reparaciones y la renovación de edificios y monumentos públicos; también financió proyectos de planificación urbana y preservación de lugares antiguos recogiendo dinero en el extranjero. Una de sus decisiones más útiles ordenaba que todos los edificios nuevos en la ciudad debían utilizar la piedra rosácea local, una norma que se sigue todavía y que ha contribuido a conservar la belleza de Jerusalén.

No obstante, hubo tensiones. Los árabes no habían sido informados oficialmente acerca de la Declaración de Balfour, pero las noticias se habían filtrado. No es sorprendente que se mostraran suspicaces y estuvieran alarmados. Se daban cuenta de que se estaba comenzando a introducir el hebreo en los anuncios oficiales, junto al inglés y al árabe, y que se empleaba a burócratas y traductores judíos en la administración. Pero aún esperaban que los británicos reconocieran la justicia de su causa. Al menos conservaban una cierta hegemonía en el consejo municipal, restablecido por Storrs en enero de 1918. Tenía seis miembros, dos de cada comunidad religiosa, pero el alcalde era musulmán. El primer nombramiento de Storrs para el cargo de alcalde fue el de Musa Kasim al-Husaini, que tendría dos suplentes, uno judío y otro cristiano. A los judíos no les satisfizo totalmente esta decisión, porque formaban el 50 por ciento de la población de la ciudad. También se irritaron cuando se hizo patente que los alcaldes árabes estaban usando la alcaldía como una plataforma política desde la cual luchar contra la Declaración de Balfour.

También llegaron quejas del extranjero. El Vaticano expresó su preocupación por el hecho de que Jerusalén, conquistada por los británicos, debía permanecer en manos cristianas. Sería trágico «que se pusiera a no cristianos al cargo de los lugares más santos de la religión cristiana»^[599]. En 1919 el Informe King-Crane, encargado por la nueva Sociedad de las Naciones, concluyó que no se debía llevar a cabo el contenido la Declaración de Balfour. En cambio, había que unir Palestina con Siria en un Estado árabe unido, bajo la protección de un poder mandatario temporal. Sin embargo, este informe no tuvo ningún resultado. Cuando llegó el momento de considerarlo, los intereses del presidente Wilson estaban en otra parte y quedó archivado discretamente.

La tensión de la ciudad estalló durante las celebraciones de Nebī Mūsā del

4 de abril de 1920. Los mamelucos iniciaron dichas celebraciones cuando los cruzados occidentales pusieron en peligro la ciudad de Jerusalén. Como Allenby, el nuevo cruzado, había llegado a la ciudad, los árabes de Palestina comenzaron a pensar que al-Quds estaba de nuevo en peligro. En el mundo árabe empezó a aparecer un nuevo interés por las cruzadas: Saladino, el kurdo, se convirtió en un héroe árabe y se veía a los sionistas como nuevos cruzados o al menos como instrumentos de la cruzada de Occidente^[600]. Siempre se había considerado que las procesiones de Nebī Mūsā eran una forma simbólica de tomar posesión de la Ciudad Santa, pero aquel año las multitudes musulmanas rompieron filas y se lanzaron por el barrio judío. La policía árabe se puso de parte de los insurrectos, los soldados británicos no salieron para reprimir la violencia y se prohibió a los judíos que organizaran su propia defensa. La mayoría de las bajas fueron judías: murieron nueve personas y 244 resultaron heridas. Durante muchos años había habido tensión comunitaria y violencia ocasional en Jerusalén, pero los motines de 1920 pusieron de manifiesto que la situación había empeorado terriblemente. También provocaron una ruptura entre los judíos y los británicos. Los sionistas echaron inmediatamente la culpa del pogromo a Storrs y la administración: en parte habían revelado que se inclinaban hacia los árabes. En adelante tanto judíos como árabes acusarán a los británicos de favorecer a la «otra parte».

De hecho, en la política británica había una contradicción intrínseca. En abril de 1920 Gran Bretaña se convirtió en poder mandatario en Palestina. El artículo 22 del Pacto de la Sociedad de las Naciones insistía en que Gran Bretaña aplicara «el principio de que el bienestar y el desarrollo [del pueblo de Palestina] forman un deber sagrado de la civilización». Pero los británicos querían cumplir también la Declaración de Balfour y preparar el camino para el establecimiento de una Jewish National Home [Patria Nacional Judía] en Palestina. Establecerían una Jewish Agency [Agencia Judía] para hacerlo posible y para favorecer el desarrollo del país en general (artículo 4). La agencia tenía también la función de «facilitar a los judíos la adquisición de la nacionalidad palestina» (artículo 6) y «facilitar la inmigración judía en condiciones apropiadas» (artículo 7). ¿No se corría el peligro de que estas medidas perjudicaran los derechos de «las comunidades no judías» en Palestina?

El primer alto comisionado civil nombrado para Palestina, en julio de 1920, fue *sir* Herbert Samuel, que era judío. Parecía un signo esperanzador para los sionistas y de mal agüero para los árabes. Samuel se comprometió a

cumplir la Declaración de Balfour, pero durante el plazo de cinco años que estuvo en el cargo trató de tranquilizar a los árabes. Les dijo que nunca les quitarían sus tierras y que nunca un gobierno judío dominaría sobre la mayoría palestina musulmana y cristiana: «Este no es el significado de la Declaración de Balfour»^[601]. Pero estas promesas no sólo no disiparon los temores árabes, sino que también provocaron la enemistad de los judíos. El White Paper de 1922, escrito por Winston Churchill, secretario de la Corona británica, proponía un argumento similar: no se podía permitir el sometimiento de la mayoría árabe. La idea de la Declaración de Balfour era simplemente crear un centro *en* (no en toda) Palestina donde los judíos pudieran vivir por derecho y no *on suffrance*. Tampoco en esta ocasión quedó satisfecha ninguna de las dos partes y los árabes rechazaron el White Paper, aun cuando los sionistas lo aceptaron con la esperanza de sacar más partido después.

Con todo, parecía que Jerusalén prosperaba bajo el Mandato en algunos aspectos. Por primera vez desde las cruzadas era la capital de Palestina. Durante la década de 1920 aparecieron, al otro lado de los límites municipales en torno a Jerusalén, nuevos barrios-jardín, semejantes a los que se crearon en Inglaterra en aquella época. Talpiot, Rehavia, Bayit Vegan, Kiryat Moshe y Beit Hakerem eran barrios judíos con parques, espacios abiertos y jardines individuales. Estaban situados al oeste de la ciudad antigua. Se construyó un nuevo centro comercial al oeste de las murallas de la ciudad antigua, en un terreno comprado al patriarcado grecoortodoxo: pusieron a la calle principal el nombre de Eliezar ben Yehudá, el filólogo que había revivido el uso del hebreo como una lengua moderna hablada. Se inauguró un segundo centro comercial en el mercado Maḥaneh Yehudah. Pero también había barrios árabes elegantes en Jerusalén occidental en Talbieh, Katamon y Ba'ka, así como también al norte de la ciudad en Sheij Jarrah, Wadi al-Joz y la colonia americana. Un día importante para Jerusalén fue el de la apertura de la Universidad Hebrea en el monte Scopus. Lord Balfour acudió para presidir la ceremonia: fue su única visita a Palestina. Durante la ceremonia corrieron abundantes lágrimas por sus mejillas. Pero parece que no se dio cuenta de que las calles de la Jerusalén árabe estaban completamente cerradas y silenciosas y que en el suq colgaban banderas negras como signo de lamentación^[602].

En Jerusalén habían surgido nuevos líderes. Uno de los primeros nombramientos realizados por Samuel fue el de Ḥajj Amin al-Husaini para el cargo de muftí. Los sionistas se escandalizaron por ello, ya que Husaini había

sido un nacionalista árabe extremista que asumió un papel de liderazgo en las revueltas de 1920. Es probable que Samuel esperara neutralizar a Ḥajj Amin recurriendo a la cooptación; no obstante, al igual que la mayoría de los británicos, quedó realmente impresionado por el joven. Cortés, reservado y digno, el nuevo muftí no parecía un agitador. Al año siguiente fue nombrado presidente del Consejo Islámico Supremo, un nuevo cuerpo que supervisaba todas las instituciones británicas en Palestina. Husaini hizo de él una base desde la que luchar contra la Declaración de Balfour y comenzó un programa de construcción y renovación en el Ḥaram, que financió mediante una campaña de propaganda a gran escala. El muftí afirmaba que los sionistas pensaban en reconstruir su Templo y esto inevitablemente constituiría una amenaza para los santuarios musulmanes del Ḥaram. Estas acusaciones les parecieron extrañas a los líderes sionistas, pues la mayoría de ellos no tenían ningún interés por el Templo y ni siquiera les impresionaba el Muro de las Lamentaciones. Pero los temores de Husaini no carecían totalmente de fundamento, como podemos ver actualmente.

El nombramiento de Husaini tendió a polarizar a los árabes de Jerusalén en dos campos opuestos. Los radicales se inclinaron hacia el muftí, mientras que los moderados se agruparon en torno al nuevo alcalde, Raghib al-Nashashibi, que se oponía al sionismo pero creía en la colaboración con las autoridades siempre que fuera posible. Samuel parecía dispuesto a reconocer que Jerusalén era una ciudad predominantemente islámica. Se había ampliado el consejo municipal, formado por cuatro musulmanes, tres cristianos y tres judíos; el alcalde continuaba siendo un musulmán. Pero Samuel había ampliado también el sufragio para hacer posible que votaran más judíos. El alto comisionado, que trató de ser justo con ambas partes, no satisfizo a ninguna de ellas. Los sionistas y los árabes tenían planes que se excluían mutuamente para Palestina y Jerusalén y el conflicto era inevitable.

Naturalmente, los sionistas tenían sus héroes y sus lumbreras. Los palestinos no necesitaban crear una mitología y una ideología nuevas para alimentar su lucha. Palestina era su casa; habían vivido durante siglos en al-Quds, celebrando su santidad. No tenían necesidad de escribir libros sobre su país y su ciudad: ¿acaso le parece necesario a un hombre escribir poemas apasionados a la mujer amada? Sin embargo, los sionistas tenían que aferrarse a Palestina. Los había arrastrado hasta el país el deseo de encontrar un lugar propio en un mundo ajeno y hostil. Mas la *‘aliyyah* era con frecuencia una experiencia desgarradora y dolorosa. La mayoría de los nuevos colonos abandonaron el país en la década de 1920: la vida resultaba difícil y el lugar

era extraño. Parecía que no era su patria. Para echar raíces espiritualmente en el país necesitaban algo más que una ideología cerebral y sus ideólogos se volvieron instintivamente a la antigua geografía espiritual de la cábala. El movimiento originalmente secular adquirió una dimensión mística.

El principal protagonista de la cábala sionista no vivió en Jerusalén ni centró su atención en la Ciudad Santa. Aaron David Gordon, iniciado en la cábala en Rusia, hizo la *'aliyyah* a la avanzada edad de 46 años^[603]. En su *kibbutz* de Degania trabajó, con su larga barba blanca, en los campos junto a los colonos jóvenes. Le parecía que la migración a Palestina era muy difícil: sentía una gran nostalgia de Rusia y el paisaje palestino, propio de Oriente Próximo, le resultaba ajeno. Sin embargo, al trabajar el suelo experimentó lo que, según sus palabras, en tiempos anteriores se habría calificado como una revelación de la Shekinah. Sentía que había retornado a la totalidad primigenia que con tanta frecuencia había caracterizado la experiencia de Dios en Jerusalén, pero que él tuvo en Galilea. Gordon enseñaba a los jóvenes colonos en sus poemas y lecturas que los judíos habían vivido una existencia desdichada e innatural en la diáspora. Sin tierra y arrancados del suelo, se habían encerrado por la fuerza en la vida urbana del gueto. Pero más importante era que se habían alienado de Dios y de sí mismos. Al igual que Yehuda ha-Leví, Gordon creía que la tierra de Israel (Eretz Israel) había sido creadora del espíritu específicamente judío. Les había revelado la claridad, la infinitud y la luminosidad de lo divino y era precisamente esto lo que hacía que fueran ellos mismos. Separados de esta fuente del ser, estaban heridos y fragmentados. Al sumergirse en la santidad altísima de la tierra, tenían el deber de crearse de nuevo a sí mismos. «Se requiere que cada uno de nosotros se modele de nuevo a sí mismo», escribió Gordon, «a fin de que la persona innatural, defectuosa y quebrantada se pueda tornar un ser humano natural y sano que sea fiel a sí mismo»^[604]. Pero en el misticismo de Gordon había también un indicio de agresión: los judíos tenían que restablecer su pretensión a la tierra por medio de lo que él llamaba la conquista del trabajo. La fatiga física haría que los judíos volvieran a ser ellos mismos y devolvería Palestina a sus verdaderos propietarios, los únicos que podían responder a su santidad.

En los tiempos antiguos los judíos habían buscado un retorno similar a una armonía primordial en su Templo de Jerusalén. Pero Gordon enseñaba a los sionistas que ya no podían encontrar a la Shekinah en el monte Sión, sino en los campos y las montañas de Galilea. Antaño *abodah* había significado el servicio del Templo; para Gordon *abodah* era el trabajo físico. No obstante,

un número menor de sionistas esperaban el retorno inminente al monte del Templo. Marginados y ridiculizados por los líderes laicos del sionismo laborista, los sionistas religiosos formaron un grupo al que pusieron el nombre de «Mizrachi». Para ellos Jerusalén era el centro del mundo en un sentido más convencional. Su jefe fue el rabino Abraham Isaac Kook, que se convirtió en el gran rabino de los ashkenazis de Jerusalén en 1921. La mayoría de los judíos ortodoxos se opusieron decididamente a toda la empresa sionista, pero Kook dio su apoyo al movimiento. Creía que los sionistas laicos contribuían a edificar el reino de Dios, aunque no se dieran cuenta de ello. El retorno al país haría que volvieran inevitablemente a la torá. Como cabalista que era, Kook creía que el equilibrio del mundo entero se había deteriorado mientras los judíos habían estado separados de Palestina. La divinidad había quedado oculta en las sinagogas y las *yeshivas* de la diáspora, que estaban contaminadas por la impureza del mundo gentil. El universo entero sería redimido: «El renacimiento de nuestro espíritu renovará todas las civilizaciones del mundo. Se resolverán todos los conflictos y nuestro resurgimiento hará que toda vida sea luminosa con el gozo del nuevo nacimiento»^[605]. De hecho, la redención ya había comenzado. Kook podía ver ya, con los ojos de su mente, el Templo reconstruido que revelaba la divinidad al mundo:

Aquí está el Templo sobre sus cimientos, para honor y gloria de todos los pueblos y reinos, y aquí traemos con gozo las gavillas que son fruto de la tierra de nuestras delicias: nuestras prensas de vino están llenas de vino, nuestros corazones alegres por la bondad de esta tierra de delicias y aquí, ante nosotros, aparecen los sacerdotes, hombres santos, siervos del Templo del Señor Dios de Israel.



El primer trabajo de estos colonos sionistas en el Negueb fue el de levantar una valla de alambre de espino en torno a su nuevo *kibbutz* cuando lo fundaron en 1946. El sionismo laborista fue positivo para los judíos; no obstante, pese a su ética socialista, excluyó a la población árabe de Palestina. Incluso A. D. Gordon describió a los árabes como «inmundos», «envilecidos» y «despreciables».

Colecciones privadas.

Esto no era un sueño distante: «Los veremos de nuevo en la montaña del Señor en un futuro próximo y ¡cómo ensancha nuestros corazones ver a esos sacerdotes del Señor y a esos levitas en su santo servicio [*abodah*] y escuchar su canto admirable!»^[606]. No obstante, no era una visión calculada para producir una gran alegría a los musulmanes palestinos de Jerusalén. Mientras vivió, el rabino Kook fue visto generalmente como una figura excéntrica: sólo en nuestros días se han comprendido sus ideas correctamente.

Bajo lord Plumer, que sucedió a Herbert Samuel en 1925, Palestina estaba en paz aparentemente. La comunidad judía —o Yishuv— estaba ocupada en la creación de un para-Estado dentro del Mandato, con su ejército (la Haganah), un cuerpo parlamentario de representantes de los *kibbutzim* y sindicatos (Histadrut), sus impuestos, instituciones económicas y toda una gama de organizaciones educativas, culturales y caritativas. La Agencia Judía, cuya sede central estaba en Rehavia, en Jerusalén occidental, se había convertido en el cuerpo representativo oficial de la Yishuv ante el Gobierno británico. Los árabes estaban menos organizados y su oposición al sionismo estaba dividida por la tensión entre los grupos de Husaini y Nashashibi. Con todo, en ambas partes del conflicto entre árabes y sionistas empezaban a destacar extremistas que no estaban dispuestos a aceptar por más tiempo la

situación. Los sionistas radicales se sentían atraídos por las ideas de Vladimir Jabotinsky, mientras que el muftí urgía a sus seguidores a dejar de colaborar con los británicos.

El conflicto entró en una nueva y trágica fase en Jerusalén, una ciudad que simbolizaba las aspiraciones más profundas de ambos pueblos. Desde la llegada de los británicos los árabes habían estado preocupados por las devociones judías en el Muro de las Lamentaciones. Montefiore y Rothschild habían tratado de comprar durante el siglo XIX el enclave de la oración y a partir de 1918 los musulmanes habían notado que los judíos habían comenzado a llevar más mobiliario a su lugar de oración: sillas, bancos, cortinas, mesas y rollos. Parecía como si estuvieran tratando de establecer allí una sinagoga, violando el *statu quo* de los acuerdos decretados por los otomanos. El muftí había alertado a sus seguidores a propósito de lo que él percibía como el plan sionista para conseguir el control del Ḥaram y consideraba esas acciones judías en el Muro de las Lamentaciones como el comienzo de males mayores. El problema llegó a un punto de tensión máxima la víspera del Yom Kippur de 1928. El comisionado del distrito de Jerusalén, Edward Keith Roach, estaba dando un paseo por la ciudad antigua con Douglas Duff, el jefe de policía. Entraron en el tribunal musulmán *sharī'ah* en la madraza Tanziqiyya y, mientras miraban desde arriba al lugar donde los judíos oraban, Roach notó que habían colocado una cortina para separar a los varones de las mujeres durante los servicios religiosos. Los clérigos musulmanes que estaban allí expresaron una gran indignación y Roach estuvo de acuerdo en que aquello constituía una infracción del *statu quo*. Al día siguiente, el día del Yom Kippur, enviaron policías para que quitaran la cortina. Llegaron en el momento más solemne del servicio, cuando los adoradores permanecían inmóviles en oración silenciosa. Dando por supuesto, por ignorancia, que el servicio debía haber concluido, los policías comenzaron a retirar la cortina; los judíos reaccionaron con consternación ante esa manifiesta falta de respeto. En toda Palestina la Yishuv acusó de blasfemia a los británicos con furia.

Entonces el muftí comenzó una nueva campaña, insistiendo en que había que observar rigurosamente el *statu quo*. El muro era parte del Ḥaram y una propiedad islámica *waqf*. Era el lugar donde Mahoma había atado a Burāq después del viaje nocturno. Los judíos no debían tratar el lugar santo como si les perteneciera, llevando allí mobiliario y haciendo sonar el *shofar* de forma que molestara a los musulmanes que oraban en el Ḥaram. Estaban allí sólo *on*

suffrance. También el muftí comenzó una ofensiva devocional. Había un convento sufí cerca del lugar y los *dhikrs* se volvieron repentinamente muy ruidosos y estrepitosos. El almuédano fijó los momentos de la llamada a la oración para que coincidieran exactamente con los servicios que tenían lugar en el muro. Finalmente, el Consejo Islámico Supremo abrió el muro septentrional del enclave, que dejó de ser un callejón sin salida y se convirtió en una calle pública que unía el barrio magrebí con las inmediaciones del Ḥaram. Los árabes comenzaron a llevar sus animales por el área mientras los judíos celebraban sus servicios y ostentadamente encendían cigarrillos allí durante el *shabbat*. Naturalmente, los judíos de la Yishuv, laicos y religiosos, se enojaron y enfurecieron cada vez más, especialmente cuando los británicos aprobaron de hecho estos acuerdos indignantes.



Hajj Amin al-Husaini (en el centro), gran muftí de Jerusalén, con algunos miembros de la Liga Árabe. Inflexible en su oposición al sionismo, al final desacreditó la causa palestina a los ojos de muchos observadores por hacer propuestas a Hitler durante la segunda guerra mundial.

Associated Press.

En el verano de 1929 tuvo lugar la decimosexta conferencia sionista en Zurich. El primer día Jabotinsky pronunció un discurso incendiario en el que hizo un llamamiento para el establecimiento de un Estado judío —no una «patria»— a ambas orillas del Jordán. Su propuesta fue razonablemente rechazada por los sionistas más moderados de la conferencia, pero los árabes estaban aún muy alarmados. Después, el 9 de 'ab (el 15 de agosto), un grupo de jóvenes discípulos de Jabotinsky se manifestaron ante los despachos oficiales del Mandato en Jerusalén y después marcharon hasta el Muro de las

Lamentaciones, donde agitaron la bandera nacional judía y juraron defender el muro hasta la muerte. En ambos bandos la tensión fue en aumento. Al día siguiente, cuando los árabes comenzaron a reunirse en el Ḥaram para las oraciones del viernes, algunos de los partidarios del muftí invadieron el lugar judío de oración en el muro. En esta ocasión la policía sofocó el motín. Pero más tarde un trágico incidente hizo estallar una confrontación mayor. Un muchacho judío dio una patada a un balón que fue a parar a un jardín árabe y en el curso de la pelea que siguió mataron al muchacho. Los sionistas se manifestaron con furia en el funeral y los días 22 y 23 de agosto muchedumbres de campesinos palestinos comenzaron a llegar a Jerusalén con palos y cuchillos. Algunos incluso tenían armas de fuego. El muftí no hizo nada por aplacar la furia reprimida. En el sermón que pronunció el viernes de aquel fin de semana no dijo nada que se pudiera llamar realmente incitación, pero después la multitud salió en tropel del Ḥaram y comenzaron a atacar a todos los judíos con quienes se encontraban. Una vez más los británicos se negaron a permitir que los judíos se vengaran de la misma forma y la policía británica, que había sido reducida por lord Plumer, fue incapaz de hacer frente a la crisis adecuadamente. La violencia estalló en toda Palestina. A finales de agosto habían muerto 133 judíos y 339 habían resultado heridos. La policía británica había dado muerte a 110 árabes y seis más habían muerto en un contraataque judío cerca de Tel Aviv.

Los motines del Muro de las Lamentaciones condujeron inevitablemente a una escalada de la tensión en ambos bandos. Aparentemente los árabes habían ganado la batalla por el muro. La Comisión Shaw nombrada para investigar la cuestión confirmó el *statu quo* de los acuerdos que habían decretado los otomanos. Los judíos podían llevar sus objetos rituales al lugar de oración, pero los rollos, las menorás y las arcas no podían superar un tamaño prescrito, no se podía hacer sonar el *shofar* en el muro y no podían cantar allí. También a los musulmanes se les prohibía mantener sus *dhikrs* ruidosos y llevar animales por el área durante los servicios religiosos judíos. Pero fue una falsa victoria. El sionismo se convirtió en una lucha más radical y desesperada cuando Hitler subió al poder. Los refugiados empezaron a acudir a Palestina desde Alemania y Polonia en cantidades mayores que hasta entonces. Parecía que ya no eran adecuadas las antiguas políticas gradualistas de los sionistas y eran más los judíos de la diáspora —pero no de la Yishuv— que comenzaban a inclinarse hacia el Partido Revisionista de Jabotinsky. Había grupos radicales judíos —algunos de ellos inspirados por las obras del rabino Kook — más extremos aún que comenzaron a formar organizaciones militantes. No

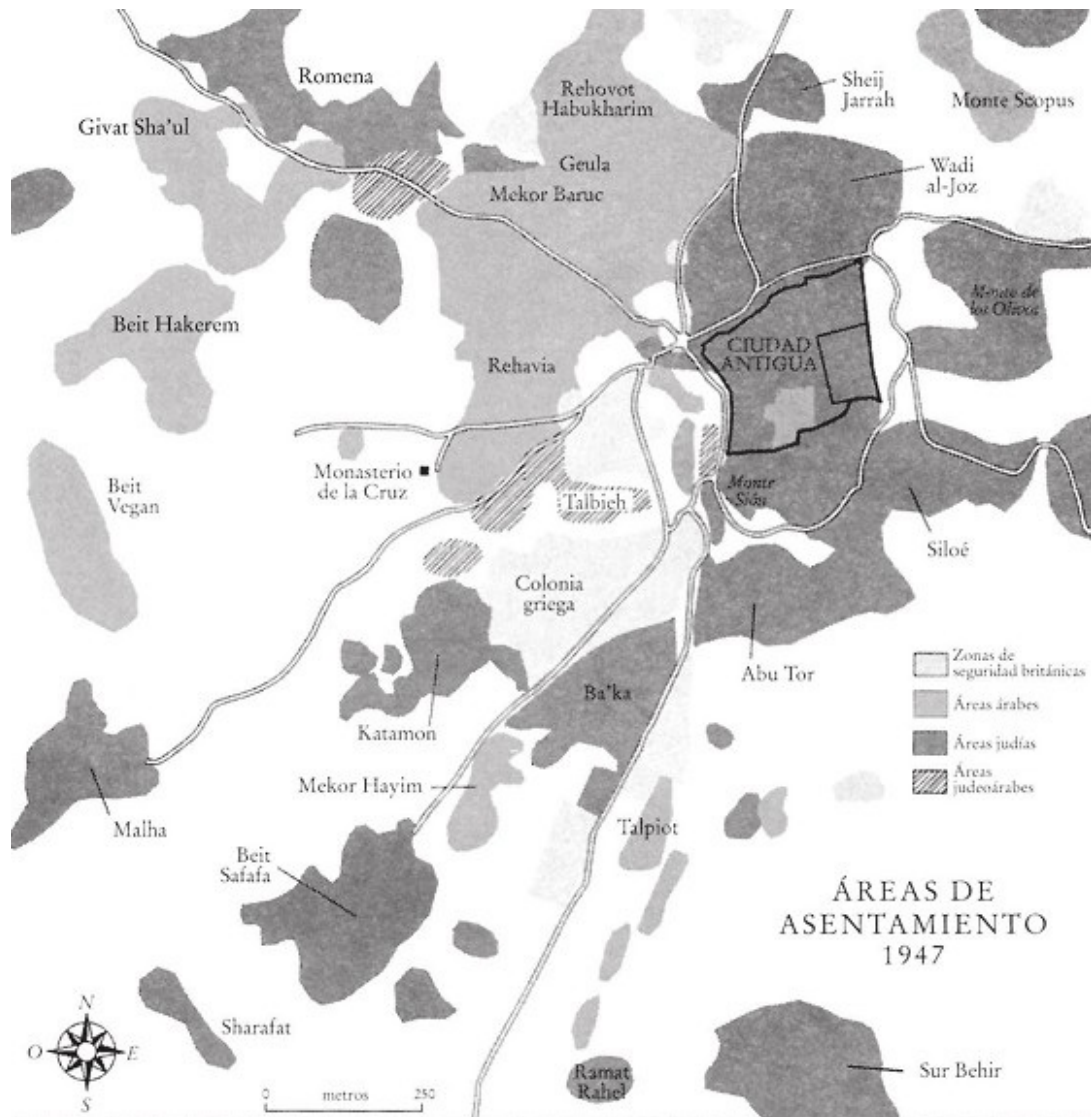
estaban interesados por los ideales socialistas de Ben Gurión. Sus héroes eran Josué y el rey David, que habían usado la fuerza para establecer a los judíos en Palestina. El más importante de estos grupos de derechas fue el Irgún Sebaí Leummí. Pero en Palestina sólo entre el 10 y el 15 por ciento de la Yishuv se inclinaba hacia la derecha. Ben Gurión continuó apremiando una política de moderación al darse cuenta de que la política rabiosamente antisemítica de Hitler podía ayudar a la causa sionista.

Los árabes estaban sumamente alarmados por el aumento de la inmigración judía durante la década de 1930. Acusaron a los sionistas de explotar el peligro alemán para fomentar su causa. Preguntaron por qué tenían ellos que sufrir la pérdida de su país a causa de los crímenes antisemíticos de Europa. Era una cuestión totalmente válida y sin respuesta. La angustia árabe era comprensible. En 1933 los judíos constituían sólo el 18,9 por ciento de la población; hacia 1936 el porcentaje se había elevado hasta el 27,7 por ciento. También los árabes sentían que era necesario tomar medidas más fuertes. En la zona árabe comenzaron a aparecer en ese momento partidos más radicales, aun cuando todavía estaban controlados por los notables: el Partido de la Defensa, el Partido Reformista y el Istiqlal Panárabe. Algunos de los palestinos comenzaron a unirse a las organizaciones guerrilleras para luchar contra los británicos y los sionistas. En noviembre de 1935 los guerrilleros del jeque al-Qassam encabezaron una revuelta contra los británicos cerca de Jenin en la que el jeque resultó muerto: así se convirtió en uno de los primeros mártires por Palestina. En 1936 se estableció en Jerusalén, bajo la presidencia del muftí, el Comité Árabe Superior, formado por los líderes de los nuevos partidos. En ambas partes comenzaban a prevalecer consejos más extremos y tanto sionistas como árabes se armaban para la confrontación final.

No obstante, a pesar de la tensión creciente en la ciudad, Jerusalén continuó floreciendo y prosperando. Fuera de las murallas empezaron a aparecer edificios prominentes tan famosos como el Hotel Rey David y, frente a él, el imponente edificio del YMCA; la oficina de correos y el museo Rockefeller. Jerusalén se extendía rápidamente mucho más allá de los límites del área metropolitana. Por eso los británicos establecieron un extenso subdistrito de Jerusalén, que incluía los nuevos barrios judíos y árabes alrededor de la ciudad antigua. Es cierto que los judíos habían comenzado a entrar en masa en Palestina, pero la población árabe también había aumentado. Los judíos eran mayoría dentro del municipio; había 100 000 frente a 60 000 árabes musulmanes y cristianos. Pero en el subdistrito los árabes constituían algo más de la mitad de la población total y poseían el 80

por ciento de las propiedades. En particular, habían crecido los grandes barrios de la clase media árabe en Jerusalén occidental y se habían desarrollado otros: Katamon, Musrarah, Talbiyeh, Ba'ka Alto y Ba'ka Bajo, las colonias griega y alemana, Sheij Jarrah, Abu Tor, Mamillah, Nebī Dā'ūd y Sheij Badr; todos ellos contenían una gran cantidad de inmuebles árabes valiosos. (Véase el plano). Muchos de estos distritos árabes estaban situados en Jerusalén occidental, que en nuestros días es un área predominantemente judía.

El descontento árabe estalló en desobediencia civil completa durante la huelga general de 1936. Después tuvo lugar la rebelión árabe contra los británicos de 1936 a 1938, durante la cual Jerusalén sufrió sobremanera. Multitudes de árabes se manifestaron furiosamente. En una escuela religiosa judía arrojaron una bomba que mató a nueve niños y en otros ataques terroristas murieron cuarenta y seis judíos. Llegó un momento en 1938 en que los rebeldes palestinos se hicieron con el control de la ciudad por poco tiempo. Durante esta crisis los líderes sionistas siguieron recomendando una política de moderación, pero el Irgún lanzó bombas y organizó ataques terroristas en los que perdieron la vida cuarenta y ocho árabes. Durante la rebelión Jerusalén perdió su puesto de líder de la resistencia al sionismo. Los británicos exiliaron al muftí y al Comité Árabe Superior. En el exilio el muftí causó un grave daño a la causa palestina en el extranjero al aliarse con Hitler. En Palestina el liderazgo pasó a los jeques rurales, que estaban preparados para usar métodos más despiadados.



Al ver que la violencia se avivaba, los británicos trataron de encontrar una solución al problema palestino. En 1937 el Comité Peel recomendó la partición del país. Habría un Estado judío en Galilea y en la llanura costera, pero el territorio restante, incluido el Negueb, tendría que pasar a los árabes. Los comisionados decidieron también que el municipio de Jerusalén y el subdistrito tendrían que formar un *corpus separatum*, bajo el control permanente del Mandato británico. Hasta entonces la mayoría de los planes proyectados para Palestina por la comunidad internacional habían intentado mantener a Jerusalén fuera del conflicto a fin de tener la seguridad de que los santos lugares —«un deber sagrado de la civilización», como expresó el Comité Peel— seguían siendo accesibles para todos^[607]. Después de muchos debates angustiosos, los sionistas aceptaron el Plan Peel, aunque ellos habían propuesto su propio esquema de partición. Este plan sionista proponía la división de Jerusalén: los judíos se quedarían con los nuevos barrios de Jerusalén occidental, mientras que la ciudad antigua y Jerusalén oriental

estarían bajo control del Mandato.

Los árabes dijeron no al Plan Peel y en 1939 parecía que su postura firme había dado resultados. Varios Estados árabes persuadieron al Gobierno británico, que estaba a punto de entrar en la segunda guerra mundial, de que redujera su compromiso con el sionismo. Un nuevo White Paper limitó severamente la inmigración judía a Palestina y revocó el plan de partición Peel. En cambio, contemplaba la creación de un Estado independiente en Palestina gobernado conjuntamente por árabes y judíos. Fue un duro golpe para los sionistas, que nunca más volverían a confiar en Gran Bretaña, aun cuando no tuvieron más elección que apoyar a Inglaterra contra la Alemania nazi durante la guerra. Pero los revisionistas no se resignaron, sino que comenzaron a organizar ataques terroristas contra los británicos. El Grupo Lehi de Abraham Stern, fundado en 1940, no veía diferencias entre los británicos y los nazis. Algunos años después dos de los líderes terroristas judíos llegarían a ser primeros ministros del Estado de Israel. Cuando Stern fue asesinado en un motín en 1942, Yishaq Shamir se convirtió en el líder de la «banda de Stern». En 1942 Menachem Begin, ferviente admirador de Jabotinsky, entró en Palestina ilegalmente y pasó a ser uno de los líderes del Irgún. Incluso el moderado Ben Gurión se hizo más radical en 1942, cuando llegaron a Palestina las primeras noticias de los campos de la muerte nazis. Se abandonaron las viejas políticas gradualistas de la Yishuv. No se volvió a hablar de una «patria». Los sionistas estaban convencidos de que sólo un Estado plenamente judío podría proporcionar un refugio judío a los judíos, aunque su creación exigiera la expulsión de los árabes del país^[608].

En la posguerra se produjo una escalada del terrorismo en ambas partes. Los británicos rechazaron tenazmente la solicitud sionista de que se permitiera entrar en Palestina a 100 000 refugiados, supervivientes de los campos de concentración nazis. Como represalia, el Irgún hizo explotar un ala del Hotel Rey David, una de cuyas plantas ocupaba el ejército británico como cuartel general. Murieron 91 personas y 45 resultaron heridas. Parece que en aquellos últimos años los británicos habían perdido el control. El Mandato había comenzado en medio de la confusión y hacia 1947 las autoridades británicas en Palestina estaban desmoralizadas, exasperadas y frustradas por el intento de realizar una política imposible. Se habían hecho perjudiciales para el país y tenían que marcharse. El 11 de febrero de 1947, Ernest Bevin, secretario de Asuntos Exteriores, remitió el Mandato a la nueva Organización de Naciones Unidas. Entonces las Naciones Unidas establecieron un nuevo plan de partición, que dividía el país de un modo más ventajoso para los

judíos que el Plan Peel. Habría un Estado judío (en la Galilea oriental, la parte alta del valle del Jordán, el Negueb y la llanura costera) y un Estado árabe en el resto del país. El *corpus separatum* de Jerusalén y Belén quedaría bajo control internacional. El 29 de noviembre de 1947 la Asamblea General de las Naciones Unidas aceptó por votación este plan y se estableció un comité especial que elaborara un estatuto para la zona internacional de Jerusalén. Los árabes se negaron a aceptar la decisión de las Naciones Unidas, pero los sionistas la aceptaron con su habitual pragmatismo. También estuvieron de acuerdo en la internacionalización de Jerusalén. En el plan que ellos habían presentado a las Naciones Unidas en agosto de 1946 habían situado a Jerusalén en un *corpus separatum*. En aquel momento no consideraban esencial para el nuevo Estado judío la posesión de la Ciudad Santa.

En Palestina estalló la lucha casi inmediatamente después de la aprobación de la resolución de las Naciones Unidas. El 2 de diciembre cientos de árabes entraron en masa por la Puerta de Jaffa y saquearon el centro comercial judío en la calle de Ben Yehudá. El Irgún se vengó atacando los barrios árabes de Katamon y Sheij Jarrah. En marzo de 1948 murieron 70 judíos y 230 árabes en las luchas que tuvieron lugar en torno a Jerusalén, incluso antes del final oficial del Mandato británico. Las tropas iraquíes y sirias entraron en el país y bloquearon las carreteras que conducían a Jerusalén. La Haganah comenzó a ejecutar el plan militar Dalet, que finalmente tuvo éxito en la creación de un pasillo desde la costa hasta Jerusalén. Los británicos se negaron a intervenir. En febrero de 1948 los árabes habían sitiado algunos de los barrios judíos en Jerusalén occidental, que quedaron incomunicados del resto del país hasta que la Haganah abrió las carreteras. El 10 de abril la guerra entró en una nueva fase cuando el Irgún atacó la aldea árabe de Deir Yassin, a 5 kilómetros al oeste de Jerusalén: mataron a 250 personas entre hombres, mujeres y niños y mutilaron sus cuerpos. El 13 de abril los árabes atacaron un convoy que trasladaba terroristas del Irgún, que habían resultado heridos en Deir Yassin, al centro médico del monte Scopus y mataron a cuarenta judíos inocentes del personal sanitario.

Antes de la marcha de los británicos el 15 de mayo de 1948, el Irgún atacó Jaffa y el espectro de Deir Yassin hizo que los 70 000 habitantes árabes de la ciudad huyeran. Este episodio marcó el comienzo del éxodo de los palestinos de su país. Algunos de los refugiados buscaron asilo en Jerusalén. El 26 de abril la Haganah comenzó a lanzar sus ataques contra los barrios árabes de clase media en Jerusalén occidental. Los grupos invasores cortaban las líneas

telefónicas y del tendido eléctrico. Furgonetas con altavoces recorrían las calles lanzando mensajes como este: «Si no abandonáis vuestras casas, el destino de Deir Yassin será vuestro destino». A finales de mayo los habitantes se vieron obligados finalmente a salir de sus casas y muchos de ellos buscaron refugio en la ciudad antigua. A principios de mayo habían llegado a Jerusalén representantes de las Naciones Unidas con la misión de establecer la administración internacional, pero ni los británicos ni ninguna de las partes enfrentadas les hicieron caso. El 14 de mayo Ben Gurión celebró una ceremonia en el Museo de Tel Aviv para proclamar el nacimiento del nuevo Estado de Israel. Cuando los británicos se marcharon finalmente al día siguiente, las fuerzas judías estaban listas para atacar la ciudad antigua, pero fueron detenidas en el último momento por la llegada de la legión árabe jordana, que estableció una administración militar en la ciudad amurallada y en Jerusalén oriental.

Cuando las Naciones Unidas lograron una tregua en julio de 1948, la ciudad estaba dividida entre Israel y Jordania. La ciudad permaneció partida en dos, a lo largo de la muralla occidental de la ciudad antigua y una franja de territorio destruido y desierto que pasó a ser tierra de nadie. (Véase el plano). Los dos mil habitantes del barrio judío habían sido expulsados de la ciudad antigua y enviados al otro lado de la nueva frontera, a Jerusalén occidental, controlada en ese momento por los israelíes. Los treinta mil residentes árabes de Jerusalén occidental habían perdido sus casas, que pasaron a ser propiedad del Estado de Israel. La ciudad antigua estaba repleta de los refugiados de Jaffa, Haifa, los barrios y las aldeas de los alrededores de Jerusalén. Ni Israel ni Jordania estaban dispuestos a abandonar el área jerosolimitana. Se negaron a tener en cuenta la resolución 303 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, que les reclamaba la evacuación de Jerusalén y sus alrededores para permitir que se convirtiera en un *corpus separatum*, tal como estaba proyectado originariamente. El 15 de noviembre el obispo copto coronó al rey ‘Abdallah de Jordania como rey de Jerusalén en la ciudad antigua; Jerusalén oriental y Cisjordania fueron declarados territorio jordano y el 13 de diciembre el Parlamento jordano aprobó la unión de Jordania y Palestina. Ni siquiera se planteó la cuestión de la creación de un Estado palestino independiente. En cambio, el rey dio a los habitantes de Jerusalén oriental y de Cisjordania la ciudadanía jordana. Los Estados árabes vecinos protestaron vehementemente contra esta ocupación jordana, pero finalmente tuvieron que aceptarla como un *fait accompli*. En la parte israelí Ben Gurión anunció el 13 de diciembre que era preciso trasladar a Jerusalén occidental la Kenésset y

todos los despachos del Gobierno, excepto los ministerios de Defensa, Policía y Asuntos Exteriores. El 16 de marzo de 1949 Israel y Jordania firmaron un acuerdo formal en el que aceptaban las líneas del armisticio como las fronteras legítimas entre los dos Estados. Las Naciones Unidas continuaron considerando que la ocupación israelí/jordana de Jerusalén era ilegal, pero después de abril de 1950 no tomaron ninguna iniciativa más a propósito de la cuestión de Jerusalén.

partes los francotiradores disparaban al territorio de la otra parte de la tierra de nadie. En esta había calles desiertas y 150 edificios abandonados. Tapiaron tres de las puertas de la ciudad antigua (la Puerta Nueva, la Puerta de Jaffa y la Puerta de Sión) y las reforzaron con muros de hormigón. La ciudad estaba dividida por altas barreras y decenas de miles de minas sembradas en ambas partes. El único punto de paso era la puerta llamada de Mandelbaum, una calzada abierta cerca de una casa que pertenecía a Mandelbaum y que en este momento estaba atravesada por una barrera. Sólo a los clérigos, diplomáticos, personal de las Naciones Unidas y unos pocos turistas privilegiados les estaba permitido pasar de una parte a otra. Los jordanos exigían a la mayoría de los turistas que presentaran la partida de bautismo —para probar que no eran judíos— antes de permitirles entrar en Jerusalén oriental desde Israel. Después no podían volver a Israel, sino que debían retornar a sus países de origen desde Jordania. El sistema de alcantarillado, la red telefónica y la red de carreteras estaban divididos en dos. El monte Scopus se convirtió en un enclave judío en la Jerusalén jordana. Cerraron los edificios del Hospital Hadassah y de la Universidad Hebrea en dicho monte y los pusieron bajo la protección de las Naciones Unidas; un convoy israelí podía pasar la frontera para abastecer a la minúscula guarnición del monte Scopus. En ambas partes se confiaron a un guardián el territorio y los edificios que habían pertenecido al enemigo antes de 1948. La inhumanidad de la partición fue especialmente conmovedora en la aldea de Bayt Safafa, que quedó dividida en dos: la mitad de la aldea en territorio israelí y la otra mitad en territorio jordano. Desgarraron familias y amigos, aun cuando ocasionalmente algunos conseguían permiso para celebrar bodas u otras reuniones en la línea de ferrocarril de la frontera y los habitantes podían contarse a voces las noticias y charlar por encima de la línea de separación.

El artículo 8 del acuerdo de armisticio entre Israel y Jordania estipulaba el acceso libre de los judíos israelíes al Muro de las Lamentaciones, pero Jordania se negó a cumplirlo mientras Israel no devolviera los barrios árabes de Jerusalén occidental. Después de varios años de presión se permitió a los cristianos árabes de Israel visitar el Santo Sepulcro y la iglesia de la Natividad en Navidad y en Pascua, aunque no por más de cuarenta y ocho horas. Cada una de las partes acusaba a la otra de profanar los lugares sagrados: los israelíes culpaban a Jordania de profanar el cementerio judío del monte de los Olivos y de destruir la sinagoga del barrio judío de la ciudad antigua, que era entonces un campamento de refugiados palestinos; los árabes se quejaban con amargura de que Israel había destruido su histórico cementerio de Mamilla,

donde estaban enterrados muchos sabios, místicos y guerreros famosos.

La Jerusalén jordana estaba acosada por muchos problemas^[609]. Después de la guerra de 1948 los israelíes tenían en Palestina un Estado que era significativamente mayor que el concebido por las Naciones Unidas. De todos los Estados árabes vecinos, sólo Jordania había sido capaz de impedir el avance de las fuerzas israelíes. Durante las hostilidades unos 750 000 árabes de Palestina, atemorizados por las noticias de las atrocidades de Deir Yassin, huyeron del país. Muchos de esos refugiados se establecieron en campamentos en los Estados árabes vecinos; a ninguno de ellos se le permitió retornar a su ciudad o aldea. Muchos palestinos culpaban a Jordania de haberles privado de su independencia: en Egipto el muftí formó el Consejo Nacional Palestino como gobierno en el exilio. El rey ‘Abdallah trató de establecer relaciones con las familias árabes influyentes, que tradicionalmente se habían opuesto al muftí: muchas de ellas ocupaban puestos en el Gobierno en Ammán e incluso escaños en el Parlamento jordano. Como consecuencia, muchos de los notables habían abandonado Jerusalén para establecerse en Ammán, lo cual había alterado totalmente el ambiente de la ciudad. La mayoría de los palestinos que quedaban en Jerusalén sentían un gran resentimiento hacia Ammán. Estaban mejor formados y más cultivados que la mayoría de los árabes de Transjordania y consideraban intolerable su subordinación política a Jordania. Cuando el Gobierno jordano tenía problemas, había motines frecuentes en Jerusalén, que se convirtió en un centro de la resistencia palestina al reino de Jordania. A menudo los árabes de al-Quds tenían la impresión de que, habiéndose opuesto al mundo para conseguir la posesión de la Ciudad Santa, el rey ‘Abdallah estaba decidido a hundirla.

Después de 1948 la Jerusalén árabe había quedado gravemente herida. Había perdido su aristocracia y el rey, a fin de tener la seguridad de que contaba con una base de poder en Jerusalén, animó a los habitantes de Hebrón, que habían apoyado a Jordania, a asentarse en al-Quds. La ciudad tenía un grave problema con los refugiados y había sufrido muchos daños durante la guerra. Habían aprovechado al máximo los recursos jordanos y el reino no estaba en condiciones de mitigar la miseria de miles de palestinos desplazados que se amontonaban forzosamente en el área de Jerusalén. En la ciudad antigua las condiciones fueron pésimas durante los meses posteriores a la guerra. No obstante, el rey se mostró reacio a invertir en una ciudad que era un centro del nacionalismo palestino. Con frecuencia ‘Abdallah dio preferencia a Nablus y Hebrón sobre Jerusalén. Trasladó los despachos

oficiales del Gobierno de Jerusalén a Ammán. No parecía probable que la relación entre la ciudad y el Gobierno jordano fuera a mejorar cuando, en abril de 1951, los agentes del muftí asesinaron al rey a la entrada de la mezquita de al-Aqsā.

Sin embargo, la Jerusalén jordana se recuperó. En 1953 se restauró la mezquita de al-Aqsā y se creó la Muslim Charitable Society for the Reconstruction of Jerusalem [Sociedad Benéfica Islámica para la Reconstrucción de Jerusalén] para la fundación de escuelas, hospitales y orfanatos. Durante la década de 1950 se construyeron casas para los refugiados en la colina del Ofel y en Wadi Joz, Abu Tor y Sheij Jarrah, aunque los jordanos querían seguir estrictamente el Plan Master para Jerusalén trazado durante el Mandato. Para preservar la belleza de la ciudad no urbanizaron las laderas occidentales del monte Scopus y del valle del Cedrón. En cambio, edificaron un nuevo distrito comercial al norte y al este de la ciudad antigua, y en 1958 comenzaron una renovación importante del Haram. La economía mejoraba gradualmente. Jerusalén nunca había sido un centro industrial y el Gobierno tendía a desviar hacia Ammán los planes para la construcción de factorías y plantas industriales en los alrededores de Jerusalén. No obstante, Jordania desarrolló la industria turística en Jerusalén, que proporcionaba el 85 por ciento de los ingresos de Cisjordania. En 1948 había sólo un hotel moderno en Jerusalén oriental, pero en 1966 había setenta. Había una gran diferencia entre ricos y pobres en la ciudad, pero en la década de 1960 la Jerusalén árabe se había recuperado suficientemente de su división violenta y había pasado a ser un lugar agradable donde vivir. Es probable que las clases media y alta gozaran de un nivel de vida más alto que el de sus homólogas israelíes en Jerusalén occidental. Con todo, el proceso de modernización no había destruido la atmósfera histórica y tradicional de Jerusalén, que conservaba su carácter árabe distintivo.

También mejoró el estatus de la ciudad. Los israelitas estaban ocupados haciendo de Jerusalén occidental su capital, en contra de la comunidad internacional, y habían trasladado allí la Kenéset. Jordania sentía que tenía que responder. En julio de 1953 el Consejo de Ministros jordano se reunió por primera vez en Jerusalén y poco después convocaron allí a todo el Parlamento. El gobierno local consiguió la estabilidad cuando Rauhi al-Khatib se convirtió en el alcalde de la Jerusalén árabe a principios de 1957. Era un asceta y un excelente administrador y fue capaz de resolver algunas de las tensiones que existían entre Ammán y los nacionalistas palestinos. Las relaciones con Jordania mejoraron y en 1959 el estatus de Jerusalén pasó de

baladiya (municipio) a *amāna* (administración fiduciaria), lo que la hacía equivalente a Ammán. El rey Hussein anunció que Jerusalén era la segunda capital del reino de Jordania y proyectó la construcción de un palacio al norte de la ciudad.

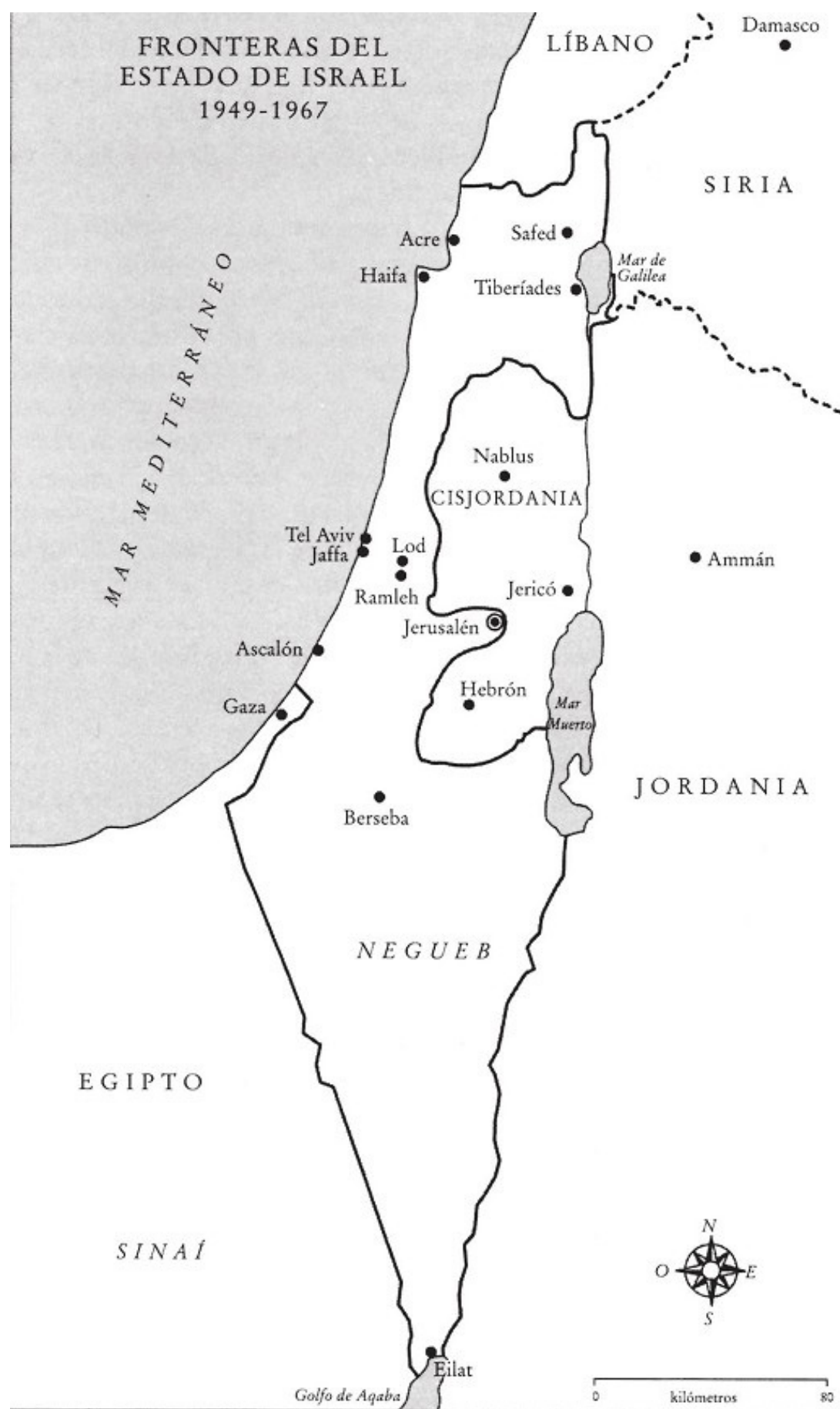
Al otro lado de la frontera, Jerusalén occidental tenía muchos problemas similares. En diciembre de 1949 Ben Gurión anunció que para el Estado judío era esencial mantener una presencia en Jerusalén:

La Jerusalén judía es una parte orgánica e inseparable del Estado de Israel, al igual que es una parte inseparable de la historia de Israel y de la fe de Israel y de la misma alma de nuestro pueblo. Jerusalén es el corazón de los corazones del Estado de Israel^[610].

La vieja indiferencia sionista hacia la ciudad se acabó una vez que las vicisitudes de la guerra pusieron Jerusalén occidental en manos israelíes. Durante la década de 1950 los israelíes habían iniciado una política decidida a hacer de Jerusalén occidental la capital de Israel, aun cuando no era reconocida como tal en la ley internacional. Las Naciones Unidas mantenían todavía que Jerusalén debía ser un *corpus separatum* y los países católicos en particular se oponían a la partición de la ciudad. En 1952 Yishaq ben Zví se convirtió en el segundo presidente de Israel y trasladó los ministerios de Tel Aviv a Jerusalén, planteando un problema a los embajadores extranjeros en Israel. Si presentaban sus cartas credenciales al presidente en Jerusalén occidental, ello equivalía a un reconocimiento tácito de la ciudad como capital de Israel. No obstante, algunos embajadores comenzaron a llegar a Jerusalén occidental y cuando en 1954 los embajadores británicos y estadounidenses presentaron sus cartas al presidente Ben Zví en Jerusalén, estaba claro que lentamente se reducía el boicot. Gran Bretaña y Estados Unidos declararon que aún se adherían a las resoluciones de las Naciones Unidas, pero los israelíes habían ganado la primera ronda, a pesar de esas negaciones oficiales. Entonces Moshe Sharett, ministro de Asuntos Exteriores, trasladó su despacho principal a Jerusalén occidental y a partir de entonces solían tener lugar allí las reuniones con los diplomáticos extranjeros. Hacia 1967 aproximadamente el 40 por ciento de las instituciones diplomáticas extranjeras de Israel se habían trasladado de Tel Aviv a Jerusalén occidental.

Con todo, el Gobierno israelí, que había desafiado al mundo para hacer de Jerusalén occidental su capital, tendía a hacer caso omiso de ella. La mayoría de los miembros de la Kenésset eran *kibbutzniks* que no estaban muy

interesados por las ciudades y no tenían una política urbana clara^[611]. Jerusalén occidental no se benefició tanto como debería haberlo hecho de su estatus como capital. Su crecimiento económico fue menor que el de Israel en conjunto. Los empresarios principales eran el Gobierno y la Universidad Hebrea, pero no eran instituciones productoras de riqueza. No es extraño que el turismo no floreciera en Jerusalén occidental: los lugares más interesantes estaban en la otra parte de la tierra de nadie. Había pocas industrias ligeras y los precios eran altos. Algunas partes de la Jerusalén judía se habían convertido en barrios bajos, llenos de refugiados judíos de los países árabes que habían sido expulsados después de la creación del Estado de Israel y del éxodo palestino en 1948. Desde el principio las autoridades sionistas askhenazis se negaron a aceptar plenamente a esos judíos orientales, sefardíes. Los alojaron en los barrios más peligrosos de Jerusalén, cercanos a la tierra de nadie, donde estaban al alcance de los francotiradores árabes. En la ciudad judía había desigualdad y resentimiento.



En realidad, parecía que Jerusalén occidental no tenía ni coherencia ni unidad. Era una serie de barrios, cada uno de ellos habitado por un grupo étnico o religioso distinto que tenía su propia vida independiente. Era también una ciudad dividida en grupos enfrentados entre sí: sefardíes contra ashkenazis, judíos religiosos contra judíos laicos. Los ortodoxos, que se oponían aún apasionadamente al Estado de Israel, se colocaban durante el *shabbat* en las esquinas de sus barrios para tirar piedras a los automóviles de los israelíes que violaban el descanso sabático. Desgajada de su corazón, que era la Jerusalén antigua, Jerusalén occidental no tenía sentido. Era un callejón sin salida, aislada del resto de Israel y rodeada de territorio árabe por tres partes. La ciudad se había convertido en poco más que un final de trayecto de las carreteras que llegaban desde la costa. Se encontraba «al final de un pasillo estrecho con carreteras que llevaban a ninguna parte», recordaba su futuro alcalde, Teddy Kollek. «La mitad de las veces que bajabas por una carretera o una calle lateral, te topabas con una señal que decía: *Stop*. Peligro. Frontera»^[612]. En su clásica novela *My Michael [Mi marido Mikhael]*, situada en este período, el escritor israelí Amos Oz presenta una imagen similar de Jerusalén occidental como una ciudad que había recibido una herida mortal. Sus barrios eran fortalezas dispersas, solitarias, perdidas y asediadas por el paisaje amenazador en el que aullaban los chacales. Era una ciudad de murallas, ruinas y parcelas baldías, que continuaba negando la entrada a sus habitantes judíos^[613]. «¿Se puede uno sentir en casa en Jerusalén, me pregunto, si vive allí todo un siglo?»^[614], pregunta Hannah, la heroína de Oz. Podría parecer como una ciudad ordinaria, pero al volver una esquina repentinamente se topaba uno con el vacío:

Si giras la cabeza, puedes ver en medio de todo ese construir frenético un campo pedregoso. Olivos. Un desierto estéril. Valles totalmente cubiertos de malas hierbas. Senderos entrelazados hollados por el paso de miríadas de pies. Rebaños apacentando en torno al despacho recién construido del Primer ministro^[615].

La ciudad antigua había sido construida como un enclave seguro contra el ámbito demoníaco del desierto, donde no era posible la vida. En la nueva ciudad se criaba a los ciudadanos de Jerusalén occidental contra el desierto en todo momento: tenían que enfrentarse a la posibilidad de la muerte y la extinción en ese terreno peligroso. En realidad, la propia Jerusalén había sido invadida por el desierto —la antigua pesadilla— y parecía que apenas existía. «Jerusalén no existe», dice Hannah^[616].

El Estado de Israel no podía escapar del vacío. Es posible que si no hubiera sido por la cruzada nazi de Hitler contra los judíos, la empresa sionista no hubiera tenido nunca éxito. La conmoción, la rabia y el sentimiento de culpa ocasionados por el descubrimiento de los campos de concentración provocaron una ola de simpatía hacia el pueblo judío, después de la segunda guerra mundial, que ciertamente ayudó a la causa sionista. Mas ¿cómo iban el pueblo judío y el Estado de Israel a superar la catástrofe de seis millones de muertos? Originariamente los seres humanos habían considerado las ciudades como refugios que podían proteger a sus habitantes de la destrucción. En los campos de concentración los judíos habían hecho frente a la extinción en un encuentro casi mortal con la imaginación demoníaca de Europa, que durante siglos había estado atormentada por terribles fantasías de judíos. En el mito del éxodo el pueblo del antiguo Israel había recordado su viaje a través de la nada del desierto hasta la seguridad de la Tierra Prometida. El moderno Estado de Israel era una creación similar a partir de la cuasianiquilación terrible de los campos de concentración. Pero en Jerusalén occidental se podía encontrar todavía la nada del desierto en medio de la ciudad: no había escapatoria del vacío dejado por el Holocausto. Los líderes sionistas provinieron principalmente de Polonia, Rusia y Europa oriental. Construyeron su Estado para judíos que en su mayoría habían muerto. Uno de los santuarios principales de esta nueva Jerusalén judía secular fue el Holocaust Memorial en Yad Vashem, con su Ohel Yizkor («Memorial del tabernáculo»), en el que inscribieron los nombres de veintidós de los mayores campos de la muerte. Sorprende poco que la nueva Jerusalén creada por los israelíes no tuviera sentido. Después, como veremos en el capítulo siguiente, algunos judíos encontrarían salvación en la espiritualidad y los mitos antiguos del espacio sagrado.

No obstante, también los palestinos sufrieron. Perdieron su patria y fueron borrados del mapa. También ellos sufrieron una forma de cuasianiquilación. Tanto los habitantes de Jerusalén oriental como los de Jerusalén occidental estuvieron conmocionados hasta la médula durante esos años de la partición de Jerusalén. Los palestinos tenían que adaptarse a su catástrofe; los israelíes tenían que enfrentarse al hecho importuno de que ellos, las víctimas de Europa, en su búsqueda desesperada de supervivencia habían herido de muerte a otro pueblo. Ambos trataban de aniquilarse mutuamente. Los mapas turísticos árabes representaban Jerusalén occidental como un espacio en blanco vacío. En Israel la Primera ministra Golda Meir afirmó en una célebre ocasión: «Los palestinos no existen». El sistema educativo alentaba esta

negación mutua en ambas partes de la ciudad.

No se enseñaba a los niños israelíes ni a los árabes lo suficiente sobre la historia, el lenguaje y la cultura de «la otra parte»^[617]. También los israelíes estaban molestos con la Jerusalén árabe: una vez más los habían excluido de la ciudad. Hacía siglos que los judíos se habían lamentado por el Templo perdido desde el monte de los Olivos. Los israelíes no podían hacerlo, porque el monte estaba en manos jordanas. Los días de fiesta oraban en la parte más alta de un edificio elevado en el *monte Sión*, desde donde era posible divisar el barrio judío.

De hecho, las dos mitades de la ciudad se daban la espalda mutuamente^[618]. A pesar de la tensión con el Gobierno jordano, la Jerusalén árabe estaba naturalmente orientada hacia oriente, hacia Ammán, y volvía el rostro ante la realidad inaceptable de Jerusalén occidental. También en la Jerusalén judía los israelíes se mantenían lejos de los peligros de la tierra de nadie y se orientaban hacia Tel Aviv y la costa. Los distritos que estaban junto a la frontera eran barrios pobres, habitados por los sefardíes. No se prestó ninguna atención al centro comercial de la calle de Ben Yehudá, que estaba al alcance de los francotiradores. Se construyeron nuevos distritos al oeste, en la cima de las colinas. El centro geográfico de Jerusalén occidental era la Universidad Hebrea en Givat Ram, que estaba muy al oeste del municipio anterior a 1948. Si este estado de cosas hubiera continuado, Jerusalén se habría convertido efectivamente en dos ciudades aisladas, separadas por el terreno desolado y los alambres de espino de la tierra de nadie.

En 1965 Teddy Kollek, un miembro del nuevo Partido Laborista Rafi de Ben Gurión, se convirtió en el alcalde de Jerusalén occidental, donde ejercía tanta influencia como Rauhi al-Khatib en la otra parte de la frontera. Rechoncho, rubio y enérgico, dio al municipio israelí una estabilidad mayor que la conocida hasta entonces. Trató de corregir la orientación de Jerusalén occidental hacia la costa. Había habido proyectos para desplazar el edificio del ayuntamiento, que estaba exactamente en la frontera, hacia la parte occidental de la nueva Jerusalén. Kollek decidió que permaneciera donde estaba: sería un error que se viera al alcalde y su consejo abandonando a los judíos orientales en sus barrios bajos fronterizos. Pero, por encima de todo, «al mantenernos en la frontera, expresábamos nuestra fe en la unificación final de Jerusalén»^[619]. En medio de la división y la anomia de los años de la posguerra, los israelíes habían comenzado a soñar con la totalidad y la integración.

No obstante, tres semanas antes del estallido de la guerra Jerusalén

occidental disfrutó de un día idílico cuando los israelíes decidieron mantener allí las celebraciones del Día de la Independencia. Fue un acontecimiento especial: la fecha del aniversario se calculaba de acuerdo con el calendario hebreo, de modo que raramente coincidía con la fecha civil del 14 de mayo, como sucedió en 1967. No podía haber una parada militar, porque las Naciones Unidas no permitirían armas ni equipamiento militar en Jerusalén. En cambio, Kollek sugirió que el ayuntamiento patrocinara una canción de la célebre letrista Naomi Shemer. «Jerusalén de oro» se convirtió en un éxito inmediatamente. Era una canción de amor a una ciudad trágica «con una muralla en su corazón», pero también revelaba la debilidad israelí:

¡Cómo se han secado los depósitos!

La plaza está vacía.

Nadie visita el monte del Templo en la ciudad antigua.

Sin embargo, la ciudad no estaba ni mucho menos desierta: su *sūq* estaba lleno a rebosar y ponía a la venta bienes de lujo que no estaban disponibles para los israelíes en Jerusalén occidental. El Ḥaram estaba repleto de fieles y visitantes piadosos. La canción daba por supuesto —una vez más— que los palestinos de la Jerusalén árabe no existían. Mientras tanto, en la otra parte de Jerusalén occidental el rabino Zví Yehudá Kook, hijo de un eminente gran rabino de Jerusalén durante el Mandato británico, predicaba el sermón anual para celebrar el nacimiento del Estado de Israel en la Merkaz Harav Yeshiva. De repente su voz tranquila se elevó y a los oyentes les pareció que estaba poseído por el espíritu de profecía. En un determinado momento sollozó con fuerza suspirando por las ciudades arrancadas del cuerpo vivo de Eretz Yisrael en Cisjordania: Jerusalén, el monte del Templo, Hebrón, Siquén y Jericó —ciudades y lugares que eran sagrados para el pueblo judío—. El rabino lloró al decir que era un pecado dejar esos santos lugares en manos de los *goyim*^[620]. Tres semanas después fue aclamado como un verdadero profeta de Israel, cuando los tanques de las Fuerzas de Defensa Israelíes entraron en todas esas ciudades de Cisjordania y volvieron a unir al pueblo judío con la ciudad antigua de Jerusalén.

Capítulo 18

¿SIÓN?

Naturalmente, el Holocausto que tantos israelíes habían temido en 1967 nunca llegó a suceder. El 5 de junio las fuerzas israelíes lanzaron un ataque anticipado contra la República Árabe Unida y destruyeron casi por completo la fuerza aérea egipcia sobre el terreno. Esto arrastró inevitablemente a Jordania a la guerra, aunque la defensa de Jerusalén era insuficiente, quizá sólo cinco mil soldados. Hicieron cuanto pudieron —en la defensa de la Ciudad Santa murieron doscientos de ellos—, pero el miércoles 7 de junio las Fuerzas de Defensa Israelíes (FDI) rodearon la ciudad antigua y entraron en ella por la Puerta del León. La mayoría de los civiles israelíes se encontraban todavía en sus refugios antiaéreos, pero las noticias de la conquista de la Jerusalén árabe se difundieron de palabra y una muchedumbre asombrada se reunió en la Puerta de Mandelbaum.

Mientras tanto, los soldados y los oficiales israelíes tenían un objetivo: llegar cuanto antes al Muro de las Lamentaciones. Los hombres corrieron por las calles estrechas y tortuosas y subieron en tropel a la plataforma del Haram, sin apenas echar un vistazo a los santuarios musulmanes. En muy poco tiempo setecientos soldados con los rostros tiznados de negro y los uniformes manchados de sangre se apiñaron en el pequeño enclave que había permanecido cerrado a los judíos durante casi veinte años. Hacia las once de la mañana comenzaron a llegar los generales, trayendo al general Shlomó Goren, rabino jefe de las FDI, que tuvo el honor de hacer sonar el *shofar* en el muro por primera vez desde 1929. Un comandante de pelotón mandó un *jeep* con la intención de que llevara al rabino Zví Yehudá Kook al muro. Para todos aquellos hombres, independientemente de sus creencias teológicas, encontrarse frente al muro fue una experiencia religiosa profunda, casi una conmoción. Sólo unos días antes se habían enfrentado a la posibilidad de la aniquilación. Pero al estar frente al muro, inesperadamente, habían entrado una vez más en contacto con el lugar que se había convertido en el más

sagrado en el mundo judío. Jóvenes paracaidistas laicos se agarraron a las piedras y lloraron: otros estaban conmocionados y les resultaba imposible moverse. Cuando el rabino Goren hizo sonar el *shofar* y comenzó a entonar los salmos, los oficiales ateos se abrazaron; un joven soldado sintió que estaba aturdido, que todo su cuerpo ardía. Fue un retorno dramático e inesperado que parecía una repetición casi misteriosa de los antiguos mitos judíos. Una vez más el pueblo judío había luchado contra la amenaza de la extinción; una vez más había llegado a casa. El acontecimiento evocó todas las experiencias habituales del espacio sagrado. El muro no era simplemente un sitio histórico, sino un símbolo que alcanzaba directamente al núcleo de la identidad de cada soldado judío. Era Otro —«algo grande y terrible y de otro mundo»^[621]— y, al mismo tiempo, profundamente familiar —«un viejo amigo, era imposible equivocarse»^[622]—. Era *tremendum*, pero *fascinans*; santo y, al mismo tiempo, un reflejo exacto del yo judío. Representaba la supervivencia, significaba la continuidad y prometía esa reconciliación final que ansía la humanidad. Cuando besó las piedras, Abraham Davdevani sintió que el pasado, el presente y el futuro se habían unido: «Ya no habrá más destrucción y el muro no volverá a quedar nunca jamás desierto»^[623]. Presagiaba el final de la violencia, el abandono y la separación. Era lo que otras generaciones podrían haber llamado un retorno al paraíso.

Los judíos religiosos, especialmente los discípulos del rabino Kook el Joven, estaban convencidos de que la redención había comenzado. Recordaban las palabras pronunciadas por el rabino hacía sólo unas pocas semanas y estaban convencidos de que había hablado inspirado por Dios. De pie ante el muro, el rabino Kook anunció, el día de la conquista, que «por orden del cielo» el pueblo judío «había retornado a casa en las alturas de la santidad y nuestra propia ciudad santa»^[624]. Uno de sus discípulos, Israel Stitiegltz, conocido como «Ariel», dejó el muro y caminó sobre la plataforma del H̱aram, sin hacer caso de las leyes de pureza y de las áreas prohibidas, manchado de sangre y sucio. «Estuve en el lugar donde el sumo sacerdote entraba sólo una vez al año, con los pies desnudos, después de cinco inmersiones en el *mikveh*», recordaba después. «Pero yo estaba calzado, armado y con un casco. Y me dije: “Así es la generación de los conquistadores”^[625]». Israel había librado la última batalla y era una nación de sacerdotes; todos los judíos podían entrar en el Santo de los santos. Todo el ejército israelí, como el rabino Kook señaló repetidamente, era «santo» y sus soldados podían entrar con atrevimiento en la presencia de Dios^[626].



«Así es la generación de los conquistadores». Soldados judíos exultantes delante de la mezquita de la Roca, después de conquistar la ciudad antigua en 1967.

Cornell Capa/Magnum Photos NY.

La frase «¡Nunca más!» brotaba de los labios judíos en conexión con el Holocausto nazi. Esta tragedia había quedado inextricablemente fundida con la identidad del nuevo Estado. Muchos judíos veían el Estado de Israel como

un intento de crear nueva vida frente a esas tinieblas. Los recuerdos del Holocausto salieron a la luz inevitablemente en las semanas anteriores a la guerra de los seis días, mientras los israelíes escuchaban la retórica de odio de Nasser. Cuando retornaron al Muro de las Lamentaciones, escucharon inmediatamente las palabras «¡Nunca más!» en este nuevo contexto. «No nos marcharemos nunca de aquí»^[627], anunció el rabino Kook unas horas después de la victoria. El general Moshe Dayan, un laicista manifiesto, de pie ante el muro proclamó que la ciudad dividida de Jerusalén había sido «reunida» por las FDI. «Hemos retornado a nuestros lugares más santos; hemos retornado y no los abandonaremos nunca»^[628]. Dio órdenes de que abrieran todas las puertas de la ciudad y retiraran los alambres de espino y las minas de la tierra de nadie. No podía haber vuelta atrás.



La reivindicación israelí de la ciudad era dudosa. Al término de la guerra de los seis días, Israel había ocupado no sólo Jerusalén, sino también Cisjordania, la franja de Gaza, la Península del Sinaí y los altos del Golán. (Véase el mapa). Ni las Regulaciones de La Haya de 1907 ni las Convenciones de Ginebra de 1949 servían de apoyo a la reivindicación de Israel. Ya no era permisible en la ley internacional anexionar permanentemente tierra conquistada por la fuerza de las armas. Algunos

israelíes, incluido el Primer ministro Levi Eshkol, eran partidarios de devolver esos Territorios Ocupados a Siria, Egipto y Jordania a cambio de la paz con el mundo árabe. Pero en 1967 no se planteó nunca la posibilidad de devolver la ciudad antigua de Jerusalén a los árabes. Con la conquista del Muro de las Lamentaciones entró en el discurso sionista, en otro tiempo tan provocadoramente laicista, un elemento trascendente. Incluso los ateos más intransigentes tuvieron experiencia de su Ciudad Santa como realidad «sagrada». Como dijo Abba Eban, delegado de Israel ante las Naciones Unidas, Jerusalén «está más allá y por encima, antes y después de todas las consideraciones políticas y seculares»^[629]. A los israelíes les resultaba imposible ver la cuestión objetivamente, porque en el muro habían encontrado el alma judía.

En el atardecer del día de la conquista Levi Eshkol anunció que Jerusalén era la «capital eterna de Israel»^[630]. La conquista de la ciudad había sido una experiencia tan profunda que a muchos judíos les parecía esencialmente «justa»: era una evocación sorprendente de mitos y leyendas que habían nutrido durante siglos a los judíos en los países de la diáspora. Como dirían los cabalistas, en ese momento en que Israel estaba de nuevo en Sión, todo en el mundo y en el cosmos entero había vuelto a su lugar apropiado. Sin embargo, los árabes de Jerusalén difícilmente podían compartir esta visión del asunto^[631]. La conquista israelí no fue una «reunificación» de la ciudad, sino la ocupación de un poder hostil. En las calles yacían los cuerpos de unos dos mil soldados de la legión árabe; civiles árabes habían sido asesinados. Soldados de reserva israelíes registraban las casas en busca de armas y arrestaron a varios cientos de palestinos cuyos nombres figuraban en una lista previamente preparada de personas buscadas. Los sacaron por la fuerza de sus casas y ellos estaban convencidos de que iban a la muerte. Cuando les permitieron retornar aquella misma noche, fueron recibidos con lágrimas como si se hubieran librado del Hades. Detrás de los soldados fueron los saqueadores: robaron en algunas de las mezquitas y sustrajeron del Museo Arqueológico Palestino los manuscritos del Mar Muerto. Los habitantes palestinos de la ciudad antigua y de Jerusalén oriental se cerraron temerosos en sus casas hasta que el alcalde Rauhi al-Khatib paseó por las calles con un oficial israelí tratando de persuadirlos de que salieran y abrieran de nuevo las tiendas para que se pudieran comprar alimentos. En la mañana del viernes 9 de junio, la mitad de los trabajadores municipales árabes se presentaron para trabajar y, bajo la dirección del alcalde y su teniente de alcalde, comenzaron a enterrar a los muertos y a reparar las conducciones de agua. Más tarde se

unieron a ellos los trabajadores municipales israelíes en Jerusalén oriental.

Pero esta cooperación no duró. El mismo día de la conquista Teddy Kollek abordó a Dayan y prometió que supervisaría personalmente la limpieza de la tierra de nadie, una tarea de gran peligro y complejidad. Al igual que Dayan, había visto la importancia de «crear hechos» que establecerían una presencia judía permanente en la Ciudad Santa, de forma que no se podía plantear la cuestión de abandonarla por orden de la comunidad internacional. En la noche del sábado 10 de junio, después de la firma del armisticio, dieron tres horas a los 619 habitantes del barrio magrebí para que evacuaran sus casas. Después llegaron las excavadoras y redujeron a escombros este barrio histórico —uno de los más antiguos de la *awqāf* jerosolimitana—. Kollek supervisó esta acción, que contravenía las Convenciones de Ginebra y tenía como objetivo la creación de una plaza suficientemente amplia para alojar a los miles de peregrinos judíos que, según se esperaba, llegarían en masa al Muro de las Lamentaciones. Esta fue sólo la primera acción de un proceso largo y continuado de «renovación urbana» —una renovación basada en el desmantelamiento de la Jerusalén árabe histórica— que transformaría por completo el aspecto y el carácter de la ciudad.

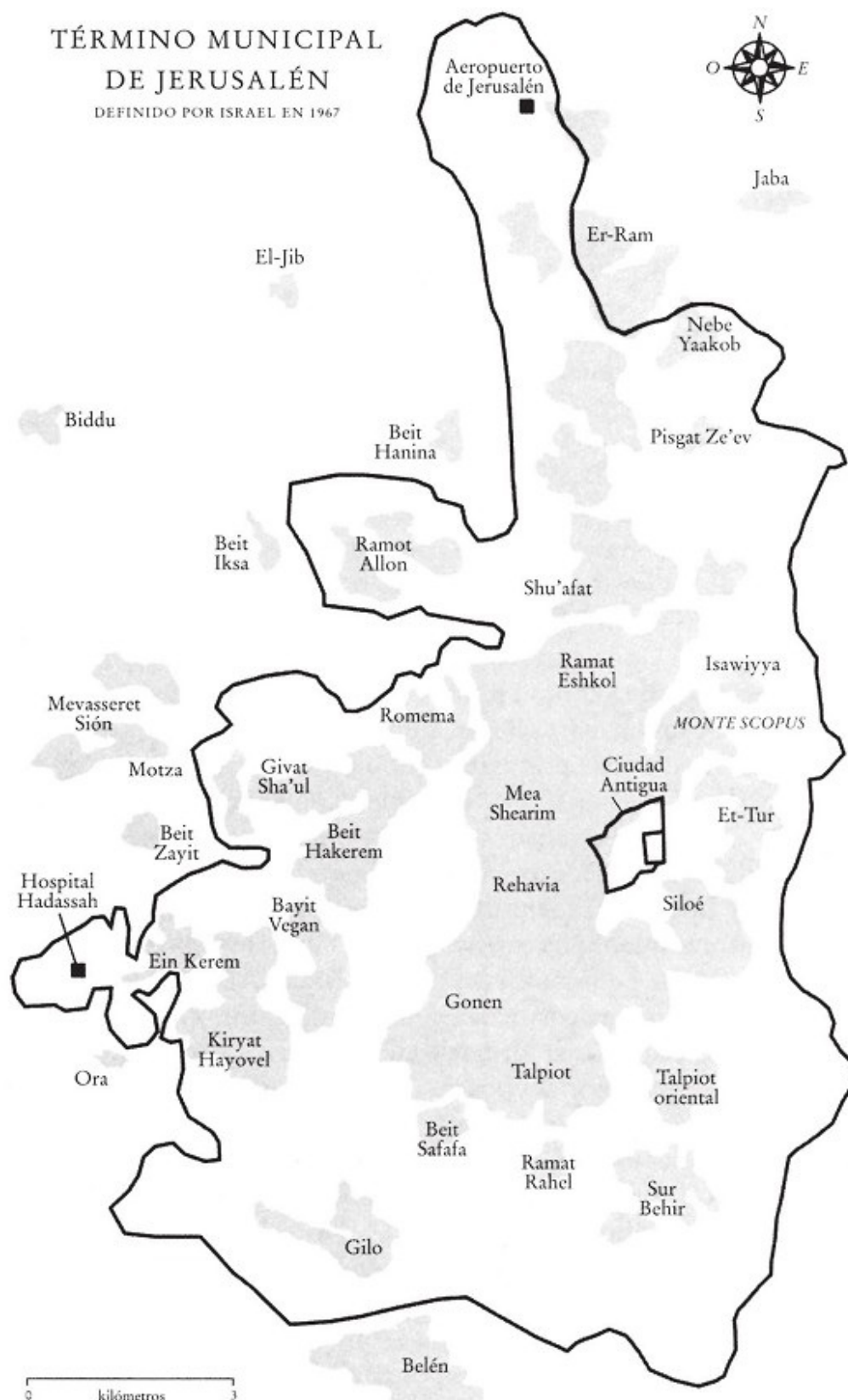
El 28 de junio la Kenésset de Israel anexionó formalmente la ciudad antigua y Jerusalén oriental, declarando que eran parte del Estado de Israel. Esto contravenía directamente la Convención de La Haya; previamente había habido demandas de los países árabes, la Unión Soviética y el bloque comunista dirigidas a Israel para que se retirase de la Jerusalén árabe ocupada. Gran Bretaña indicó a los israelíes que no consideraran su conquista de la ciudad como algo permanente. Incluso Estados Unidos, que siempre había adoptado una actitud favorable a Israel, advirtió contra toda legislación formal que cambiara el estatus de la ciudad, ya que no tendría cabida en la ley internacional. La nueva Ordenanza Legal y Administrativa del 28 de junio de la Kenésset evitó cuidadosamente el uso de la palabra «anexión». Los israelíes prefirieron el término más positivo «unificación». Al mismo tiempo, la Kenésset amplió las fronteras del término municipal de Jerusalén, de forma que la ciudad abarcaba un área mucho más extensa. Los nuevos límites zigzagueaban hábilmente en torno a las áreas que tenían una población árabe mayoritaria e incluían gran cantidad de tierra disponible para nuevos asentamientos israelíes. (Véase el plano de «Término municipal de Jerusalén»). Esto garantizaba que la población con derecho a voto de la ciudad seguiría siendo predominantemente judía. Finalmente, el día posterior a la anexión, el alcalde al-Khatib y su consejo fueron despreciados en una

ceremonia insultante. La policía militar los sacó por la fuerza de sus casas y los condujo al Hotel Gloria, situado cerca del edificio del ayuntamiento. Allí Yaakob Salman, el gobernador militar en funciones, leyó una declaración preparada que informaba brevemente al mayor y su consejo de que ya no eran necesarios sus servicios. Cuando al-Khatib pidió una copia escrita de la declaración, David Farhi, ayudante de Salman, escribió mal y a toda prisa la traducción árabe en una servilleta de papel del hotel^[632]. La ceremonia tenía el objetivo de ofrecer una despedida formal al alcalde, que había cooperado tan generosamente con los israelíes, y de explicarle en persona el nuevo estatus legal de Jerusalén. Pero no se hizo así. La amargura del exalcalde y sus consejeros no se debió a la destitución, pues ya sabían que era inevitable. Lo que les resultó más ofensivo fue la forma humillante e indigna de la ceremonia, que no reflejó la importancia de la ocasión. Algunos miembros del gobierno israelí pensaban que el ayuntamiento árabe debía continuar de alguna forma trabajando junto a —o bajo— el ayuntamiento de Jerusalén occidental. Teddy Kollek no era partidario de nada de esto. Los árabes, dijo, tendrán que «adaptarse a mi forma de trabajar». «Jerusalén es una ciudad», comunicó a la prensa, «y tendrá un solo ayuntamiento»^[633].

En el mediodía del 29 de junio se derribaron las barreras que dividían la ciudad y árabes e israelíes cruzaron la tierra de nadie y visitaron la «otra parte». Los israelíes, los conquistadores, entraron precipitadamente y eufóricos en la ciudad antigua y compraron todo lo que estaba a la vista en el *sūq*, asombrados al descubrir que los árabes habían disfrutado de alimentos exquisitos y de importaciones extranjeras que no habían estado a disposición en Jerusalén occidental. Los árabes estaban más indecisos. Algunos recogieron las llaves de sus viejas casas en Katamon y Ba'ka, que eran propiedad familiar desde 1948, y no apartaban la vista de los edificios que hasta entonces habían sido sus hogares. Algunos judíos se sintieron molestos cuando los árabes llamaron a la puerta y cortésmente pidieron permiso para ver el interior de sus casas familiares. Con todo, no hubo violencia y al final del día los israelíes creían generalmente que los árabes estaban comenzando a aceptar la «reunificación» de la ciudad. De hecho, como demostrarían los acontecimientos, simplemente estaban consternados. No hubo tal aceptación. Al-Quds era también un lugar santo para los árabes. Los palestinos habían sufrido su propia cuasianiquilación en 1948 y entonces comenzaban a expulsarlos también de Jerusalén. Su exalcalde, Rauhi al-Khatib, calculó que hacia 1967 había unos 106 000 árabes jerosolimitanos en el exilio como resultado de las guerras con Israel^[634]. A causa de las nuevas fronteras falsas,

los árabes eran aproximadamente sólo el 25 por ciento de la población de la ciudad. Los palestinos sufrían su propio exilio, desarraigados y sin techo. No podían compartir el sueño cabalístico: por lo que a ellos se refería, todo estaba en el lugar equivocado. Esta experiencia de desarraigo y pérdida haría que Jerusalén fuera para los árabes más preciosa que nunca.

Tampoco la comunidad internacional estaba dispuesta a aceptar la anexión israelí de Jerusalén. En julio de 1967 las Naciones Unidas aprobaron dos resoluciones que hacían un llamamiento a Israel para que anulara esa «unificación» y desistiera de toda acción que alterara el estatus de Jerusalén. La guerra y sus secuelas habían llamado al menos la atención del mundo hacia la situación crítica de los refugiados palestinos desposeídos; varios miles más habían huido de los Territorios Ocupados por Israel y se consumían en los campos de los países árabes vecinos. Finalmente, el 22 de noviembre de 1967, el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas aprobó la Resolución 242: Israel tenía que retirarse de los territorios que había ocupado durante la guerra de los seis días. Era preciso que se reconociera la soberanía, la integridad territorial y la independencia política de todos los Estados de la región.



Pero la mayoría de los israelíes y muchos judíos en la diáspora eran presa de su nueva pasión por el espacio sagrado y no podían reconocer la validez de esas resoluciones. Desde la destrucción del Templo los judíos habían ido

abandonando progresivamente la idea de ocupar físicamente de Jerusalén. Habían interiorizado la geografía sagrada y muchos de los ortodoxos consideraban aún el Estado de Israel como una creación humana impía. Mas los acontecimientos dramáticos del 7 de junio estaban comenzando a cambiar este estado de cosas. La situación no era diferente de la transformación de la idea cristiana de Jerusalén que tuvo lugar en tiempos de Constantino. Como los judíos, los cristianos pensaron que habían superado la devoción a los santos lugares, pero el encuentro inesperado con el sepulcro de Cristo llevó casi inmediatamente a una nueva apreciación de Jerusalén como un símbolo sagrado. Como los judíos, los cristianos del siglo IV acababan de salir de un estado de persecución salvaje. Al igual que los judíos, acababan de adquirir una posición política en el mundo completamente nueva. La catástrofe nazi había infligido una herida que, por ser demasiado profunda, no se podía curar con más consuelos cerebrales. Los antiguos mitos —una vieja forma de psicología— podían llegar a un nivel más profundo, articulado menos racionalmente, del alma. No se podía oponer resistencia a esta nueva pasión judía por la santidad de Jerusalén con meras normas de las Naciones Unidas ni con argumentos de lógica discursiva. Era poderosa, no por ser legal o razonable, sino precisamente porque era un mito.

En tiempos de Constantino se descubrió el sepulcro de Cristo en una de las primeras excavaciones arqueológicas documentadas de la historia. El proceso de excavar hasta llegar a una santidad enterrada y hasta entonces inaccesible era de por sí un símbolo poderoso de la búsqueda de curación psíquica. Los cristianos del siglo IV, que ya no eran una minoría perseguida y desvalida, tenían que reexaminar su religión y encontrar una fuente de fuerza mientras luchaban —con frecuencia penosamente— por construir una nueva identidad cristiana. Freud captó con agudeza la conexión entre arqueología y psicoanálisis. También en Israel, como ha mostrado con tanta penetración el escritor israelí Amos Elon, la arqueología se convirtió en una pasión cuasirreligiosa. Como el cultivo de la tierra, era para los colonos una forma de familiarizarse de nuevo con la tierra. Cuando en las excavaciones encontraban pruebas físicas de la vida judía en Palestina en tiempos anteriores, ganaban una nueva fe en su derecho al país. Ello contribuía a mantener sus dudas sobre sus predecesores palestinos. Como subrayó en una entrevista Moshe Dayan, el más famoso de los arqueólogos aficionados de Israel, los israelíes descubrían sus «valores religiosos» en la arqueología. «Aprenden que sus antepasados habitaron en este país hace tres mil años. Esto es un valor. [...] Por ello luchan y por ello viven»^[635]. En esta búsqueda de arqueología

patriótica, sostiene Elon, «es posible observar, por fe o por análisis freudiano, el logro de una especie de curación; los hombres superan sus dudas y temores y se sienten rejuvenecidos a través de la exposición de orígenes reales, o supuestos, pero siempre ocultos»^[636].

La sala de exposición construida para alojar los manuscritos del Mar Muerto, sustraídos durante la guerra de los seis días, muestra cuán profundamente los israelíes adaptaron los antiguos símbolos de la geografía sagrada a sus necesidades. Su cúpula blanca se ha convertido en uno de los edificios destacados más famosos de la Jerusalén judía y, frente a la Kenését, desafía a las cúpulas cristianas y musulmanas construidas en el pasado para encarnar reivindicaciones rivales de la Ciudad Santa. Como señala Elon, los israelíes tienden a ver los manuscritos como escrituras de propiedad de este país disputado. Su descubrimiento en 1947, que casi coincidió con el nacimiento del Estado judío, parecía perfectamente sincronizado para demostrar la existencia anterior de Israel en Palestina. El edificio es conocido como Santuario del Libro, un título que centra la atención en su significación sagrada. La forma de útero del interior del santuario, adonde se entra por un túnel oscuro y estrecho, es un símbolo gráfico del retorno a la paz y la armonía primordiales que, en la sociedad secular del siglo xx, se han asociado a menudo con la experiencia prenatal. La escultura fálica, en forma de palo, que ocupa el centro del santuario demuestra la voluntad nacional de supervivencia —pero también, quizá, la unión de los elementos masculino y femenino que ha caracterizado con frecuencia la vida en el paraíso perdido—. Durante mucho tiempo se ha visto el lugar sagrado como una fuente de fertilidad y en el santuario, dice Elon, «la arqueología y el nacionalismo se unen como en un rito de fertilidad antiguo y rejuvenecedor»^[637].

No obstante, como en la teología violenta de Qumrán, esta búsqueda de curación y de identidad nacional tuvo un sesgo agresivo. Desde el principio Moshe Dayan dejó claro que Israel respetaría los derechos de los cristianos y los musulmanes a dirigir sus santuarios. Los israelíes comparaban con orgullo su comportamiento con el de los jordanos, que habían negado a los judíos el acceso al Muro de las Lamentaciones. El día posterior a la conquista el gobernador militar de Cisjordania convocó una reunión para tranquilizar a todos los grupos cristianos de Jerusalén y el 17 de junio Dayan dijo a los musulmanes que seguirían controlando el Ḥaram. Hizo que el rabino Goren retirara el arca que había colocado en el extremo meridional de la plataforma. El Gobierno israelí prohibió a los judíos orar y celebrar servicios religiosos en

el H̥aram, porque era un lugar santo musulmán. El Gobierno israelí no ha dejado nunca de mantener esta política que pone de manifiesto que los conquistadores sionistas no carecían totalmente de respeto hacia los derechos sagrados de sus predecesores en Jerusalén. Pero la decisión de Dayan provocó inmediatamente la ira de algunos israelíes. En Jerusalén se formó un grupo que se dio a sí mismo el nombre de Fieles del Monte del Templo. No eran especialmente religiosos. Gershom Solomon, uno de sus líderes, era un miembro del Herut, partido de derechas de Begin, y se movía más por aspiraciones nacionalistas que religiosas. Sostenía que Dayan no tenía derecho a prohibir las oraciones judías en el monte del Templo, ya que el Proyecto de Ley de los Santos Lugares garantizaba la libertad de acceso a todos los fieles. Por el contrario, puesto que el monte del Templo había sido el centro tanto político como religioso del antiguo Israel, había que desplazar al H̥aram la Kenéset, la residencia del presidente y los ministerios del Gobierno^[638]. En las principales fiestas judías los Fieles del Monte del Templo han continuado orando en el H̥aram y ordinariamente son expulsados por la policía. Un mecanismo similar inspiró la demolición del barrio magrebí: a los ojos de la derecha de Israel, el retorno de los judíos a su lugar santo implicaba la destrucción de la presencia musulmana en él.

Esto quedó claro en agosto de 1967, cuando el rabino Goren y algunos estudiantes de la *yeshiva* subieron al H̥aram en la noche del 9 de 'ab y, después de rechazar a los guardias musulmanes y a la policía israelí, celebraron una liturgia a la que puso fin el rabino Goren haciendo sonar el *shofar*. La oración se había convertido en un arma en una guerra santa contra el islam. Dayan trató de tranquilizar a los musulmanes y cerró la sede del rabinato que Goren había instalado en una de las *madāris* de los mamelucos. No obstante, justo cuando la agitación se estaba calmando, Zerah Wahrhaftig, ministro de Asuntos Religiosos, publicó una entrevista en la que afirmaba que el monte del Templo había pertenecido a Israel desde que David compró el terreno a Arauná el Jebuseo^[639]; por consiguiente, tenía derecho legal a demoler la mezquita de la Roca y la mezquita de al-Aqsā. Sin embargo, el ministro no recomendó de hecho este modo de proceder, porque la ley judía establecía que sólo al Mesías le estaría permitido construir el tercer templo. (Recuérdese que, aun cuando semejante santuario sería técnicamente el cuarto templo judío, durante la construcción del edificio de Herodes nunca se interrumpió el culto, por lo cual fue conocido como segundo templo).

El día de la conquista los soldados que habían acudido en tropel a besar el

Muro de las Lamentaciones tuvieron la impresión de que había comenzado una nueva era de paz y armonía. Pero en realidad Sión, la ciudad de paz, era una vez más el escenario del odio y la discordia. El retorno a los santos lugares judíos no sólo había conducido a un nuevo conflicto con el islam, sino que también había revelado las profundas fisuras existentes dentro de la sociedad israelí. La nueva plaza creada por la destrucción del barrio magrebí se convirtió casi inmediatamente en la fuente de una nueva disputa judía. La acción precipitada de Kollek resultó ser no sólo inhumana, sino también un error estético. El espacio limitado del enclave estrecho antiguo hacía que el Muro de las Lamentaciones pareciera mayor que lo que realmente era. En la nueva plaza parecía poco más alto que los muros de la madraza Tanziqiyya adyacente o que la muralla de la ciudad de Solimán, claramente visibles. «Parecía que sus piedras gigantescas se habían contraído, que su tamaño había disminuido», observó un visitante desencantado el día de la apertura. A primera vista parecía que el muro estaba «fundido con las piedras de las casas situadas a la izquierda». Había desaparecido la intimidad del enclave estrecho. La nueva plaza ya no «permitía la afinidad psíquica y la sensación de que cualquiera que llegara hasta allí estaba, por así decirlo, solo con su Hacedor»^[640].

Pronto estalló una pelea muy profana entre los judíos religiosos y los laicos a propósito del control del lugar y la conducta dentro de él^[641]. El muro era una atracción turística y los visitantes no acudían sólo para orar. Por eso el ministro de Asuntos Religiosos quiso separar con una cerca una nueva área de oración frente al muro. Los israelíes laicos estaban furiosos: ¿cómo se había atrevido el ministro a negar a otros judíos el acceso al muro? ¡Eran tan malos como los jordanos! Pronto estalló un violento conflicto entre los rabinos a propósito de la extensión concreta de ese espacio santo. Algunos sostenían que todo el Muro de las Lamentaciones era sagrado, así como también la plaza que estaba junto a él. Comenzaron a excavar los cimientos de la madraza Tanziqiyya, fundaron una sinagoga en una de las cámaras subterráneas y declararon que todos los sótanos y las bóvedas que limpiaran eran lugar sagrado. Naturalmente, los musulmanes estaban preocupados porque esa arqueología religiosa estaba socavando radical —y literalmente— sus recintos sagrados. Pero también los rabinos trataban de conseguir la liberación de Jerusalén de los judíos laicistas haciendo avanzar las fronteras santas en el ámbito impío del municipio. Esta lucha se intensificó cuando el arqueólogo israelí Benjamín Mazar comenzó a excavar el extremo meridional del H̱aram. Una vez más esto alarmó a los musulmanes, que tenían miedo de

que se provocaran daños en los cimientos de la mezquita de al-Aqsā. También los judíos religiosos estaban enfurecidos por esta penetración irreverente en el espacio sagrado, especialmente cuando Mazar bordeó los fundamentos del Muro de las Lamentaciones y avanzó hacia el Arco de Robinson. Pocos meses después de la «unificación de la ciudad» tuvo lugar una nueva «partición» en el Muro de las Lamentaciones. El extremo meridional era una zona histórica, «laica»; la antigua área de oración era el ámbito de los religiosos; y entre ellas había una zona neutral —una nueva tierra de nadie— que consistía en unas pocas casas árabes que seguían en pie. Una vez que las demolieron, cada parte miraba con codicia el espacio que había entre ellas. En dos ocasiones en el verano de 1969 los fieles se precipitaron sobre la valla de alambre de espinos a fin de liberar para Dios esa área neutral.

El Gobierno israelí trataba de mantener la paz en los santos lugares, pero al mismo tiempo libraba su propia guerra por la posesión de Jerusalén, recurriendo al arma clásica de la edificación^[642]. Casi inmediatamente los israelíes comenzaron a proyectar nuevos «hechos» a fin de atraer a más judíos hasta Jerusalén construyendo una zona de seguridad de bloques de apartamentos elevados en torno a Jerusalén oriental. Los edificaron en la Colina Francesa, Ramat Eshkol, Ramot, Talpiot oriental, Nebe Yakob y Gilo. (Véase el plano de «Construcciones fuera de la línea del armisticio»). Algunos kilómetros más hacia el este, en las colinas que daban al valle del Jordán, se construyó un cinturón exterior de seguridad en Ma'alot Adumim. Se edificó con una velocidad frenética, sobre todo en terrenos expropiados a los árabes. Carreteras estratégicas unían los asentamientos entre sí. El resultado fue no sólo un desastre estético —esos bloques horribles echaron a perder el horizonte de Jerusalén—, sino también una destrucción efectiva de distritos árabes establecidos desde hacía mucho tiempo. Se estima que durante los diez años posteriores a la anexión el Gobierno israelí se apoderó de unas 15 000 hectáreas de los árabes. Fue un acto de conquista y destrucción. Actualmente sólo un 13,5 por ciento de Jerusalén oriental permanece en manos árabes^[643]. En efecto, la ciudad había sido «unida», puesto que ya no había una distinción clara entre la Jerusalén judía y la árabe, pero esta no era la Sión unida que habían ansiado los profetas. Como han puesto de relieve los geógrafos israelíes Michael Romann y Alex Weingrod, la terminología militarista de los planificadores, cuando hablan de «sumergir», «abrir brecha», «penetración», «dominio territorial» y «control», revela sus intenciones agresivas hacia la población árabe de la ciudad^[644].

Cuando los árabes se vieron excluidos de al-Quds, tuvieron que organizar su propia defensa y, aunque no podían hacer nada para oponerse a esa ofensiva de construcción, consiguieron arrancar al Gobierno algunas concesiones significativas. En julio de 1967, por ejemplo, se negaron a aceptar la ley de los *qāḍī* s que se había impuesto a las autoridades musulmanas en todo Israel. Los *qāḍī* s tampoco cambiarían sus normas para adecuarlas a la legislación israelí en asuntos como, por ejemplo, el matrimonio, el divorcio, la *waqf* y el estatus de las mujeres. El 24 de julio de 1967 los '*ulama*' anunciaron que iban a restablecer el Consejo Islámico Supremo, porque era contrario a la ley islámica que los infieles controlaran los asuntos religiosos musulmanes. El Gobierno respondió expulsando a algunos de sus adversarios musulmanes más radicales, pero al final se vio obligado a reconocer, aunque sólo tácitamente, la existencia del Consejo Islámico Supremo. También los árabes mantuvieron una campaña efectiva contra la imposición del sistema educativo israelí en Jerusalén, pues no hacía justicia a sus aspiraciones, lenguaje e historia nacionales. Sólo se dedicaban treinta horas al año al estudio del Corán, por ejemplo, comparadas con las 156 horas de Biblia, Misná y Haggadah. Los estudiantes que se matriculaban en esas escuelas israelíes no tenían derecho a estudiar en universidades árabes. Finalmente, el Gobierno tuvo que llegar a un compromiso y permitir un currículum jordano paralelo en la ciudad.

Los israelíes estaban descubriendo que los árabes de Jerusalén no eran tan maleables como los árabes del resto de Israel. En agosto comenzaron una campaña de desobediencia civil convocando a una huelga general: el 7 de agosto de 1967 permanecieron cerradas todo el día todas las tiendas, los centros comerciales y los restaurantes. Pero fue peor el hecho de que algunos miembros extremistas de al-Fatah de Yasir Arafat establecieron comandos en la ciudad y comenzaron una campaña terrorista. El 8 de octubre tres de esos comandos trataron de hacer explotar el cine Sión. El 22 de noviembre de 1968, aniversario de la aprobación de la Resolución 202 de las Naciones Unidas, un coche-bomba mató en Maḥaneh Yehudah a doce personas e hirió a cincuenta y cuatro. En febrero y marzo de 1969 hubo más atentados con bombas: uno de ellos en la cafetería de la Biblioteca Nacional de la Universidad Hebrea, en el que resultaron heridas veintiséis personas y se produjeron numerosos daños. Jerusalén occidental sufrió más atentados terroristas que cualquier otra ciudad en Israel y, quizás inevitablemente, estos provocaron represalias judías. El 18 de agosto de 1968, cuando varias cargas de demolición explotaron en diferentes puntos del centro de la ciudad, cientos

de jóvenes judíos irrumpieron en los barrios árabes, hicieron añicos los cristales de las tiendas y golpearon a los árabes que encontraron en las calles.

El pueblo israelí estaba horrorizado por este pogromo antiárabe. También estaba consternado por la profundidad de la sospecha y el odio árabes que estallaron el 21 de agosto de 1969, cuando se declaró en la mezquita de al-Aqsā un fuego que destruyó el famoso púlpito de Nūr al-Dīn y quemó las largas vigas de madera que sostenían el techo. Cientos de musulmanes acudieron precipitadamente a la mezquita, llorando y arrojándose al interior del edificio en llamas. Lanzaron injurias contra los francotiradores israelíes, acusándolos de rociar gasolina sobre las llamas. Los árabes se manifestaron por toda la ciudad y se enfrentaron a la policía. Dada la conducta incendiaria de algunos israelíes en el Ḥaram, no es sorprendente que los musulmanes dieran por supuesto inmediatamente que el pirómano había sido un sionista. Sin embargo, en realidad había sido un joven turista cristiano trastornado, David Rohan de Australia, que había prendido fuego a la mezquita con la esperanza de que esto aceleraría la segunda venida de Cristo. El Gobierno necesitó varios meses para disipar los temores musulmanes y convencerlos de que Rohan era efectivamente un cristiano y no un agente judío y de que los judíos no tenían proyectado destruir los santuarios del Ḥaram.

CONSTRUCCIONES FUERA DE LA LÍNEA DEL ARMISTICIO DESDE 1967

-  Principales asentamientos israelíes
-  Línea del armisticio de 1949





Hacia 1974 los nuevos edificios judíos dominaban el horizonte de Jerusalén, rodeando la ciudad al igual que los antiguos castillos de los cruzados. Una vez más Jerusalén se había convertido en una ciudad fortaleza, que mantenía a raya a vecinos antagonistas.

Raymond Depardon/Magnum Photos NY.

Durante los cuatro años siguientes hubo en Jerusalén una calma tensa. Hubo incluso signos de que israelíes y árabes comenzaban a aprender cómo vivir juntos. Después de la muerte de Nasser en septiembre de 1970, el Gobierno dio permiso a los árabes de Jerusalén para que realizaran una procesión de duelo por este enemigo del Estado de Israel. El jueves 1 de octubre, toda la población árabe de la ciudad se reunió en silencio y marchó hacia el Ḥaram en perfecto orden. Tal como se había acordado, no hubo policías israelíes en las calles, ni tampoco ninguna pancarta antiisraelí a la vista. Pese a todo, los palestinos no se rindieron durante esos años de paz, como algunos israelíes esperaban. Habían adoptado la política de *sumud* («tenacidad»), al darse cuenta de que su presencia física en la ciudad era su arma principal. Se aprovechaban del bienestar y de los beneficios económicos que Israel les ofrecía con tanto interés; ellos continuaban viviendo en Jerusalén y criando a sus hijos. «No os daremos ninguna excusa para que nos expulséis», dijo uno de los líderes palestinos. «Por el mero hecho de estar aquí os recordaremos todos los días que el problema de Jerusalén está todavía por resolver»^[645].

En octubre de 1973 Egipto y Siria lanzaron un ataque por sorpresa contra Israel el día del Yom Kippur, lo cual cambió el estado de ánimo en ambas

partes. Esta vez los árabes lo hicieron mucho mejor y las Fuerzas de Defensa Israelíes, que estaban desprevenidas, necesitaron varios días para rechazar el ataque. En Jerusalén la moral de los palestinos se elevó y comenzaron a esperar que la anexión israelí de al-Quds podría ser sólo temporal. Esta nueva revelación del aislamiento de los israelíes en Oriente Próximo los sacó de su suficiencia. Este temor condujo a una nueva intransigencia en Israel, especialmente entre los grupos religiosos. Poco después de la guerra, algunos discípulos del rabino Kook fundaron el Gush Emunim («Bloque de los Fieles»)[646]. Su relación con las autoridades israelíes había terminado: Dios había ofrecido a Israel una oportunidad magnífica en 1967, pero en lugar de colonizar los Territorios Ocupados y desafiar a la comunidad internacional, el Gobierno se había limitado a tratar de apaciguar a los *goyim*. La guerra del Yom Kippur había sido un castigo de Dios y un recordatorio saludable. El sionismo laico estaba muerto. Por el contrario, el Gush ofrecía un sionismo de redención y torá. Después de la guerra, sus miembros comenzaron a establecer asentamientos en los Territorios Ocupados, convencidos de que esta colonización santa apresuraría la venida del Mesías. No obstante, el foco principal de la actividad del Gush no era Jerusalén, sino Hebrón, donde el rabino Moshe Levinger, uno de los miembros fundadores, consiguió con hábiles presiones que el Gobierno israelí fundara una nueva aldea en Kiryat Arba, cerca de Hebrón. Allí los colonos comenzaron a hacer una campaña para conseguir más tiempo de oración en la Cueva de los Patriarcas, donde sólo se permitía a los judíos dar culto en determinados momentos. Pero Levinger estaba también decidido a establecer una base judía en la ciudad de Hebrón y vengar la matanza de judíos que había tenido lugar allí durante los motines de 1929. Pronto el lugar donde se decía que Abraham se había encontrado afablemente con su Dios en forma humana se convertiría en la ciudad más violenta y llena de odio en Israel.

Cuando el Likud, el nuevo partido de Menachem Begin, sustituyó al Gobierno laborista y accedió al poder en 1977, renacieron las esperanzas de la derecha, especialmente cuando el nuevo Gobierno hizo un llamamiento a un asentamiento masivo en Cisjordania. Pero entonces, para horror de sus partidarios, Begin —precisamente él— comenzó a hacer la paz con el mundo árabe. El 20 de diciembre el presidente de Egipto, Anwar al-Sadat, hizo su histórica visita a Jerusalén y al año siguiente él y Begin firmaron los Acuerdos de Camp David. Egipto reconoció el Estado de Israel y a cambio Begin prometió retirarse de la Península del Sinaí. Esto lo llevó a una confrontación completa con los colonos israelíes, que habían construido la

ciudad judía de Yamit en el Sinaí y lucharon hasta el final en un intento por impedir su desmantelamiento. Se formaron nuevos grupos de derechas para oponerse a los acuerdos y luchar contra el Gobierno.

En Jerusalén las actividades de la nueva extrema derecha se centraron cada vez más en el monte del Templo. En 1978 el rabino Shlomo Aviner fundó la Yeshivat Ateret ha-Kohanim («Yeshiva de la corona de los sacerdotes») como un edificio anexo a la Merkaz Harav del rabino Kook. Uno de sus objetivos era judaizar la ciudad antigua. Después de la conquista de 1967 el Gobierno había restaurado el viejo barrio judío que, durante el período jordano, había sido un campo de refugiados. Restauraron las sinagogas profanadas, derribaron las casas viejas en ruinas y construyeron casas, tiendas y galerías comerciales nuevas. Esto no era suficiente a juicio de Ateret ha-Kohanim. Financiada en gran parte por judíos norteamericanos, la *yeshiva* comenzó a comprar propiedades árabes en el barrio musulmán y al cabo de diez años poseía más de setenta edificios^[647].

No obstante, la obra principal de la nueva *yeshiva* era el estudio del significado religioso del Templo^[648]. El propio rabino Aviner no creía que los judíos debían construir el tercer templo, una tarea reservada al Mesías, pero su ayudante, el rabino Menachem Fruman, quería que sus estudiantes estuviesen preparados para emprender la *abodah* del Templo cuando el Mesías llegara —una posibilidad cuya realización esperaba en un futuro próximo—. Comenzó a investigar las normas y las técnicas sacrificiales e instruyó a sus discípulos en esta tradición. El rabino David Elboim comenzó a llevar las vestiduras de los sacerdotes, siguiendo las directrices minuciosas — y con frecuencia oscuras— de la torá.

Otros creían que era necesaria una acción más firme. Poco después de la visita de Sadat a Jerusalén, dos miembros del Gush, Yehuda Etzion y Menachem Livni, comenzaron a mantener reuniones secretas con un cabalista jerosolimitano llamado Yehoshua Ben-Shoshan. Poco a poco se fue formando un movimiento clandestino, cuyo objetivo principal era la destrucción de la mezquita de la Roca. Sin duda que eso bloquearía el proceso de paz e impresionaría a los judíos de todo el mundo haciendo que estimaran sus responsabilidades religiosas. Creían que esta revolución espiritual obligaría a Dios a enviar al Mesías y la redención final. Livni, experto en explosivos, calculó que necesitarían veintiocho bombas de precisión para demoler la mezquita de la Roca sin dañar los alrededores. Amontonaron grandes cantidades de explosivos de un campo militar de los Altos del Golán. Pero

cuando llegó el momento de la decisión en 1982, el grupo no pudo encontrar un rabino que bendijera su empresa y, como sólo Etzion y Ben-Shoshan estaban dispuestos a seguir adelante sin la aprobación rabínica, el plan fue archivado.

En Israel había surgido un espíritu religioso que no fomentaba la compasión sino el odio asesino. En 1980 el grupo de Etzion fue responsable de la conspiración que tenía como objetivo mutilar a cinco alcaldes árabes de Cisjordania para vengar el asesinato de seis estudiantes de la *yeshiva* de Hebrón. La conspiración no fue un éxito total, porque sólo mutilaron horriblemente a dos de los alcaldes. La encarnación más completa de este nuevo judaísmo de odio fue el rabino Meír Kahana. Había comenzado su carrera en Nueva York, donde había formado la Liga de Defensa Judía para vengar los ataques de jóvenes negros contra los judíos. Cuando llegó a Israel, Kahana organizó manifestaciones por las calles de Jerusalén en protesta por las actividades de los misioneros cristianos: creían que sus actividades estaban sancionadas por ciertos pronunciamientos rabínicos sobre la presencia de *goyim* en Tierra Santa. Finalmente, en 1975 Kahana se trasladó a Kiryat Arba y cambió el nombre de su organización por el de Kach («¡Así!», es decir, por la fuerza). Su objetivo principal era expulsar a los árabes del Estado de Israel. En 1980 fue encarcelado por poco tiempo por haber conspirado para destruir la mezquita de la Roca con un misil de largo alcance.

Las personas que se unían a estos grupos de extrema derecha no eran analfabetas ni incultas. Yoel Lerner, encarcelado en 1982 por colocar una bomba en la mezquita de al-Aqsā, era licenciado por el Massachusetts Institute of Technology y profesor de lingüística. Después de su liberación, Lerner comenzó una campaña en pro del restablecimiento del sanedrín en el monte del Templo. Todas estas actividades tuvieron un efecto peligrosamente acumulativo. Eran cada vez más los involucrados en actividades viles; algunos de ellos tenían cargos oficiales. A finales de marzo de 1983 el rabino Israel «Ariel» fue encarcelado con treinta y ocho estudiantes de la *yeshiva* cuando se dirigían al Ḥaram. Su intención era llegar a los restos del primer templo, bajo la plataforma herodiana, a través de un túnel subterráneo, para celebrar allí la Pascua y —quizá— establecer un asentamiento subterráneo. Su objetivo era forzar a los musulmanes para que permitieran a los judíos construir una sinagoga en el Ḥaram. El rabino Meír Yehudá Getz, que era el responsable del Muro de las Lamentaciones, dirigió también investigaciones secretas en la bóveda del Ḥaram y llevó a cabo una campaña a favor de la construcción de una sinagoga en la plataforma. Hasta 1984, año en que salió a

la luz el complot de Etzion para destruir la mezquita de la Roca, la idea de un tercer templo había sido tabú. Al igual que pasaba con el nombre de Dios, era peligroso hablar de un tercer templo o expresar planes para su reconstrucción. Pero se estaba socavando el tabú y los judíos se estaban familiarizando con la idea como un proyecto plausible. En 1984 «Ariel» fundó la revista *Tzvia* («Mirar hacia el futuro») para hablar públicamente del tercer templo. En 1986 inauguró el Museo del Templo en la ciudad antigua, donde se muestran los vasos, instrumentos musicales y vestiduras sacerdotales que ellos han preparado. Muchos salen con la impresión de que los judíos están esperando entre bastidores. En cuanto sean destruidos los santuarios musulmanes del Haram, por las buenas o por las malas, están preparados para subir al monte Sión e inaugurar una liturgia ceremonial plenamente formada. Las implicaciones son aterradoras. Algunos estrategas norteamericanos afirmaron que, en el contexto de la guerra fría, cuando Rusia apoyaba a los árabes y Norteamérica respaldaba a los israelíes, si el complot de Etzion de destruir la mezquita de la Roca hubiera tenido éxito, podría haber hecho estallar la tercera guerra mundial.

El 9 de diciembre de 1987, exactamente setenta años después de la conquista de Jerusalén por Allenby, estalló en Gaza la sublevación palestina popular conocida como *intifāḍah*. Pocos días después Ariel Sharon, un general de línea dura, se trasladó a su nueva vivienda en el barrio musulmán de la ciudad antigua —un gesto simbólico que expresaba la determinación de la derecha israelí a permanecer en la Jerusalén árabe—. Pero a mediados de enero la *intifāḍah* estalló también en Jerusalén oriental: los soldados israelíes usaron gas lacrimógeno en el Haram para dispersar a los manifestantes. Aunque la *intifāḍah* era menos intensa en Jerusalén que en el resto de los Territorios Ocupados, en la ciudad hubo disturbios y huelgas. Los israelíes tuvieron que aceptar el hecho de que veinte años después de la anexión de Jerusalén, los habitantes palestinos de al-Quds estaban totalmente de acuerdo con los rebeldes de los Territorios Ocupados. Una consecuencia práctica de la *intifāḍah* fue que Jerusalén se convirtió una vez más en dos ciudades. En esta ocasión no había vallas de alambre de espino ni una tierra de nadie minada entre Jerusalén oriental y Jerusalén occidental. Mas la Jerusalén árabe se convirtió en un lugar en el que los israelíes ya no se sentían capaces de entrar con impunidad. Cuando cruzaban la línea de partición invisible, se daba la posibilidad de que ellos o sus coches fueran apedreados por jóvenes palestinos y después tuviera lugar un enfrentamiento. Jerusalén oriental se había convertido en un territorio enemigo.

La *intifāḍah* consiguió también resultados sorprendentes en el ámbito internacional. El gran público tomó conciencia de la naturaleza agresiva de la ocupación israelí de Jerusalén y de los Territorios de una forma nueva al ver a los soldados israelíes armados persiguiendo a los muchachos que tiraban piedras y abatiéndolos a tiros o rompiéndoles los huesos de las manos. Quienes planearon la sublevación fueron los palestinos de la generación más joven, que habían crecido bajo la ocupación israelí y no creían en la política de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), que había fracasado de un modo tan rotundo. La *intifāḍah* impresionó también al mundo árabe. El 31 de julio de 1988 el rey Hussein hizo una elocuente declaración en la que renunciaba a los derechos jordanos sobre Cisjordania y Jerusalén oriental — reconociendo que ese territorio pertenecía a la nación palestina—. Esto creó un vacío de poder que la OLP supo aprovechar. Los líderes de la *intifāḍah* urgieron a la OLP a que renunciara a su vieja política no realista: lo quisieran los palestinos o no lo quisieran, Israel y Estados Unidos tenían las mejores cartas en el conflicto entre Israel y Palestina. La OLP tenía que abandonar su actitud de rechazo a ultranza y aceptar la Resolución 242 de las Naciones Unidas, reconocer la existencia del Estado de Israel y renunciar al terrorismo. El 15 de noviembre de 1988 la OLP tomó este camino y reconoció el derecho de Israel a existir y a tener seguridad. También promulgó la Declaración de Independencia Palestina. Habría un Estado palestino en Cisjordania, junto al Estado de Israel y la capital del Estado de Palestina sería Jerusalén [al-Quds al-Sharif].

La *intifāḍah* consolidó también el movimiento pacifista israelí. Demostró la insistencia absoluta de los palestinos en la consecución de la independencia y la autodeterminación nacionales de un modo tan elocuente que eran cada vez menos los israelíes que podían negarla. Quizá sea más significativo el hecho de que influyó en el pensamiento de algunos de los más intransigentes. Yishaq Rabin, ministro de Defensa, había mantenido siempre una línea dura en la cuestión palestina, pero la *intifāḍah* finalmente lo convenció de que Israel no podía continuar manteniendo los Territorios Ocupados sin perder su humanidad. No era posible usar indefinidamente al ejército israelí para apalea a las madres y los hijos que participaban en la *intifāḍah* hasta someterlos. Cuando fue nombrado Primer ministro en 1992, Rabin estaba preparado para entrar en las negociaciones de paz con la OLP. Al año siguiente Israel y la OLP firmaron los Acuerdos de Oslo, que devolvían la Franja de Gaza y parte de Cisjordania (en primer lugar el área en torno a Jericó) a la Administración Palestina. Arafat y Rabin se dieron la mano en los

jardines de la Casa Blanca en Washington, DC.

Los Acuerdos de Oslo provocaron mucha oposición. En ambas partes se pensaba que los líderes habían hecho muchas concesiones. Hubo que posponer la discusión del futuro de Jerusalén hasta mayo de 1996 —un reconocimiento tácito de que este sería el obstáculo más difícil de todos—. Cuán difícil era se puso de manifiesto en las elecciones municipales de Jerusalén en 1993, cuando el alcalde Teddy Kollek fue derrotado por Ehud Olmert, candidato del partido conservador Likud. A pesar del papel que había tenido en la destrucción del barrio magrebí y del municipio árabe en 1967, Kollek era considerado un liberal. Había dedicado mucho tiempo a los árabes de Jerusalén y en ocasiones incluso se había puesto de su parte. Insistía en que había que hacer todo lo posible por conservar la forma de vida árabe en Jerusalén. No obstante, Kollek estaba firmemente comprometido con la «reunificación» de la ciudad. Por todo el mundo entusiasmó a los oyentes con su visión de una ciudad unida, obsesionada por el temor de la «partición» y las vallas de alambres de espino.

Sin embargo, la unidad de la Jerusalén de Kollek no había significado igualdad. Un estudio reciente muestra que de las 64 880 viviendas construidas en Jerusalén desde 1967, sólo 8800 fueron para los palestinos. De los 900 obreros de mantenimiento de la ciudad, sólo catorce fueron asignados a Jerusalén oriental. No se construyeron nuevas carreteras para unir los distritos árabes más antiguos^[649]. Está claro que hasta un «liberal» israelí discriminaba en su benevolencia. Es más, los procedimientos de planificación legal adoptados por el Gobierno israelí habían impedido que los palestinos usaran el 86 por ciento del suelo en Jerusalén oriental. Un estudio encargado recientemente por el ayuntamiento muestra que, como consecuencia de ello, 21 000 familias palestinas viven actualmente sin techo o no disponen de una vivienda adecuada. A causa de la falta de suelo urbanizado legalmente, a los palestinos les resulta casi imposible obtener un permiso de construcción en Jerusalén oriental. Una casa construida por una familia sin autorización puede ser demolida. Las cifras obtenidas indican que desde mediados de 1987 se han demolido en Jerusalén oriental 222 casas palestinas; en cambio, el informe anual del ayuntamiento indicaba que se había proyectado la construcción de 31 413 nuevas viviendas para residentes judíos al norte, al sur y al este de Jerusalén^[650]. Se ha excluido progresivamente a los palestinos de al-Quds. En contraste con Teddy Kollek, el nuevo alcalde, Ehud Olmert, no sintió la necesidad de entablar relaciones con los liberales. «Extenderé Jerusalén hacia

el este, no hacia el oeste», declaró. «Puedo hacer que sucedan cosas sobre el terreno para asegurar que la ciudad permanecerá unida bajo control israelí para siempre»^[651]. Es una actitud que no promete nada bueno para la paz.

Olmert no tiene necesidad de ganarse el apoyo de los liberales israelíes. Llegó al poder mediante una alianza con los judíos ultraortodoxos de Jerusalén, cuyo número ha aumentado rápidamente durante los últimos años. Ya no están encerrados en el gueto de Mea Shearim, pues se han apoderado de muchos de los distritos septentrionales de la ciudad. En 1994 el 52 por ciento de los niños judíos menores de diez años en Jerusalén pertenecían a familias ultraortodoxas. No tienen interés en buscar la paz con los árabes. Su preocupación consiste en hacer de Jerusalén una ciudad más observante y en mantener a raya a los judíos laicos. Quieren que haya menos restaurantes que sirvan comidas no *kosher*, menos teatros y lugares de entretenimiento abiertos en *shabbat*. Los partidarios de Olmert no creen en ninguna forma de compartir la soberanía con los palestinos. Para los ultraortodoxos, al igual que para los grupos de extrema derecha, compartir significa partición, y una Jerusalén dividida es una Jerusalén muerta.

Repetidamente los gobiernos israelíes han insistido en que Jerusalén es la capital eterna e indivisible del Estado judío y que no hay posibilidad de plantear la cuestión de compartir su soberanía. El Gobierno continúa realizando esfuerzos para desengañar a los palestinos de la idea de que su capital será al-Quds. No obstante, la disposición de ánimo está cambiando. Desde la *intifāḍah* Jerusalén se ha convertido de hecho en una ciudad dividida: hay pocos lugares donde árabes y judíos se puedan encontrar sobre una base normal. El principal barrio comercial en Jerusalén occidental es casi totalmente judío, la ciudad antigua es casi totalmente árabe. El único lugar de contacto es el anillo, establecido de un modo beligerante, de asentamientos israelíes de Jerusalén oriental. Son cada vez más los israelíes que han llegado a aceptarlo como un hecho de vida. ¿Qué sentido tiene, preguntan algunos, «controlar» un área en la que no se puede entrar sin una escolta armada? Una encuesta de opinión realizada en mayo de 1995 por el Centro Israelí-Palestino para la Investigación y la Información reveló que un llamativo 28 por ciento de los adultos judíos israelíes estaban preparados para aceptar alguna forma de soberanía dividida en la Ciudad Santa, con tal de que Israel conservara el control de los barrios judíos.

El 13 de mayo de 1995 Feisal Hussein, representante de la OLP en Jerusalén, pronunció un discurso en una manifestación de protesta contra la

confiscación de tierra árabe. De pie ante las murallas de la ciudad antigua en lo que había sido tierra de nadie, Husseini dijo: «Sueño con el día en que un palestino dirá “nuestra Jerusalén” y querrá decir palestinos e israelíes, y en que un israelí dirá “nuestra Jerusalén” y querrá decir israelíes y palestinos»^[652]. Como respuesta, setecientos israelíes destacados, entre ellos escritores, críticos, artistas y exmiembros de la Kenését, firmaron esta declaración conjunta:

Jerusalén es nuestra, de los israelíes y de los palestinos — musulmanes, cristianos y judíos—.

Nuestra Jerusalén es un mosaico de todas las culturas, todas las religiones y todos los períodos que han enriquecido la ciudad, desde los tiempos más antiguos hasta el día de hoy: cananeos, jebuseos e israelitas; judíos y griegos; romanos y bizantinos; cristianos y musulmanes; árabes y mamelucos; otomanos e ingleses; palestinos e israelíes. Ellos y todos los que prestaron su contribución a la ciudad tienen un lugar en el espacio espiritual y físico de Jerusalén.

Nuestra Jerusalén tiene que estar unida, abierta a todos, y pertenecer a todos sus habitantes, sin límites ni alambres de espino en medio de ella.

Nuestra Jerusalén debe ser la capital de los dos Estados que vivirán juntos en este país: Jerusalén occidental y la capital del Estado de Israel y Jerusalén oriental y la capital del Estado de Palestina.

Nuestra Jerusalén ha de ser la capital de la paz^[653].

Para que Sión pueda ser efectivamente una ciudad de paz y no una ciudad de guerra y odio, hay que lograr alguna forma de condominio. Para ello se han propuesto varias soluciones. ¿Tendría que ser Jerusalén un *corpus separatum* gobernado internacionalmente? ¿Tendría que haber una soberanía israelí con privilegios especiales para la autoridad palestina, una administración israelí-palestina conjunta de una ciudad no dividida, dos ayuntamientos separados, o uno, con dos cuerpos de gobierno distintos? La discusión continúa siendo intensa. Pero mientras los principios subyacentes no estén claros, todas esas soluciones siguen siendo utópicas.

¿Qué puede enseñarnos la historia de Jerusalén sobre el camino por recorrer? En el otoño de 1995 los israelíes inauguraron una fiesta que duraría todo un año para celebrar el tercer milenario de la conquista de la ciudad por

el rey David. Los palestinos se opusieron, porque veían esas celebraciones como propaganda a favor de una Jerusalén totalmente judía. Con todo, quizá la historia de la conquista de David exprese su causa mejor que lo que imaginan los israelíes más conservadores. Hemos visto que todos los conquistadores monoteístas tuvieron que afrontar el hecho de que Jerusalén había sido antes una ciudad santa para otros pueblos. Puesto que las tres religiones insisten en los derechos absolutos y sagrados del individuo, la forma en que los vencedores tratan a sus predecesores en la Ciudad Santa pone a prueba la sinceridad de sus ideales. A este respecto el rey David, en la medida en que podemos determinarlo a partir de la documentación de que disponemos —reconociendo que es imperfecta—, sale muy bien parado. No intentó expulsar de Jerusalén a los poseedores jebuseos; la administración jebusea siguió en el lugar y no hubo expropiación de los lugares sagrados. Bajo David, Jerusalén siguió siendo una ciudad en gran parte jebusea. El Estado de Israel no ha estado a la altura del ejemplo davídico. En 1948 treinta mil palestinos perdieron sus hogares en Jerusalén occidental y desde la conquista de 1967 ha habido una expropiación continua de tierra árabe y un aumento de ataques ofensivos y peligrosos en el Ḥaram al-Sharif. Los israelíes no han sido los peores conquistadores de Jerusalén: no han asesinado a sus predecesores, como hicieron los cruzados, ni los han excluido permanentemente, como los bizantinos, que prohibieron a los judíos entrar en la ciudad. Pero tampoco han alcanzado el alto nivel a que llegó el califa Omar. Al reflexionar sobre la infeliz situación actual, resulta una ironía triste que en dos ocasiones en el pasado fuera una conquista islámica de Jerusalén la que hizo posible que los judíos retornaran a su ciudad santa. Omar y Saladino invitaron a los judíos a establecerse en Jerusalén cuando reemplazaron a los gobernantes cristianos anteriores.

En realidad la conquista de 1967 fue un acontecimiento mítico, su simbolismo fue sobrecogedor. Los judíos habían retornado finalmente a Sión. Con todo, Sión nunca había sido, desde el principio, una realidad meramente física. Había sido también un ideal. Desde el período jebuseo Sión fue venerada como una ciudad de paz, un paraíso terrenal de armonía e integración. Los salmistas y los profetas israelitas desarrollaron también esta visión. Sin embargo, la Jerusalén sionista de nuestros días no cumple este ideal. Desde el tiempo de los cruzados, que hicieron un daño permanente a las relaciones entre las tres religiones de Abraham, Jerusalén ha sido una ciudad nerviosa, siempre a la defensiva. También ha sido un lugar cada vez más conflictivo. No sólo judíos, cristianos y musulmanes han luchado y competido

entre sí, sino que enfrentamientos sectarios violentos han dividido internamente a las tres comunidades principales en grupos sumamente beligerantes. Casi todos los desarrollos que tuvieron lugar en el siglo XIX estuvieron inspirados por una rivalidad comunitaria cada vez mayor o condujeron a ella. Actualmente los grupos cristianos siguen disputándose el sepulcro de Cristo y poco después de la conquista emocional de la ciudad durante la guerra de los seis días, los israelíes religiosos y laicos se odiaron a muerte en el Muro de las Lamentaciones. Esta no es Sión, el refugio de reposo establecido por el rey David.

Israel insiste constantemente en la importancia suprema de la seguridad nacional. Mientras que los palestinos quieren liberación, los judíos israelíes quieren fronteras seguras. Teniendo en cuenta las atrocidades que han marcado con cicatrices la historia judía, esto apenas sorprende. La seguridad es una de las primeras cosas que las gentes pedían a una ciudad. Uno de los deberes más importantes de un rey en el mundo antiguo era construir fortificaciones poderosas que dieran a su pueblo la seguridad que ansiaba. Desde el primer momento Sión fue concebida para ser un enclave amurallado de paz, aunque desde los días de Abdi-Hepa estuvo también amenazada por enemigos dentro y fuera de ella. Hoy Jerusalén es una vez más una ciudad fortaleza sitiada, con sus fronteras hacia el este marcadas por los enormes edificios nuevos que se ciernen sobre la ciudad. Mas las murallas no son buenas si dentro hay problemas mortales. Los observadores pesimistas creen que si no se encuentra una solución equitativa, es probable que Jerusalén se convierta en un lugar tan violento y peligroso para sus habitantes como Hebrón.

Desde el período más antiguo el ideal de la justicia social fue central en la santidad de Sión. Esta era una de las formas principales en que un gobernante antiguo creía que estaba imponiendo el orden divino en su ciudad y haciendo posible que disfrutara de la paz y la seguridad de los dioses. El ideal de la justicia social fue crucial en el culto a Baal de la Jerusalén jebusea. Los salmistas y los profetas insistieron en que Sión debía ser un refugio para los pobres: los profetas en particular afirmaron inexorablemente que la devoción al espacio sagrado carecía de significado si los israelitas hacían caso omiso de la solicitud por los vulnerables de su sociedad. Incrustados en el corazón del Código de santidad de P estaban la preocupación y el amor al «extranjero», a quien los israelitas debían acoger en medio de ellos. La justicia social es también el corazón del mensaje coránico, y en tiempos de los ayubíes y los

mamelucos la compasión práctica fue un elemento esencial de la islamización de Jerusalén. También estuvo en las raíces del sionismo socialista de los primeros colonos. Es triste que los palestinos no hayan sido bien acogidos en Sión actualmente, ni siquiera bajo el alcalde Teddy Kollek. Los israelíes responden a menudo que los palestinos de Jerusalén son tratados mucho mejor que si estuvieran en un Estado árabe. Es posible que sea verdad, pero los palestinos no se comparan con otros árabes sino con sus conciudadanos judíos. Insistir en que una ciudad es «santa» y no realizar la justicia que es una parte inalienable de la santidad de Jerusalén es embarcarse en una dirección peligrosa.

Quizá podamos ver cuán peligroso es si miramos retrospectivamente hacia algunos regímenes previos que han hecho hincapié en la importancia de poseer la ciudad, pero no han prestado ninguna atención al deber de la compasión. En la Jerusalén asmonea hubo poca caridad: después de una lucha comprometida por la preservación de la integridad de la Jerusalén judía, los asmoneos se convirtieron en señores de un reino que se diferenciaba poco de los crueles despotismos helenísticos contra los que habían luchado. Su comportamiento fue tal que provocaron la enemistad de los fariseos, que insistían constantemente en la primacía de la caridad y el amor. Los fariseos pidieron en diferentes ocasiones a los romanos que depusieran a los monarcas judíos: un imperio extranjero sería preferible al régimen de esos judíos malvados.

La Jerusalén cristiana ofrece un ejemplo particularmente llamativo de los peligros de excluir de la visión de conjunto la compasión y el respeto absoluto hacia los derechos de los demás. El Nuevo Testamento expresa claramente que sin la caridad la fe no vale nada. Sin embargo, este ideal nunca se integró con el culto cristiano de Jerusalén, quizá porque la devoción a la ciudad comenzó tarde y casi pilló a los cristianos por sorpresa. La Jerusalén bizantina pudo dar a los cristianos una experiencia poderosa de lo divino, pero fue una ciudad muy poco caritativa. Los cristianos no sólo estaban enfrentados entre sí, sino que consideraban la destrucción y la exclusión del paganismo y el judaísmo como elementos esenciales de la santidad y la integridad de su Nueva Jerusalén. Los cristianos se recreaban en el destino de los judíos; algunos de los monjes más ascetas que se establecieron en el desierto de Judea, precisamente para estar cerca de la Ciudad Santa, eran ferozmente antisemitas. La política intolerante de los emperadores cristianos provocó una enemistad tan grande por parte de los judíos y los «herejes» que estos llegaron a sentir un desafecto peligroso. Los judíos recibieron con entusiasmo a los

invasores persas y musulmanes de Palestina y les dieron apoyo en la práctica.

Por supuesto, la Jerusalén cruzada fue una ciudad más cruel aún. Se estableció sobre la matanza y la expropiación. Al igual que los israelíes de nuestro tiempo, los cruzados fundaron en Oriente Próximo un reino que era un enclave extranjero, dependía de la ayuda extranjera y estaba rodeado por Estados hostiles. Toda la historia del reino cruzado fue una lucha por la supervivencia. Hemos visto que los cruzados compartieron la pasión de Israel por la seguridad —con buenas razones—. Como resultado, pudo haber poca creatividad verdadera en la Jerusalén cruzada, ya que el arte y la literatura no pueden florecer realmente en una atmósfera tan belicosa. En Jerusalén hubo francos que se dieron cuenta, como muchos israelíes actualmente, de que su reino no podía sobrevivir como un gueto occidental en Oriente Próximo: era necesario que establecieran relaciones normales con el mundo musulmán circundante. Pero la religión del odio de los cruzados estaba profundamente arraigada: en una ocasión atacaron al único aliado que tenían en el mundo islámico y se enfrentaron entre sí con odio. La religión del odio no funciona; con mucha facilidad se vuelve autodestructora. Los cruzados perdieron su Estado. La esterilidad de una piedad que ve la posesión de un lugar santo como un fin en sí mismo, descuidando el deber más importante de la caridad, se muestra de un modo especialmente gráfico actualmente en la disputa interminable de los grupos cristianos en el Santo Sepulcro.

En términos monoteístas, considerar un santuario o una ciudad como el fin último de la religión es idolatría. En todo momento hemos visto que son símbolos que apuntan a una Realidad mayor. Las gentes han tenido la experiencia de Jerusalén y de sus lugares sagrados como realidades numinosas. Han introducido a millones de judíos, cristianos y musulmanes en lo divino. Consiguientemente, muchos monoteístas los han tenido como inseparables de la noción del propio Dios, como hemos visto. Y porque lo divino no es simplemente una realidad trascendente «ahí fuera», sino algo sentido también en las profundidades del yo, hemos comprobado también que las gentes han visto los santos lugares como parte de su mundo interior. En ocasiones, al encontrarse frente a un santuario, judíos, cristianos y musulmanes han sentido que han experimentado un encuentro sorprendente y conmovedor con ellos mismos. Esto puede hacer que les resulte muy difícil ver Jerusalén y sus problemas con objetividad. Muchas de las dificultades surgen cuando se toma la religión primariamente como una búsqueda de identidad. Una de las funciones de la religión es ayudarnos a construir un sentido del yo: explicar de dónde venimos y por qué nuestras tradiciones son

distintivas y especiales. Pero este no es el único fin de la religión. Todas las religiones principales han insistido en la importancia de trascender el ego frágil y voraz, que con tanta frecuencia denigra a los otros en su ansia de seguridad. El olvido del propio yo no es sólo un objetivo místico; lo exigen también las disciplinas de la compasión, que requieren que pongamos los derechos de los otros antes que nuestros propios deseos egoístas.

Uno de los mensajes ineludibles de la historia de Jerusalén es que, a pesar de los mitos románticos que afirman lo contrario, el sufrimiento no nos hace necesariamente mejores y más nobles. Con demasiada frecuencia sucede lo contrario. Jerusalén se convirtió por primera vez en una ciudad exclusivista después del exilio babilónico, cuando el nuevo judaísmo estaba ayudando a los judíos a establecer una identidad distinta en un mundo predominantemente pagano. El Segundo Isaías proclamó que el retorno a Sión marcaría el comienzo de una nueva era de paz, pero la golá simplemente hizo de Jerusalén una manzana de la discordia en Palestina cuando excluyó al *'am ha'ares*. La experiencia de la persecución por Roma no hizo a los cristianos más compasivos hacia los sufrimientos de los otros. Al-Quds se convirtió en una ciudad islámica mucho más agresiva después de que los musulmanes sufrieran a manos de los cruzados. Por eso no es sorprendente que el Estado de Israel, fundado poco después de la catástrofe del Holocausto, no haya realizado siempre políticas de suavidad y luz. Hemos visto que el miedo a la destrucción y a la extinción fue uno de los motivos principales que impulsaron a los pueblos de la antigüedad a edificar ciudades santas y templos. Los antiguos israelitas contaban en su mitología el relato de su travesía por el ámbito demoníaco del desierto —un no lugar, donde no había nadie ni nada— hasta alcanzar el refugio de la Tierra Prometida. El pueblo judío fue destruido en una escala sin precedentes en los campos de la muerte. No es sorprendente que su retorno a Sión durante la guerra de los seis días los conmoviera hasta la médula y llevara a algunos de ellos a creer que había tenido lugar una nueva creación, un nuevo comienzo.

Pero actualmente son cada vez más los israelíes que comienzan a contemplar la posibilidad de compartir la Ciudad Santa. No obstante, es triste que la mayoría de las personas que trabajan por la paz sean laicas. En ambas partes del conflicto la religión se vuelve cada vez más beligerante. Sólo una pequeña minoría procede de acuerdo con la espiritualidad apocalíptica de los extremistas que defienden los atentados suicidas, la destrucción de los santuarios de los otros o la expulsión de los demás de sus hogares, pero esa espiritualidad engendra un odio en una escala mayor. En ambas partes las

actitudes se endurecen después de una atrocidad y la paz pasa a ser una posibilidad más distante. Fueron los zelotas, que sé opusieron al partido por la paz en el 66 EC, los responsables principales de la destrucción de Jerusalén y su Templo y fue Reinaldo de Chatillón, convencido de que toda tregua con el infiel era un pecado, quien derrumbó el reino cruzado. La religión del odio puede tener un efecto que no guarda ninguna proporción con el número de personas implicadas. Actualmente los extremistas religiosos en ambas partes del conflicto han sido responsables de las atrocidades cometidas en nombre de «Dios». El 25 de febrero de 1994 Baruc Goldstein disparó en la Cueva de los Patriarcas de Hebrón al menos contra cuarenta y ocho fieles palestinos: hoy la extrema derecha lo venera como mártir de Israel. Otro mártir es la joven miembro del grupo islámico Hamas que murió en un ataque suicida contra un autobús en Jerusalén el 25 de agosto de 1995, en el que murieron cinco personas y resultaron heridas 107. Esas acciones son una parodia de la religión, pero han sido frecuentes en la historia de Jerusalén. Una vez que la posesión de un país o de una ciudad se convierte en un fin en sí misma, ya no hay razón para abstenerse del asesinato. Tan pronto como se olvida el deber primario del respeto a la divinidad que tiene su templo en los otros seres humanos, se puede hacer de «Dios» un sello divino de aprobación absoluta de nuestros prejuicios y deseos. En ese momento la religión se hace un caldo de cultivo para la violencia y la crueldad.

El 4 de noviembre de 1995 el Primer ministro Yishaq Rabin fue asesinado después de hablar en un encuentro pacifista en Tel Aviv. Los israelíes descubrieron, horrorizados, que el asesino había sido otro judío. Yigal Amir, el joven estudiante que disparó las balas mortales, declaró que había actuado por orden de Dios y que estaba permitido matar a todo el que estuviera dispuesto a dar la tierra sagrada de Israel al enemigo. Parece que la religión del odio tiene su propio dinamismo. La intransigencia asesina se puede convertir en un hábito que no se dirige sólo contra el enemigo sino también contra los correligionarios. La Jerusalén cruzada, por ejemplo, estaba profundamente dividida en facciones enfrentadas y los francos estaban a punto de comenzar una guerra civil suicida en el momento en que Saladino iba a invadir su territorio. El odio mutuo de los cruzados y sus riñas crónicas fueron factores que intervinieron en su derrota a manos de Saladino en la batalla de Hittín.

El trágico asesinato de Rabin conmocionó a muchos israelíes al revelarles las profundas fisuras existentes en su sociedad —divisiones que hasta

entonces habían tratado de ignorar—. Los sionistas habían entrado en Palestina para establecer una patria en la que los judíos estuvieran a salvo de los *goyim* asesinos. Los judíos habían comenzado a matarse entre sí en nombre de esa tierra. Por todo el mundo los judíos luchaban al darse cuenta con dolor de que no eran simples víctimas, sino que también podían hacer daño y perpetrar atrocidades. La muerte de Rabin fue también una demostración manifiesta del abuso de la religión. Desde el tiempo de Abraham, las tradiciones más humanas de la religión de Israel habían sugerido que la compasión hacia otros seres humanos podía llevar a un encuentro divino. La humanidad era tan sagrada que nunca era justo sacrificar una vida humana. Sin embargo, Yigal Amir se adhirió a la ética más violenta del libro de Josué. Podía ver lo divino sólo en Tierra Santa. Su crimen fue una demostración aterradora de los peligros de esa idolatría.

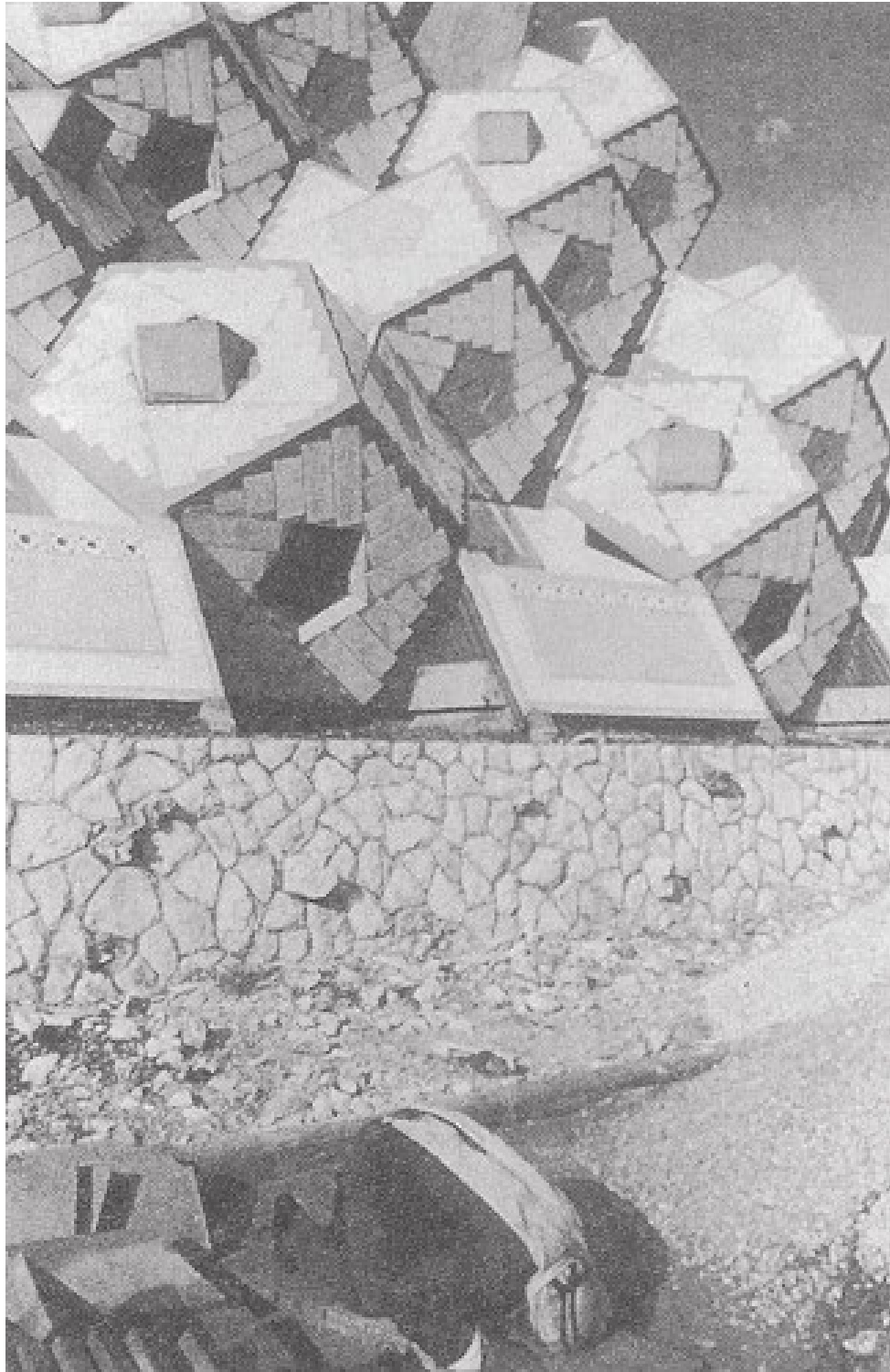


Un ejemplo actual de religión beligerante: miembros de Hamas, el grupo islámico militante que se opone con dureza a los Acuerdos de Oslo, se manifiestan en Gaza, agitando porras y cadenas.

Larry Towell/Magnum Photos NY.

El mito de la cábala enseñaba que cuando los judíos retornaran a Sión todo en el mundo volvería a ocupar su lugar adecuado. El asesinato de Rabin puso de manifiesto que el retorno de los judíos a Israel no significó que todo en el mundo iba bien. Con todo, nunca se concibió esa mitología para que se interpretara literalmente. Desde 1948 el retorno gradual del pueblo judío a Sión ha dado como resultado el desplazamiento de miles de palestinos de su

patria y de Jerusalén. La historia de Jerusalén nos ha enseñado que la experiencia del exilio es la del fin del mundo, una mutilación y un desarraigo espiritual. Sin un punto fijo y sin la orientación de la casa todo pierde su significado. Cuando el presente se desgaja del pasado, se convierte en un desierto y el futuro resulta inimaginable. Ciertamente los judíos experimentaron el exilio como realidad demoniaca y destructora. Es trágico que el Estado de Israel —sean cuales fueren sus intenciones originales— haya pasado esa carga de sufrimiento a los palestinos. No es sorprendente que los palestinos no se hayan comportado siempre de una forma ejemplar en su lucha por la supervivencia. No obstante, también hay palestinos que reconocen que sería necesario un compromiso si quieren recuperar al menos parte de su patria. Ellos mismos han tenido que recorrer un duro camino hasta los Acuerdos de Oslo: que los palestinos pudieran reconocer oficialmente el Estado de Israel era algo que antes parecía un sueño imposible. En el exilio Sión se convirtió en una imagen de salvación y reconciliación para los judíos. No es sorprendente que al-Quds se haya vuelto una realidad más preciosa aún para los palestinos en su exilio. Dos pueblos, que han sufrido la amenaza de la aniquilación, buscan ahora la curación en la misma Ciudad Santa.



Un palestino ora al pie de un bloque de apartamentos futurista, habitado por judíos ultraortodoxos, en el norte de Jerusalén. ¿Se seguirá usando la construcción como un arma de exclusión, o podrá Jerusalén llegar a ser realmente Sión, una ciudad de paz, donde judíos y árabes puedan encontrar juntos lo sagrado?

Peter Marlow/Magnum Photos NY.

La salvación —laica o religiosa— debe significar algo más que la mera

posesión de una ciudad. Tiene que ser también una medida del crecimiento y la liberación interiores. La historia de Jerusalén enseña que nada es irreversible. Sus habitantes no sólo han visto su ciudad destruida una y otra vez, sino también reconstruida de formas que parecían aborrecibles. Cuando los judíos vieron la destrucción de su Ciudad Santa, primero por los arquitectos de Adriano y después por los de Constantino, tuvieron que sentir que nunca volverían a recuperarla. Los musulmanes tuvieron que ver cómo los cruzados, que parecían invencibles en aquel tiempo, profanaban su querido H̱aram. Todos esos proyectos de construcción han sido intentos de crear hechos, pero al final ha resultado que los ladrillos y el mortero no son suficientes. Los musulmanes recuperaron su ciudad porque los cruzados quedaron atrapados en un sueño de odio e intolerancia. En nuestros días, contra todo pronóstico, los judíos han retornado a Sión y han creado sus propios hechos en los asentamientos en torno a Jerusalén. Mas, como muestra la larga y trágica historia de Jerusalén, nada es permanente ni queda garantizado. Las sociedades que más han durado en Jerusalén han sido, generalmente, las que han estado preparadas para alguna forma de tolerancia y coexistencia en la Ciudad Santa. Esta, y no una lucha estéril y mortal por la soberanía, ha de ser la forma de celebrar la santidad de Jerusalén actualmente.

BIBLIOGRAFÍA

Ackroyd, Peter R.,

Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought in the Sixth Century BCE, Filadelfia, 1975.

Adamnano,

The Pilgrimage of Arculfus in the Holy Land (trad. ingl. y edición a cargo de James Rose Macpherson), Londres, 1895; Nueva York, 1971.

Adler, C.,

Memorandum on the Western Wall Prepared for the Special Commission of the League of Nations, Filadelfia, 1930.

Adler, E. N.,

Jewish Travellers: A Treasury of Travelogues from Nine Centuries, Nueva York, 1966.

Ahlström, Gosta W.,

«Der Prophet Nathan und der Tempelbau», *Vetus Testamentum* 11 (1961).

—,

The History of Ancient Palestine, Minneápolis, 1993.

Alon, Gedaliah,

The Jews in Their Land in the Talmudic Age, Jerusalén, 1980.

Alt, A.,

Essays in Old Testament History and Religion (trad. ingl. de R. A. Wilson), Oxford, 1966.

Alter, Robert y Frank Kermode (comps.),

The Literary Guide to the Bible, Londres, 1987.

Anati, Emmanuel,

Palestine Before the Hebrews: A History from the Earliest Arrival of Man to the Conquest of Canaan, Nueva York, 1963.

Antonino,

Of the Holy Places Visited (trad. ingl. de Aubrey Stewart; edición a cargo de C. W. Wilson), *Palestine Pilgrims' Text Society*, vol. 2, Londres, 1986; Nueva York, 1971.

Asali, K. J. (comp.),

Jerusalem in History, Nueva York, 1990.

Ashtor, L.,

«Saladin and the Jews», *Hebrew Union College Annual* 27 (1956).

Avigad, N.,

Discovering Jerusalem, Nueva York, 1983.

Avineri, Shlomo,

The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State, Londres, 1981.

Avi-Yonah, Michael,

The Jews of Palestine: A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest, Oxford, 1976.

—,

- The Madaba Mosaic Map with Introduction and Commentary*, Jerusalén, 1954.
- ,
The Holy Land: From the Persian to the Arab Conquests, Grand Rapids, Mich., 1977.
- **con Zvi Baras (comps.)**,
The Herodian Period, Nueva Brunswick, N. J., 1975.
- Bahat, Dan con Chaim T. Rubinstein**,
An Illustrated Atlas of Jerusalem (trad. ingl. de Shlomo Ketko), Nueva York, 1990.
- Baldwin, M. W.**,
Raymund III of Tripoli and the Fall of Jerusalem 1140-1187, Princeton, N. J., 1936.
- Baltzer, K.**,
«The Meaning of the Temple in the Lukan Writings», *Harvard Theological Review* 58 (1967).
- Barker, Margaret**,
The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem, Londres, 1991.
- Barnes, Timothy D.**,
Constantine and Eusebius, Cambridge, 1981.
- Baron, Salo Wittmayer**,
A Social and Religious History of the Jews, 16 vols., Nueva York, 1952.
- Bartsch, H. W.**,
Kerygma and Myth: A Theological Debate, Londres, 1953.
- Ben-Ami, Aharon**,
Social Change in a Hostile Environment: The Crusaders' Kingdom of Jerusalem, New Haven, Conn., 1969.
- Ben-Arieh, Yehoshua**,
Jerusalem in the Nineteenth Century: The Old City, Jerusalén y Nueva York, 1984.
- Ben Dov, Meir**,
The Western Wall, Jerusalén, 1983.
- Benjamín de Tudela**,
The Itinerary of Benjamin of Tudela (trad. ingl. y edición a cargo de M. N. Adler), Londres, 1907.
- Ben-Tor, Amnon (comp.)**,
The Archeology of Ancient Israel (trad. ingl. de R. Greenberg), New Haven, Conn., y Londres, 1992.
- Benvenisti, Meron, Jerusalem:**
The Torn City, Jerusalén, 1976.
- Bernard, J. H.**,
(trad. ingl. y edición a cargo de) *Guide Book to Palestine, Circa AD 1350, Palestine Pilgrims' Text Society*, vol. 6, Londres, 1894; Nueva York, 1971.
- Betz, O.**,
What Do We Know About Jesus?, Londres, 1968.
- Bickerman, Elias J.**,
From Ezra to the Last of the Maccabees, Nueva York, 1962.
- ,
The Jews in the Greek Age, Cambridge, Mass., y Londres, 1988.
- Bovis, H. Eugene**,
The Jerusalem Question 1917-1968, Stanford, Calif., 1971.
- Bowker, John**,
The Religious Imagination and the Sense of God, Oxford, 1978.
- Braude, B. y B. Lewis**,
Christians and Jews in the Ottoman Empire, Nueva York, 1982.
- Bright, J.**,

A History of Israel, Londres, 1960 (trad. cast.: *La historia de Israel*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 12.^a ed., 1987). Brooks, N. C., *The Sepulchre of Christ in Art and Liturgy, with Special Referente to the Liturgic Drama*, Urbana, Ill., 1921.

Brown, Peter,

The Making of Late Antiquity, Cambridge, Mass., y Londres, 1978.

—,

The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Classical Antiquity, Londres, 1981.

—,

Society and the Holy in Late Antiquity, Londres, 1982.

Buber, Martin,

On Zion: The History of an Idea (trad. ingl. de Stanley Godman), Edimburgo, 1952.

Burchard del Monte Sión,

A Description of the Holy Land (trad. de Aubrey Stewart), *Palestine Pilgrims' Text Society*, vol. 12, Londres, 1986; Nueva York, 1971.

Burchardt, Titus,

Art of Islam: Meaning and Message, Londres, 1976.

Burgoyne, Michael Hamilton y D. S. Richards,

Mamluk Jerusalem: An Architectural Survey, Londres, 1987.

Campbell, Joseph con Bill Moyers,

The Power of Myth, Nueva York y Londres, 1988 (trad. cast.: *El poder del mito*, Barcelona, Emecé, 1991).

Canaan, Taufik,

Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine, Londres, 1927.

Canard, Marius,

«Destruction de L'Église de la Résurrection», *Byzantion*, 12, 1965.

Carroll, M. P.,

«One More Time: Leviticus Revisited» *Archives européennes de sociologie* 99 (1978).

Catsen, C.,

«An Introduction to the First Crusade», *Past and Present* 6 (1954).

—,

«En quoi la conquête turque appelait-elle la Croisade?», *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg* 29 (1950).

Chadwick, Henry,

The Circle and the Ellipse: Rival Concepts of Authority in the Early Church, Oxford, 1959.

Chaplin, Thomas,

«The Fevers of Jerusalem», *Lancet* 2 (1864).

Charles, R. H. (edición a cargo de),

Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, 2 vols., Oxford, 1913 (ed. cast.: *Apócrifos del Antiguo Testamento* [edición a cargo de Alejandro Díez Macho], Madrid, Cristiandad, 1982-1987).

Clark, K. W.,

«Worship in the Jerusalem Temple After 70 AD», *New Testament Studies* 6 (1960).

Clements, R. E.,

Abraham and David, Londres, 1967.

—,

God and Temple, Oxford, 1965.

— **(comp.),**

The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives, Cambridge, 1989.

Clifford, Richard J.,

The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament, Cambridge, Mass., 1972.

Cohen, Amnon,

Jewish Life Under Islam: Jerusalem in the Sixteenth Century, Cambridge, Mass., y Londres, 1984.

—,

Palestine in the Eighteenth Century: Patterns of Government and Administration, Jerusalén, 1973.

Cohen, M. A.,

«The Role of the Shilonite Priesthood in the United Monarchy of Ancient Israel», *Hebrew Union College Annual* 36 (1965).

Cohn, Haim,

The Trial and Death of Jesus, Nueva York, 1977.

Cohn, Norman,

The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages, Londres, 1957 (trad. cast.: *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 5.ª ed., 1993).

—,

Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Role of Apocalyptic Faith, New Haven, Conn., y Londres, 1993 (trad. cast.: *El cosmos, el caos y el mundo venidero*, Barcelona, Crítica, 1995).

Collins, John J. y Michael Fishbane (comps.),

Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys, Albany, N. Y., 1995.

Conant, K. J.,

«The Original Buildings at the Holy Sepulchre in Jerusalem», *Speculum* 31 (1956).

Conder, C. R. (trad. ingl. y edición a cargo de),

The City of Jerusalem, Londres, 1896; Nueva York, 1971.

Conybeare, F.,

«Antiochus Strategos' Account of the Sack of Jerusalem in 614», *English Historical Review* 25 (1910).

Conzelmann, H.,

The Theology of St. Luke, Londres, 1960 (trad. cast.: *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Madrid, Fax, 1974).

Coote, R. B. y K. W. Whitlam,

«The Emergence of Israel: Social Transformation and State Formation Following the Decline in Late Bronze Age Trade», *Semeia* 37 (1986).

—,

The Emergence of Early Israel in Historical Perspective, Sheffield, 1987.

Coüasnon, Charles, O. P.,

The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem, Londres, 1974.

Creswell, K. A. C.,

Early Muslim Architecture, Oxford, 1969.

Critchlow, Keith,

Islamic Patterns: An Analytical and Cosmological Approach, Londres, 1976.

Cross, F. M.,

Canaanite Myth and Hebrew Epic, Cambridge, Mass., 1973.

Crowfoot, J. W.,

Early Churches in Palestine, Londres, 1941.

Danell, G. A.,

Studies in the Name Israel in the Old Testament, Londres, 1946.

Daniel,

The Pilgrimage of the Russian Abbot Daniel in the Holy Land (trad. ingl. y edición a cargo de Sir Charles W. Wilson), Londres, 1895; Nueva York, 1971.

Daniel, Norman,

Islam and the West: The Making of an Image, Edimburgo, 1960.

—,

The Arabs and Medieval Europe, Londres y Beirut, 1975.

Danielou, Jean,

The Theology of Jewish Christianity, Londres, 1964.

Davies, William David,

The Territorial Dimension of Judaism, Berkeley, Calif., y Los Ángeles, 1982.

—,

The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine, Berkeley; Calif., 1974.

—**con Louis Finkelstein (comps.),**

The Cambridge History of Judaism, 2 vols., Cambridge, 1984.

Detienne, Marcel y Jean-Pierre Vernant,

The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks (trad. ingl. de Paula Wissing), Chicago y Londres, 1989.

De Vaux, Roland,

Ancient Israel: Its Life and Institutions (trad. ingl. de John McHugh), Nueva York y Londres, 1961 (trad. cast. del original francés: *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona, Herder, 4.^a ed., 1993).

—,

The Early History of Israel, 2 vols. (trad. ingl. de David Smith), Londres, 1978 (trad. cast. del original francés: *Historia antigua de Israel*, 2 vols., Madrid, Cristiandad, 1975).

—,

«Les textes de Ras Shamra et L'Ancien Testament», *Revue Biblique* 46 (1937).

—, **«Jerusalem and the Prophets», en H. M. Orlinski (comp.),**

Interpreting the Prophetic Tradition, Cincinnati, 1969.

Dixon, W. H.,

The Holy Land, Londres, 1965.

Dodd, C. H.,

The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge, 1953 (trad. cast.: *Interpretación del cuarto Evangelio*, Madrid, Cristiandad, 1978).

—,

Historical Tradition in the Fourth Gospel, Cambridge, 1963 (trad. cast.: *La tradición histórica en el cuarto Evangelio*, Madrid, Cristiandad, 1978).

Dodds, E. R.,

Pagan and Christian in an Age of Anxiety, Cambridge, 1965 (trad. cast.: *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, Cristiandad, 1975).

Douglas, Mary,

Purity and Danger, Londres, 1966 (trad. cast.: *Pureza y peligro. Análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI, 2.^a ed., 1991).

—, **Implicit Meaning:**

Essays in Anthropology, Londres, 1975.

Dressaire, L.,

«La Basilique de Ste. Marie le Neuve à Jérusalem», *Echos d'Orient* 15 (1912).

Drory, Joseph, «Jerusalem During the Mamluk Period (1250-1517)», en

L. I. Levine,

The Jerusalem Cathedra: Studies in the History, Geography and Ethnography of the Land of Israel, vol. 1, 3 vols., Jerusalén, 1981-1983.

Dubois, Pierre,

The Recovery of the Holy Land (trad. ingl. de W. I. Brandt), Nueva York, 1956.

Duby, Georges,

The Chivalrous Society (trad. ingl. de C. Postan), Londres, 1977.

—,

L'an mil, París, 1980 (trad. cast.: *El año mil*, Barcelona, Gedisa, 1988).

—,

«Les pauvres de campagnes dans l'Occident médiéval jusqu'au XIII siècle», *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 52 (1966).

Duckworth, H. T. F.,

The Church of the Holy Sepulchre, Londres, 1922.

Durraq, A.,

L'Égypte sous le règne de Barsbay 1422-1438, Damasco, 1961.

Duprez, Antoine,

Jésus et les dieux guérisseurs à la propos de Jean V, París, 1970.

Durrien, P.,

«Proces-verbale du martyre du quarte frères mineures en 1391», *Archives de l'Orient Latin* 1 (1910).

Dussaud, René,

Les origines cananéennes du sacrifice israelite, París, 1921.

Eaton, J. H.,

Kingship and the Psalms, Londres, 1978.

Edbury, Peter W. (comp.),

Crusade and Settlement, Cardiff, 1985

Egeria,

The Pilgrimage of S. Sylvia of Aquitania to the Holy Places (trad. ingl. de John Bernard), Londres, 1891; Nueva York, 1971 (ed. cast.: *Peregrinación*, Salamanca, Sígueme, 1994).

Eginardo y Nitardo,

Two Lives of Charlemagne (trad. ingl. y edición a cargo de Lewis Thorpe), Londres, 1969 (ed. cast.: *Vida del emperador Carlomagno* [trad. del original latino y edición a cargo de Jorge Binaghi], Barcelona, Orbis, 1996).

Eisenman, Robert y Michael Wise (trad. ingl. y edición a cargo de),

The Dead Sea Scrolls Uncovered, Londres, 1992.

Elad, Amikam,

Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage, Leiden y Nueva York, 1994.

Eliade, Mircea,

The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History (trad. ingl. de Willard J. Trask), Princeton, N. J., 1954 (trad. cast.: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 11.ª ed., 1995).

—,

The Sacred and the Profane (trad. ingl. de Willard J. Trask), Nueva York, 1959 (trad. cast. del original alemán: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998).

—,

Patterns in Comparative Religion (trad. ingl. de Rosemary Sheed), Londres, 1958.

—,

Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism (trad. ingl. de Philip Mairet), Princeton, N. J., 1991 (trad. cast.: *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 8.ª ed., 1992).

Elon, Amos,

The Israelis: Founders and Sons, Londres y Tel Aviv, 1981.

—,

Jerusalem, City of Mirrors, Londres, 1989.

Fabri, Félix,

The Book of the Wanderings of Brother Felix Fabri (trad. ingl. de Aubrey Stewart), 1887-1897; Nueva York, 1971.

Festugière, A. J.,

La Révélation d'Hermès Trismegiste, 4 vols., París, 1950-1954.

Fischel, H. A. (comp.),

Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature, Nueva York, 1977.

Fishbane, Michael,

Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts, Nueva York, 1979.

Flight, J. W.,

«The Nomadic Idea and Ideal in the Old Testament», *Journal of Biblical Literature* 43 (1923).

Focillon, Henri,

L'an mil, París, 1952 (trad. cast.: *El año mil*, Madrid, Alianza, 2.^a ed., 1987).

Franken, H. J., «Jerusalem in the Bronze Age, 3000-1000 BC», en K. J.

Asali (comp.),

Jerusalem in History, Nueva York, 1990.

Frankfort, Henri,

Kingship and the Gods, Chicago y Londres, 1948 (trad. cast.: *Reyes y dioses*, Madrid, Alianza, 4.^a ed., 1993).

Fulcher de Chartres,

A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127, 3 vols. (trad. ingl. de F. R. Ryan), Knoxville, Tenn., 1969.

Gabrieli, Francesco,

Muhammad and the Conquests of Islam (trad. ingl. de Virginia Luling y Rosamund Linell), Londres, 1968 (trad. cast.: *Mahoma y las conquistas del islam*, Barcelona, Guadarrama, 1968).

— (trad. ingl. del italiano y edición a cargo de E. J. Costello),

Arab Historians of the Crusades, Londres, 1969.

Gaston, Lloyd,

No Stone on Another: Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels, Leiden, 1970.

Geertz, Clifford,

Islam Observed, New Haven, Conn., 1968 (trad. cast.: *Observando el islam*, Barcelona, Paidós, 1994).

Gellner, Ernest,

Muslim Society, Cambridge, 1981.

Gibb, H. A. R. y H. Bowen,

Islamic Society and the West, Londres, 1957.

Gibson, John C. L.,

Canaanite Myths and Legends, Edimburgo, 1978.

Gil, Moshe,

A History of Palestine 634-1099 (trad. ingl. de Ethel Broido), Cambridge, 1992.

—, «Aliya and Pilgrimage in the Early Arab Period», en L. I. Levine,

The Jerusalem Cathedra: Studies in the History, Geography and Ethnography of the Land of Israel, vol. 3., Jerusalén, 1983.

Gilbert, Martín,

- Jerusalem, Rebirth of a City*, Londres, 1985.
- Gilsenan, Michael,**
Recognizing Islam, Londres, 1990.
- Goitein, S. D.,**
A Mediterranean Society, 5 vols., Berkeley, Calif., 1967-1988.
- ,
«The Sanctity of Jerusalem in Moslem Piety», *Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society* 12 (1946).
- ,
«Contemporary Latin Letters on the Capture of Jerusalem by the Crusaders», *Journal of Jewish Studies* 3 (1952).
- Goldstein, David (trad. ingl. y edición a cargo de),**
The Jewish Poets of Spain 900-1250, Harmondsworth, 1965.
- Goodenough, E. R.,**
Jewish Symbols in the Greco-Roman Period: Symbolism in the Dura Europos Synagogue, Nueva York, 1964.
- Gottwald, N. K.,**
The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, Maryknoll, N. Y., 1979.
- Goulder, Michael,**
A Tale of Two Missions, Londres, 1994.
- Grabar, Oleg,**
«The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem», *Ars Orientalis* 3:33 (1959).
- ,
The Formation of Islamic Art, New Haven, Conn., y Londres, 1973 (trad. cast.: *La formación del arte islámico*, Madrid, Cátedra, 6.ª ed., 1988).
- Graetz, Heinrich,**
The Structure of Jewish History (trad. ingl. de Ismar Schorsch), Nueva York, 1975.
- Grant, Michael,**
The Emperor Constantine, Londres, 1993.
- Gray, G. B.,**
Sacrifice in the Old Testament, Oxford, 1925.
- Gray, John,**
The Canaanites, Londres, 1964.
- ,
«Sacral Kingship in Ugarit», *Ugaritica* 6 (1969).
- Green, Arthur (comp.),**
Jewish Spirituality, 2 vols., Londres y Nueva York, 1986, 1988.
- Griffith, S. H.,**
«Stephen of Ramlah and the Christian Kerygma in Arabic in Ninth Century Palestine», *Journal of Ecclesiastical History* 36 (1985).
- Guillaume, A.,**
«Where Was al-Masjid al-Aqsa?», *Andalus* 18 (1953).
- (trad. ingl. y edición a cargo de),
The Life of Muhammad: A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah, Londres, 1955.
- Guillermo, arzobispo de Tiro,**
A History of Deeds Done Beyond the Sea, 2 vols. (trad. ingl. de E. A. Babcock y A. C. Krey), Nueva York, 1943.
- Gunkel, Hermann,**
The Psalms: A Form Criticism Introduction (trad. ingl. de Thomas M. Horner), Filadelfia, 1967

(trad. cast. del original alemán: *Introducción a los Salmos*, Valencia, Institución San Jerónimo, 1983).

Gutmann, Joseph,

Sacred Images: Studies in Jewish Art from Antiquity to the Middle Ages, Northampton, Mass., 1989.

Halbwachs, Maurice,

La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte, París, 1971.

Hamilton, B.,

The Latin Church in the Crusader States, Londres, 1980.

Hamilton, R. W.,

The Structural History of the Aqsa Mosque: A Record of Archeological Gleanings from the Repairs of 1938-1942, Londres, 1949.

—,

«Jerusalem, Patterns of Holiness», en Roger Moorey y Peter Parr (comps.), *Archeology in the Levant: Essays for Kathleen Kenyon*, Warminster, 1978.

Hanson, P. D.,

The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology, Filadelfia, 1979.

Haran, Menahem,

Temples and Temple Service in Ancient Israel: An Inquiry into the Character of Culi Phenomena and the Historic Setting of the Priestly School, Oxford, 1978.

al-Harawi, Abu al-Hasan,

Guide des lieux de pèlerinage (trad. ingl. de Janine Sourdell-Thomime), Damasco, 1957.

Harper, R. F. (edición y trad. ingl. a cargo de),

The Code of Hammurabi, Londres, 1904 (trad. cast. de Federico Lara Peinado: *Código de Hammurabi*, Madrid, Tecnos, 1986).

Harvey, A. E.,

«Melito and Jerusalem», *Journal of Theological Studies* 17 (1966).

Harvey, W.,

Church of the Holy Sepulchre: Structural Survey, Londres, 1935.

Hasson, Isaac,

«Muslim Literature in Praise of Jerusalem», en L. I. Levine, *The Jerusalem Cathedra: Studies in the History, Geography and Ethnography of the Land of Israel*, vol. 1, Jerusalén, 1981.

Hayes, J. H.,

«The Tradition of Zion's Inviolability», *Journal of Biblical Literature* 82 (1963).

Hayman, A. (edición a cargo de),

Disputation of Sergius the Stylite Against a Jew, Lovaina, 1973.

Helzer, M.,

The Rural Community in Ancient Ugarit, Wiesbaden, 1976.

—,

The Internal Organization of the Kingdom of Ugarit, Wiesbaden, 1982.

Hengel, Martin,

Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period, 2 vols. (trad. ingl. de John Bowden), Londres, 1974.

—,

The Zealots: Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod 1 Until 70 AD (trad. ingl. de David Smith), Edimburgo, 1989.

Hertzberg, Arthur (comp.),

The Zionist Idea, Nueva York, 1969.

Herzl, Theodor,

- The Complete Diaries of Theodor Herzl* (edición a cargo de R. Patai), 2 vols., Londres y Nueva York, 1960.
- Heschel, Abraham,**
The Prophets, 2 vols., Nueva York, 1962.
- Hess, Moses,**
Rome and Jerusalem, Nueva York, 1943.
- Hill, Rosalind (trad. ingl. y edición a cargo de),**
The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem, Londres, 1962.
- Hoade, E. (trad. ingl. y edición a cargo de),**
Visit to the Holy Places of Egypt, Sinai, Palestine and Syria, Jerusalén, 1948.
- Hodgson, Marshall G. S.,**
The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, 3 vols., Chicago y Londres, 1974.
- Holm, Jean con John Bowker (comps.),**
Sacred Place, Londres, 1994.
- Holtz, A. (comp.),**
The Holy City: Jews on Jerusalem, Nueva York, 1971.
- Holum, Kenneth G., Robert L. Hohlfelder, Robert J. Bull y Avner Raban,**
King Herod's Dream: Caesarea on the Sea, Nueva York y Londres, 1988.
- Homolka, Walter y Albert H. Friedlander,**
The Gate to Perfection: The Idea of Peace in Jewish Thought, Providence, R. L., 1994.
- Hooke, S. H. (comp.),**
Myth and Ritual, Londres, 1933.
- ,
Myth, Ritual and Kingship, Oxford, 1958.
- (comp.),
The Labyrinth, Londres y Nueva York, 1935.
- Hopkins, D. C.,**
The Highlands of Canaan, Sheffield, 1985.
- Hunt, E. D.,**
Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460, Oxford, 1982.
- Hyamson, Albert M.,**
British Projects for the Restoration of the Jews, Leeds, 1917.
- Ibn al-Qalanisi,**
Continuation of the Chronicle of Damascus: The Damascus Chronicle of the Crusades (edición y trad. ingl. a cargo de H. A. R. Gibb), Londres, 1932.
- Idinopulos, Thomas A.,**
Jerusalem: A History of the Holiest City as Seen Through the Struggles of Jews, Christians and Muslims, Chicago, 1991.
- Jacobson, M. D.,**
«Ideas Concerning the Place of the Herodian Temple», *Palestine Exploration Quarterly*, 1980.
- James E. O.,**
The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean, Londres, 1960 (trad. cast.: *Los dioses del mundo antiguo*, Barcelona, Guadarrama, 1962).
- Jeremias, Joachim,**
Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions During the New Testament Period (trad. ingl. de F. H. Cave and C. H. Cave), Londres, 1969 (trad. cast. del original alemán: *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 2.ª ed., 1980).

—,

The Proclamation of Jesus, Londres, 1971.

Johnson, A. R.,

Sacral Kingship in Israel, Londres, 1955.

Jones, Douglas,

«The Cessation of Sacrifice After the Destruction of the Temple», *Journal of Theological Studies* 14 (1963).

Juan de Wurzburg,

Description of the Holy Land (trad. ingl. y edición a cargo de Aubrey Stewart), *Palestine Pilgrims' Text Society*, vol. 5, Londres, 1896; Nueva York, 1971.

Keck, L. E. y J. L. Martyn (comps.),

Studies in Luke-Acts, Nashville, Tenn., 1966.

Kedar, Benjamin, K.,

Crusade and Mission: European Approaches Towards the Muslims, Princeton, 1984.

Kenyon, Kathleen,

Jerusalem: Excavating 3000 Years of History, Nueva York y Londres, 1967.

—,

Digging Up Jerusalem, Londres, 1974.

Kister, Meir,

«A Comment on the Antiquity of Traditions Praising Jerusalem», en L. I. Levine (comp.), *The Jerusalem Cathedra: Studies in the History, Geography and Ethnography of the Land of Israel*, vol. 1, Jerusalén, 1981.

—,

«You Shall Only Set Out for Three Mosques», *Le Muséon* 82 (1969).

Knibb, Michael A.,

The Qumran Community, Cambridge, 1987.

Kobler, F. (comp.),

Letters of Jews Through the Ages from Biblical Times to the Middle of the Eighteenth Century, 2 vols., Nueva York, 1978.

Kollek, Teddy,

«Jerusalem», *Foreign Affairs*, julio de 1977.

—con Amos Kollek,

For Jerusalem: A Life, Londres, 1978.

Kostoff, Spiro,

The City Shaped: Urban Patterns and Meanings Through History, Londres, 1991.

Kraemer, Joel L. (comp.),

Jerusalem: Problems and Perspectives, Nueva York, 1980.

Kraus, Hans-Joachim,

Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament, Oxford, 1966.

Krautheimer, R.,

Early Christian and Byzantine Architecture, Baltimore, 1965 (trad. cast.: *Arquitectura paleocristiana y bizantina*, Madrid, Cátedra, 3.ª ed., 1988).

Krey, August C.,

The First Crusade: The Accounts of Eyewitnesses and Participants, Princeton y Londres, 1921.

Lacquer, Walter y Barry Rubin (comps.),

The Israel-Arab Reader: A Documentary History of the Middle East Conflict, 4.ª ed., Londres, 1984.

Lane Fox, Robin,

Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the

Conversion of Constantine, Londres, 1986.

—,

The Unauthorized Version: Truth and Fiction in the Bible, Londres, 1991 (trad. cast.: *La versión no autorizada*, Barcelona, Planeta, 1992).

Lane-Poole, Stanley,

Saladin and the Fall of Jerusalem, Londres y Nueva York, 1898.

Lang, B. (comp.),

Anthropological Approaches to the Old Testament, Londres, 1985.

—,

Monotheism and the Prophetic Minority, Sheffield, 1983.

Lassner, J.,

The Shaping of Abbasid Rule, Princeton, 1980.

Lawlor, Hugh Jackson y John Ernest Leonard Oulton,

Eusebius, Bishop of Caesarea: The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine, 2 vols., Londres, 1957.

Lemche, N. P.,

Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy, Leiden, 1985.

Le Strange, Guy,

Palestine Under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from AD 650 to 1500, Londres, 1890.

Levenson, Jon D.,

Theology of the Program of Restoration in Ezekiel 40 to 48, Missoula, Mont., 1976.

—,

Sinai and Zion, Minneápolis, 1985.

—,

«The Jerusalem Temple in Devotional and Visionary Experience», en Arthur Green (comp.), *Jewish Spirituality*, vol. I, Londres y Nueva York, 1986.

Levine, L. I. (comp.),

The Jerusalem Cathedra: Studies in the History, Geography and Ethnography of the Land of Israel, 3 vols., Jerusalén, 1981-1983.

Lewis, Bernard,

The Arabs in History, Londres, 1950 (trad. cast.: *Los árabes en la historia*, Madrid, Espasa-Calpe, s. f.).

—,

The Jews of Islam, Nueva York y Londres, 1982.

—,

«An Apocalyptic Vision of Islamic History», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13 (1950).

Lightfoot, R. H.,

Locality and Doctrine in the Gospels, Nueva York, 1937.

Lings, Martin,

Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources, Londres, 1983 (trad. cast.: *Muhammad: su vida, basada en las fuentes más antiguas*, Madrid, Hiperión, 1989).

Loew, Cornelius,

Myth, Sacred History and Philosophy, Nueva York, 1967.

Lucas, Noah,

The Modern History of Israel, Londres, 1974.

Ludolph von Suchem,

Description of the Holy Land and the Way Thither (edición y trad. ingl. a cargo de Aubrey

- Stewart), Londres, 1895; Nueva York, 1971.
- Lyons, M. C. y D. E. P. Jackson,**
Saladin: The Politics of the Holy War, Cambridge, 1982.
- Maalouf, Amin,**
The Crusades Through Arab Eyes (trad. ingl. de Jon Rothschild), Londres, 1973 (trad. cast. del original francés: *Las cruzadas vistas por los árabes*, Madrid, Alianza, 7.^a ed., 1994).
- Mackowski, R. M.,**
Jerusalem, City of Jesus: An Exploration of the Traditions, Writings and Remains of the Holy City from the Time of Christ, Grand Rapids, Mich., 1980.
- Maimónides,**
The Code of Maimonides. Book 8, The Book of Temple Service (trad. ingl. de M. Lewittes), New Haven, 1957.
- Malina, Bruce J.,**
The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology, Atlanta, Ga., y Londres, 1981-1983 (trad. cast.: *El mundo del Nuevo Testamento: perspectivas desde la antropología cultural*, Estella, Verbo Divino, 1995).
- Mango, Cyril,**
The Art of the Byzantine Empire, 312-1453: Sources and Documents, Englewood Cliffs, N. J., 1972.
- ,
Byzantium: The Empire of the New Rome, Londres, 1994.
- Mann, J.,**
The Jews in Egypt and Palestine Under the Fatimid Caliphs, 2 vols., Nueva York, 1970.
- Ma'oz, Moshe (comp.),**
Studies on Palestine During the Ottoman Period, Jerusalén, 1975.
- Matthews, Charles D.,**
Palestine-Mohammedan Holy Land, New Haven, Conn., y Londres, 1949.
- ,
«A Muslim Iconoclast: Ibn Taymiyya on the “Merits” of Jerusalem», *Journal of the American Oriental Society* 56 (1936).
- Maundrell, Henry,**
A Journey from Aleppo to Jerusalem in 1697 (con introducción de David Howell), Beirut, 1963.
- Mayer, L. A.,**
«A Sequel to Mujir ad-Din's Chronicle», *Journal of the Palestine Oriental Society* 11:2 (1931).
- Mazar, Benjamin,**
The Mountain of the Lord, Nueva York, 1975.
- Melville, Herman,**
Journal of a Visit to Europe and the Levant, October 11, 1856-May 6, 1857 (edición a cargo de Howard C. Horsford), Princeton, N. J., 1955.
- Mendenhall, G. E.,**
«The Hebrew Conquest of Palestine», *Biblical Archeologist* 25 (1962).
- ,
The Tenth Generation, Baltimore, 1973.
- Miller, P. D.,**
The Divine Warrior in Early Israel, Cambridge, Mass., 1973.
- Moorey, Roger y Peter Parr (comps.),**
Archeology in the Levant: Essays for Kathleen Kenyon, Warminster, 1978.
- Mūjir al-Dīn,**
Histoire de Jérusalem et d'Hébron: Fragments of the Chronicle of Mujir al-Din (trad. ingl. y edición a cargo de Henry Sauvaire), París, 1876.

Muqaddasī,

Description of Syria, Including Palestine (trad. ingl. y edición a cargo de Guy Le Strange), *Palestine Pilgrims' Text Society*, vol. 3, Londres, 1896; Nueva York, 1971.

Nasir-i-Khusrau,

Diary of a Journey Through Syria and Palestine (trad. ingl. y edición a cargo de Guy Le Strange), *Palestine Pilgrims' Text Society*, vol. 4, Londres, 1893; Nueva York, 1971.

Nasr, Seyyed Hossein,

Ideals and Realities of Islam, Londres, 1966.

—,

Islamic Spirituality, 2 vols., Vol. 1, *Foundations*, Londres, 1987. Vol. 2, *Manifestations*, Londres, 1991.

—,

Traditional Islam in the Modern World, Londres, 1987.

Nau, F.,

«Deux épisodes de l'histoire juive sous Théodose II (423 et 438) d'après la vie de Barsauma le Syrien», *Revue des études juives* 83 (1927).

Neher, André,

Moses and the Vocation of the Jewish People, Nueva York, 1959 (trad. cast.: *Moisés y la vocación judía*, Madrid, Aguilar, 1962).

Nelson, H. H.,

«The Significance of the Temple in the Ancient Near East», *Biblical Archeologist* 7 (1944).

Neusner, Jacob,

The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70, 3 vols., Leiden, 1971.

—,

From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism, Englewood Cliffs, N. J., 1973.

—,

Messiah in Context: Israel's History and Destiny in Formative Judaism, Filadelfia, 1984.

—,

Judaism in the Beginning of Christianity, Filadelfia, 1984.

—,

«Map Without Territory: Mishnah's System of Sacrifice and Sanctuary», *History of Religions*, noviembre de 1979.

Niccolo de Poggibonsi,

A Voyage Beyond the Sea (1346-50) (trad. ingl. de T. Bellorini y E. Hoade), Jerusalén, 1945.

Nicholson, E. W.,

God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament, Oxford, 1986.

Nicholson, Reynold A.,

The Mystics of Islam, Londres, 1963.

Nielson, E.,

Shechem, Londres, 1955.

Norwich, John Julius,

Byzantium: The Early Centuries, Londres, 1988.

Noth, M.,

Exodus, Londres, 1962.

O'Brien, Conor Cruise,

The Siege: The Saga of Israel and Zionism, Londres, 1986.

Ollenburger, Ben C.,

Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult, Sheffield, 1987.

Orlinsky, H. M. (comp.),

Interpreting the Prophetic Tradition, Cincinnati, 1969.

Otto, Rudolf,

The Idea of the Holy: An Inquiry into the Nonrational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational (trad. ingl. de John W. Harvey), Oxford, 1923 (trad. cast. del original alemán: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 5.ª ed., 1996).

Ousterhout, Robert (comp.),

The Blessings of Pilgrimage, Urbana, Ill., y Chicago, 1990.

Oz, Amos,

My Michael (trad. ingl. de Nicholas de Lange), Londres, 1984 (trad. cast. del original hebreo: *Mi marido Mikhael*, Barcelona, Aymá, 1974).

Paetow, L. J.,

The Crusades and Other Historical Essays Presented to Dana C. Monro, Nueva York, 1928.

Palumbo, Michael,

The Palestinian Catastrophe: The 1948 Expulsion of a People from Their Homeland, Londres, 1987.

Parrot, A.,

Golgotha et Saint-Sépulchre, Neufchâtel y París, 1955 (trad. cast.: *El Gólgota y el Santo Sepulcro*, Barcelona, Garriga, 1963).

Patai, Raphael,

Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual, Londres, 1947.

Peake, A. S. (comp.),

The People and the Book, Londres, 1925.

Pederson, J.,

«Canaanite and Israelite Cultus», *Acta Orientalia* 18 (1940).

Peregrino de Burdeos,

Itinerary from Bordeaux to Jerusalem (trad. ingl. de Aubrey Stewart), *Palestine Pilgrims' Text Society*, vol. 1, Londres, 1887; Nueva York, 1971.

Pernoud, Regine,

The Crusaders (trad. ingl. de Enid Grant), Edimburgo y Londres, 1963.

Peters, F. E.,

Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times, Princeton, N. J., 1985.

—,

Jerusalem and Mecca: The Typology of the Holy City in the Near East, Nueva York y Londres, 1986.

—,

The Distant Shrine: The Islamic Centuries in Jerusalem, Nueva York, 1993.

—,

The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places, Princeton, N. J., 1994.

—,

Mecca: A Literary History of the Muslim Holy Land, Princeton, 1995.

Prawer, Joshua,

The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages, Londres, 1972.

—,

«The Settlement of the Latins in Jerusalem», *Speculum* 27 (1952).

—,

«The Jerusalem the Crusaders Captured: A Contribution to the Medieval Topography of the City», en Peter W. Edbury (comp.), *Crusade and Settlement*, Cardiff, 1985.

Pritchard, J. B. (comp.),

Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton, N. J., 1969.

Prittie, Terence,

Whose Jerusalem?, Londres, 1981.

Procopio,

On the Buildings of Justinian (trad. ingl. de Aubrey Stewart; edición a cargo de C. W. Wilson y Hagler Lewis), Londres, 1896; Nueva York, 1971.

Raphael, Chaim,

The Walls of Jerusalem: An Excursion into Jewish History, Londres, 1968.

Redford, D. B.,

Canaan and Israel in Ancient Times, Princeton, N. J., 1992.

Rhoads, David M.,

Israel in Revolution, 6-74 CE: A Political History Based on the Writings of Josephus, Filadelfia, 1976.

Richmond, E. T.,

The Dome of the Rock in Jerusalem, Oxford, 1924.

Riley-Smith, Jonathan,

The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus 1050-1310, Londres, 1967.

—,

The Feudal Nobility and the Kingdom of Jerusalem 1174-1277, Londres, 1973.

—,

The First Crusade and the Idea of Crusading, Londres, 1986.

—,

«Crusading as an Act of Love», *History* 65 (1980).

Robinson, Edward,

Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea, Boston, 1841.

Romann, Michael y Alex Weingrod,

Living Together Separately: Arabs and Jews in Contemporary Jerusalem, Princeton, 1991.

Rowley, Harold H.,

Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning, Londres, 1967.

—,

The Relevance of Apocalyptic, Londres, 1963.

—,

«Zadok and Nehushtan», *Journal of Biblical Literature* 58 (1939).

Runciman, Steven,

A History of the Crusades, 3 vols., Cambridge, 1951-1954.

—,

«The Byzantine “Protectorate” in the Holy Land», *Byzantium* 18 (1948).

—,

«Charlemagne and Palestine», *English Historical Review* 1 (1935).

Ryce-Menuhin, Joel,

Jung and the Monotheisms: Judaism, Christianity and Islam, Londres y Nueva York, 1994.

Saewulf,

Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land (trad. ingl. y edición a cargo del rev. obispo de Clifton), Londres, 1896; Nueva York, 1971.

Samuel, M. D.,

The World of Sholem Aleichem, Nueva York, 1965.

Sandars, N. K.,

Poems of Heaven and Hell from Ancient Mesopotamia, Harmondsworth, 1971.

Sanders, E. P.,

Paul and Palestinian Judaism, Londres, 1977.

- ,
Jesus and Judaism, Londres, 1984.
- ,
Judaism: Practise and Belief 63 BCE to 66 CE, Londres y Filadelfia, 1992.
- ,
The Historical Figure of Jesus, Londres, 1993.
- Sanderson, John,**
The Travels of John Sanderson in the Levant (edición a cargo de W. Forster), Londres, 1931.
- Sanuto, Marino,**
Secrets for True Crusaders to Help Them Recover the Holy Land (trad. ingl. de Aubrey Stewart), Londres, 1896; Nueva York, 1971.
- Saperstein, Marc (comp.),**
Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History, Nueva York y Londres, 1992.
- Schacht, Joseph con C. E. Bosworth,**
The Legacy of Islam, Oxford, 1974.
- Schein, Sylvia,**
«Between Mount Moriah and the Holy Sepulchre: The Changing Traditions of the Temple Mount in the Central Middle Ages», *Traditio* 40 (1984).
- Schimmel, Annemarie,**
And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety, Chapel Hill, N. C., y Londres, 1985.
- Schlumberger, G.,**
Renaud de Chatillon, París, 1898.
- Scholch, Alexander,**
Palestine in Transformation 1856-1882: Studies in Social, Economic and Political Development (trad. ingl. de William C. Young y Michael Gerrity), Washington, D. C., 1986.
- Scholem, Gershom,**
Major Trends in Jewish Mysticism, Londres, 1955 (trad. cast.: *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 1996).
- ,
The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality, Nueva York, 1970.
- ,
On the Kabbalah and Its Symbolism, Nueva York, 1965 (trad. cast.: *La cábala y su simbolismo*, Madrid, Siglo XXI, 3.ª ed., 1985).
- ,
Sabbeti Sevi, Princeton, 1973.
- Schwab, M.,**
«Al-Harizi et ses pérégrinations en Terre Sainte (vers 1217)», en *Archives de l'Orient Latin* (edición a cargo de Ernest Leroux), 2 vols., París, 1881, 1884.
- Schweid, Eliezer,**
The Land of Israel: National Home or Land of Destiny (trad. ingl. de Deborah Greniman), Londres y Toronto, 1985.
- Scully, R. A.,**
The Earth, the Temple and the Gods, New Haven, 1979.
- Segal, Peretz,,**
«The Penalty of the Warning Inscription from the Temple in Jerusalem» *Israel Exploration Journal* 39 (1989).
- Segev, Tom,**
The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust (trad. ingl. de Haim Wetzman), Nueva York,

1993.

Setton, Kenneth M. (comp.),

A History of the Crusades, 6 vols., Madison, Wis., y Londres, 1976-1987.

Sharon, Moshe (comp.),

The Holy Land in History and Thought: Papers Submitted to the International Conference on the Relations Between the Holy Land and the World Outside It, Johannesburg, 1986; Leiden, 1988.

Sidersky, D.,

Les origines des légendes musulmans dans le Coran et dans les vies des prophètes, París, 1933.

Silberman, Neil Asher,

Digging for God and Country: Exploration, Archeology and the Secret Struggle for the Holy Land, 1799-1917, Nueva York, 1982.

Sivan, Emmanuel,

L'islam et la Croisade: Idéologie et propagande dans les réactions musulmans aux Croisades, París, 1968.

—,

«Le caractère sacré de Jérusalem dans l'islam aux XII-XIII siècles» *Studia Islamica* 27 (1967).

—,

Modern Arab Historiography of the Crusades, Tel Aviv, 1973.

Smith, Jonathan Z.,

Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions, Leiden, 1973.

—,

To Take Place: Toward Theory in Ritual, Chicago y Londres, 1987.

Smith, R. H...

«Abraham and Melchizedek» *Zeitschrift für der Alttestamentliche Wissenschaft* 78 (1965).

Smootha, S.,

Israel: Pluralism and Conflict, Londres, 1978.

—,

The Orientation and Politicization of the Arab Minority in Israel, Haifa, 1984.

Soggin, J. Alberto,

A History of Israel from the Beginnings to the Bar Kochba Revolt AD 135 (trad. ingl. de John Bowden), Londres, 1984.

Speiser, E. A...

«The Hurrian Participation in the Civilizations of Mesopotamia, Syria and Palestine» *Journal of World History* 1 (1953).

Sprinzak, Ehud,

The Ascendence of Israel's Radical Right, Oxford y Nueva York, 1991.

Stanley, Arthur,

Sinai and Palestine in Connection with Their History, Londres, 1856.

Steiner, George,

Real Presences: Is There Anything in What We Say?, Londres y Boston, 1989 (trad. cast.: *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 2.ª ed., 1992).

Storme, Albert,

The Way of the Cross: A Historical Sketch (trad. ingl. de Kieran Dunlop), Jerusalén, s. f.

Sykes, Christopher,

Cross Roads to Israel, Londres, 1965.

Teodorico,

Description of the Holy Places (trad. ingl. y edición a cargo de Aubrey Stewart), Londres, 1896; Nueva York, 1971.

Teodosio,

On the Topography of the Holy Land (trad. ingl. de John Bernard), Londres, 1893; Nueva York, 1971.

Terrien, S...

«*The Omphalos Myth and Hebrew Religion*» *Vetus Testamentum* 20 (1970).

Thompson, T. L.,

The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham, Berlín, 1974.

—,

The Origin Traditions of Genesis and Exodus 1-23, Sheffield, 1987.

Tibawi, A. L.,

Anglo-Arab Relations and the Question of Palestine, 1914-1921, Londres, 1978.

—,

The Islamic Pious Foundations in Jerusalem: Origins, History and Usurpation by Israel, Londres, 1978.

—,

Jerusalem: Its Place in Islam and Arab History, Beirut, 1967.

Toynbee, J. M. C.,

The Hadrianic School: A Chapter in the History of Greek Art, Cambridge, 1934.

Tshelebi, Evliya,

Evliya Tshelebi's Travels in Palestine (trad. ingl. de St. H. Stephan), Jerusalén, 1980.

Twain, Mark,

The Innocents Abroad, Nueva York, 1911.

Ussishkin, David,,

«King Solomon's Palaces» *Biblical Archeologist* 36 (1973).

Van Seters, J.,

Abraham in History and Tradition, New Haven, 1975.

—,

In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History, New Haven, 1983.

Vermes, Geza,

The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective, Londres, 1977 (trad. cast.: *Los manuscritos del Mar Muerto. Qumrán a distancia*, Barcelona, Muchnik Editores, 1994).

—,

(trad. ingl. y edición a cargo de) *The Dead Sea Scrolls in English*, Londres, 1987 (ed. cast.: *Textos de Qumrán* [trad. y edición a cargo de Florentino García Martínez], Madrid, Trotta, 1992).

Vester, B. S.,

Our Jerusalem: An American Family in the Holy City, Garden City, N. Y., 1950.

Vilnay, Zev,

The Sacred Land: Legends of Jerusalem, Filadelfia, 1973.

Vincent, H. y F. M. Abel,

Jerusalem: recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire, 2 vols., París, 1912, 1926.

Volney, C.-F.,

Travels Through Syria and Egypt in the Years 1783, 1784 and 1785, 2 vols., Londres, 1787.

Von Harff, Arnold,

The Pilgrimage of Arnold Von Harff 1496-1499, Londres, 1946.

Von Rad, G.,

The Problem of the Hexateuch and Other Essays (trad. ingl. de E. W. T. Dicken), Nueva York, 1966.

Walker, P. W. L.,

Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century, Oxford, 1990.

Warren, Charles,

Underground Jerusalem, Londres, 1876.

Watt, W. Montgomery,

Muhammad at Mecca, Oxford, 1953.

—,

Muhammad at Medina, Oxford, 1956.

—,

Muhammad's Mecca: History in the Qur'an, Edimburgo, 1988.

Weiden, Naphtali,

The Judaean Scrolls and Karaism, Londres, 1962.

Welch, A. C.,

The Code of Deuteronomy, Londres, 1924.

Wilhelm, K.,

Roads to Zion: Four Centuries of Travellers' Reports, Nueva York, 1946.

Wilken, Robert L.,

The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought, New Haven y Londres, 1992.

Wilkinson, John,

Jerusalem as Jesus Knew It: Archeology as Evidence, Londres, 1978 (trad. cast.: *La Jerusalén que Jesús conoció*, Barcelona, Destino, 1990).

—,

Jerusalem Pilgrims Before the Crusade, Jerusalén, 1977.

—,

Egeria's Travels, Londres, 1971.

—,

Jerusalem Pilgrimage: 1095-1185, Londres, 1988.

—,

«Architectural Procedures in Byzantine Palestine» *Levant* 13 (1981).

Williams, Stephen y Gerard Friell,

Theodosius: The Empire at Bay, Londres, 1994.

Wilson, Charles,

Ordnance Survey of Jerusalem Made in the Years 1864-5, Southampton, 1866.

Wilson, Robert,

Prophecy and Society in Ancient Israel, Filadelfia, 1980.

Wright, G. Ernest,

Biblical Archeology, Filadelfia, 1967 (trad. cast.: *Arqueología bíblica*, Madrid, Cristiandad, 1975).

—,

«Pre-Israelite Temples in the Land of Canaan» *Palestine Exploration Quarterly* 103 (1971).

Zaidman, Louise Bruitt y Pauline Schmitt Pantel,

Religion in the Ancient Greek City (trad. ingl. de Paul Cartledge), Cambridge, 1994.

Zander, W.,

Israel and the Holy Places of Christendom, Londres, 1970.



Karen Armstrong (Wildmoor, Worcestershire, Reino Unido, 1944) es una escritora británica especializada en religión comparada, miembro del grupo de alto nivel de la Alianza de Civilizaciones y Premio princesa de Asturias de ciencias sociales 2017.

En 1964 y tras siete años como monja católica en la Society of Holy Child Jesus, abandonó los hábitos. Después de graduarse en la Universidad de Oxford ha dedicado gran parte de su vida a estudiar las religiones desde un punto de vista histórico y a enseñar literatura en la Universidad de Londres y en un colegio público. Miembro honorario de la Association of Muslim Social Scientist, su trabajo se ha traducido a cuarenta idiomas, y ha colaborado en tres documentales para la televisión. Es autora de más de veinte títulos entre los que destacan: *Una historia de Dios* y *Una historia de Jerusalén*.

Karen Armstrong se ha convertido un referente mundial en la historia de las religiones y escribe para varios medios de comunicación, entre otros es columnista de The Guardian.

Desde 2005, Karen Armstrong es miembro del Grupo de Alto Nivel de la Alianza de las Civilizaciones, una iniciativa de la ONU a instancias de la propuesta del presidente José Luis Rodríguez Zapatero para promover el compromiso de la comunidad internacional para tender puentes sobre la brecha abierta entre la sociedad islámica y la occidental. El Grupo de Alto Nivel de la Alianza de las Civilizaciones está copresidido por el español

Federico Mayor Zaragoza y el turco Mehmet Aydin.

Notas

[¹] AEC: Antes de la Era Común. La autora contempla la historia de Jerusalén tanto desde la perspectiva judía y la islámica como desde la cristiana. Por eso no considera apropiados los términos «a. C.» y «d. C.», que se usan convencionalmente en Occidente, y ha recurrido a las expresiones alternativas «AEC» (Antes de la Era Común) y «EC» (de la Era Común). (*N. de los t.*). <<

[2] Kathleen Kenyon, *Digging Up Jerusalem*, Londres, 1974, pág. 78. <<

[3] *New York Times*, 8 de septiembre de 1994. <<

[4] Se traduce «Tiropeón» como «de los queseros»: quizá se produjera una corrupción del nombre original del valle en tiempos de Josefo. <<

[5] Benjamin Mazar, *The Mountain of the Lord*, Nueva York, 1975, págs. 45-46; Gosta W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, Minneápolis, 1993, págs. 169-172. <<

[6] Mazar, *Mountain of the Lord*, pág. 11. <<

^[7] Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (trad. ingl. de Willard J. Trask), Nueva York, 1959, pág. 21. <<

[8] Ibíd., *passim*. Véase también Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (trad. ingl. de Rosemary Sheed), Londres, 1958, págs. 1-37, 367-388; Mircea Eliade, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism* (trad. ingl. de Philip Mairet), Princeton, 1991, págs. 37-56. <<

[9] Eliade, *Sacred and the Profane*, págs. 50-54, 64. <<

[¹⁰] Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, pág. 19. <<

[¹¹] *Ibíd.*, págs. 99-101; R. E. Clements, *God and Temple*, Oxford, 1965, págs. 2-6; Richard J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Cambridge, Mass., 1972, págs. 4-10. <<

[¹²] Clifford, *Cosmic Mountain*, pág. 4. <<

[13] Eliade, *Sacred and the Profane*, pág. 33. <<

[¹⁴] Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, págs. 382-385. <<

[15] Ahlström, *History of Ancient Palestine*, págs. 248-250. <<

[16] EC: de la Era Común. Véase la nota «AEC: Antes de la Era Común». (*N. de los t.*). <<

[17] J. B. Pritchard (edición a cargo de), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1969, págs. 483-490. <<

[18] Ahlström, *History of Ancient Palestine*, págs. 279-281. <<

[19] Roland de Vaux, *The Early History of Palestine*, 2 vols. (trad. ingl. de David Smith), Londres, 1978, vol. 1, págs. 6-7. <<

[20] H. J. Franken, «Jerusalem in the Bronze Age: 3000-1000 BC», en K. J. Asali (comp.), *Jerusalem in History*, Nueva York, 1990, pág. 39. <<

[21] Kenyon, *Digging Up Jerusalem*, pág. 95. <<

[22] Ibíd., pág. 100. <<

[23] Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, pág. 483. <<

[²⁴] Clifford, *Cosmic Mountain*, págs. 57-59. <<

[25] John C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, Edimburgo, 1978, pág. 66. (Ed. cast.: Gregorio del Olmo Lete [textos, versión y estudio], *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid, Cristiandad, 1981, pág. 210). <<

[²⁶] *Ibíd.*, pág. 50. [Véase ed. cast. citada, págs. 185, 213 y 215]. <<

[27] Clifford, *Cosmic Mountain*, págs. 57-68 [ed. cast. citada, pág. 184]; véase Salmo 47. <<

[²⁸] Ibíd., pág. 68. [Ed. cast. citada, págs. 183 y 187]. <<

[29] Ibíd., pág. 77. [Ed. cast. citada, pág. 184]. <<

[30] Ibíd., pág. 72. <<

[31] *Poema de Gilgamesh* 1, 15-18. (Ed. cast.: Florence Malbran-Labat [edición a cargo de], *Epopeya de Gilgamesh*, Estella, Verbo Divino, 1983, pág. 8.). Véase también Jonathan Z. Smith, «Wisdom's Place», en John J. Collins y Michael Fishbane (comps.), *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys*, Albany, 1995, págs. 3-13. <<

[32] Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, pág. 164. (Ed. cast.: Federico Lara Peinado [introducción, traducción y comentarios], *Código de Hammurabi*, Madrid, Editora Nacional, 1982, pág. 87). <<

[33] Ibíd., pág. 178. [Ed. cast. citada, pág. 123]. <<

[³⁴] Gibson, *Canaanite Myths*, págs. 102-107. <<

[35] John Gray, «Sacral Kingship in Ugarit», *Ugaritica* 6 (1969), págs. 295-298. <<

[36] Clifford, *Cosmic Mountain*, *passim*; Clements, *God and Temple*, pág. 47; Ben C. Ollenburger, *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult*, Sheffield, 1987, págs. 14-16; Margaret Barker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*, Londres, 1991, pág. 64; Hans Joachim Kraus, *Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament*, Oxford, 1966, págs. 201-204. <<

[37] Josué 10,40. Las citas bíblicas se toman de *Jerusalem Bible*, Londres, 1966. (En la traducción se toman de la edición castellana: *Biblia de Jerusalén* [nueva edición revisada y aumentada], Bilbao, Desclée De Brouwer, 1977).

<<

[38] *Ibíd.*, 15,63; véase Jueces 1,21. <<

[39] Robin Lane Fox, *The Unauthorized Version: Truth and Fiction in the Bible*, Londres, 1991, págs. 225-233. <<

[40] Josué 17,11-18; Jueces 1,27-36. <<

[41] J. Alberto Soggin, *A History of Israel from the Beginnings to the Bar Kochba Revolt AD 135* (trad. ingl. de John Bowden), Londres, 1984, págs. 141-143; Gosta W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, Minneápolis, 1993, págs. 347-348. <<

[42] Ahlström, *History of Ancient Palestine*, págs. 234-235, 247-248; Amnon Ben Tor (comp.), *The Archeology of Ancient Israel* (trad. ingl. de R. Greenberg), New Haven y Londres, 1992, pág. 213. <<

[43] G. E. Mendenhall, *The Tenth Generation*, Baltimore, 1973; N. P. Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies of the Israelite Society Before the Monarchy*, Leiden, 1985; D. C. Hopkins, *The Highlands of Canaan*, Sheffield, 1985; R. B. Coote y K. W. Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, Sheffield, 1987; James D. Martin, «Israel as a Tribal Society», en R. E. Clements (comp.), *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge, 1989, págs. 94-114; H. G. M. Williamson en Clements, *World of Ancient Israel*, págs. 141-142. <<

[⁴⁴] Esto explica la tradicional distinción entre las tribus de «Raquel» y las de «Lía». <<

[45] Génesis 12,1. <<

[46] Véase Génesis 23,5. <<

[47] Génesis 12,6. <<

[48] Según la etimología popular el nombre deriva de *‘aqeb* («talón»), pero en Génesis 27,36 el nombre significa «suplantado» (*‘aqab*). «Yaaqob» significaba probablemente «¡Dios proteja!». <<

[49] Éxodo 6,3, de la fuente sacerdotal (P). <<

[50] **Génesis 28,11-17.** <<

[51] **Génesis 18,1-15.** <<

[52] Génesis 22,2. <<

[53] 2 Crónicas 3,1. <<

[54] G       22,14. <<

[55] **Génesis 17,20.** <<

[56] Harold H. Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*, Londres, 1967, págs. 17-19, resume los argumentos principales. Otros lugares propuestos son Siquén, el monte Tabor y el monte Garizín. <<

[57] Benjamin Mazar, *The Mountain of the Lord*, Nueva York, 1975, pág. 157.

<<

[58] Flavio Josefo, *Antiquitates iudaicae* I, 40. <<

[59] Salmo 110,4. <<

[60] R. E. Clements, *God and Temple*, Oxford, 1965, pág. 43. <<

[61] Ibíd., págs. 44-47. <<

[62] Jonathan Z. Smith, «Earth and Gods», en *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden, 1973, pág. 110. <<

[63] Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (trad. ingl. de Rosemary Sheed), Londres, 1958, págs. 118-226. <<

[64] Smith, «Earth and Gods», pág. 109. <<

[65] Deuteronomio 32,10. <<

[66] Jeremías 2,2; Job 38,26; Isaías 34,12. <<

[67] Isaías 34,11; Jeremías 4,25. <<

[68] Deuteronomio 10,1-8; Éxodo 25,10-22. <<

[69] Números 10,35-36. <<

[70] 1 Samuel 3,3. <<

[71] Jueces 5,4-5; Deuteronomio 33,2; Salmo 68,8-11. Véase Richard J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Cambridge, Mass., 1972, págs. 114-123. <<

[72] Clements, *God and Temple*, págs. 25-28. <<

[73] 1 Samuel 7,2-8,22; 10,11-27,12. <<

[74] Keith W. Whitelam, «Israelite Kingship: The Royal Ideology and Its Opponents», en Clements (comp.), *World of Ancient Israel*, págs. 119-126. <<

[75] 1 Samuel 4,1-11; 5; 6,1-7,1. <<

[76] 2 Samuel 1,23. <<

[77] La verdadera localización de Ziklag es difícil: algunos la identifican con Tel as-Sahara, a 48 kilómetros de Berseba. <<

[78] 2 Samuel 5,6. <<

[79] Sugerencia del arqueólogo israelí Yigal Yadin; el objetivo del relato es explicar por qué posteriormente se prohibió a los ciegos y a los cojos entrar en el Templo. <<

[80] La palabra *tsinur* podría significar «tubo (conducto)», pero esto no es en modo alguno cierto. 2 Samuel 5,8; 1 Crónicas 11,4-7. <<

[81] 2 Samuel 5,9. Quizás habría que traducir la expresión como «la fortaleza de David». <<

[82] 2 Samuel 5,7; 1 Crónicas 11,5. <<

[83] Josué 15,8. <<

[⁸⁴] Véase R. E. Clements, *Abraham and David*, Londres, 1967. <<

[85] 1 Reyes 4,3. <<

[⁸⁶] G. E. Mendenhall, «Jerusalem from 1000-63 BC», en K. J. Asali (comp.), *Jerusalem in History*, Nueva York, 1990, pág. 45. <<

[87] 1 Crónicas 21,9. Véase Gosta W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, 1993, págs. 504-505. <<

[88] Gosta W. Ahlström, «Der Prophet Nathan und der Tempelban», *Vetus Testamentum* 11 (1961); R. E. Clements, *God and Temple*, Oxford, 1965, pág. 58. <<

[89] Harold H. Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*, Londres, 1967, pág. 73; Clements, *God and Temple*, págs. 42-43; véase Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (trad. ingl. de John McHugh), Nueva York y Londres, 1961, págs. 114, 311. <<

[90] 1 Crónicas 6. <<

[91] 2 Samuel 6. <<

[92] 2 Samuel 7,6-16. <<

[93] 1 Crónicas 28,11-19. <<

[94] 2 Samuel 24. <<

[95] Benjamin Mazar, *The Mountain of the Lord*, Nueva York, 1975, pág. 52; Clements, *God and Temple*, págs. 61-62; Ahlström, *History of Ancient Palestine*, pág. 471; Hans-Joachim Kraus, *Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament*, Oxford, 1966, pág. 186. <<

[96] 1 Crónicas 28,11-19. <<

[97] 1 Crónicas 28,19. <<

[98] La construcción del Templo duró ocho años; para construir el palacio se necesitaron treinta. <<

[99] David Ussishkin, «King Solomon's Palaces», *Biblical Archeologist* 36 (1973). <<

[100] 1 Reyes 6,1-14; 2 Crónicas 3,1-7. <<

[101] Números 21,8-9; 2 Reyes 18,14. <<

[102] Es difícil establecer el significado de estos nombres. Quizá sean las primeras palabras de dos bendiciones que los vincularían a la dinastía davídica: *Yakhin YHWH et kisei David l'olam va'ed* («Que el Señor establezca el trono de David para siempre») y *Boaz Yahweh* («Por el poder de YHWH»). Boaz es también el antepasado cuasimítico del rey David en el libro de Rut. Podrían haber sido pilares cósmicos que formarían una puerta para que la luz del sol entrara en el área del Templo al amanecer. <<

[103] 1 Reyes 6,15-38; 2 Crónicas 3,8-13. <<

[104] Margaret Barker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*, Londres, 1991, págs. 26-29; Clements, *God and Temple*, pág. 65. <<

[105] **Génesis 11,4-9.** <<

[106] Clements, *God and Temple*, págs. 64, 69-72; Norman Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, New Haven y Londres, 1993, pág. 138; Richard J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Cambridge, Mass., 1972, págs. 177-178.

<<

[107] Salmo 2,6-12. <<

[108] Salmo 72,4. <<

[109] Salmo 9,10.16. <<

[110] Salmo 48,8. <<

[¹¹¹] Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come*, pág. 139. <<

[112] 1 Reyes 11,4-8. <<

[113] 1 Reyes 4,18-19. <<

[114] 1 Reyes 8,15-24. <<

[115] 1 Reyes 11,26-40. <<

[116] 1 Reyes 12,11. <<

[¹¹⁷] Isaías 27,1; Job 3,12; 26,13; Salmo 74,14. <<

[118] Job 38,10. <<

[119] Salmo 89,10. <<

[120] Salmo 48,1-3. Esta traducción no es de la *Biblia de Jerusalén*, sino de Jonathan Z. Smith en «Earth and Gods», en *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden, 1978, pág. 112. Muchos traductores prefieren verter *spn* por «norte», pero está claro que no tiene sentido situar el monte Sión (que se encuentra en el sur de Palestina) «en el lejano norte», como hace la *Biblia de Jerusalén*. <<

[121] Salmo 48,12-14. <<

[122] Salmo 46,5.9. <<

[123] Salmo 46,1. <<

[124] Salmo 99. <<

[125] Salmo 47,5-6. <<

[126] Salmo 97,2-6; Isaías 6,4. <<

[127] Salmos 47,2; 99,1-4. <<

[128] Salmo 97,9. <<

[129] Salmo 84,5-7. <<

[130] Salmo 84,4. <<

[131] 2 Samuel 7,10-12. <<

[132] Salmo 84,2-3. <<

[133] Salmo 84,10. <<

[134] El deuteronomista y el cronista calculan las fechas del rey Ozías, y también las de otros reyes, de forma diferente. El caso de Ozías es especialmente complicado porque mientras estuvo enfermo su hijo Jotán actuó como regente. <<

[135] Isaías 6,3. <<

[136] Isaías 2,2-3. <<

[137] Isaías 11,6-9. <<

[138] Isaías 1,11-12. <<

[139] Isaías 1,16-17. <<

[140] Amós 5,25-27. <<

[141] Amós 1,2. <<

[¹⁴²] Salmos 9,10-13; 10. Ben C. Ollenburger, *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult*, Sheffield, 1987, págs. 58-69. <<

[143] Isaías 7,14-17. <<

[144] 2 Crónicas 29,30. <<

[145] Miqueas 3,12. <<

[146] 2 Reyes 29,34. <<

[147] 2 Crónicas 32,21. <<

[¹⁴⁸] 2 Reyes 21,1-18; 2 Crónicas 33,1-10. <<

[149] 1 Reyes 8,27. <<

[150] Deuteronomio 16,13-15. <<

[151] Este ideal ha quedado consagrado en el *shema*‘, la profesión judía de fe: «Escucha, Israel: Yahveh es nuestro Dios; sólo Yahveh» (Deuteronomio 6,4).

<<

[152] Deuteronomio 12,1-4. Harold H. Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*, Londres, 1967, págs. 106-107; E. Nielsen, *Shechem*, Londres, 1955, págs. 45, 85. <<

[153] 2 Reyes 22; 2 Crónicas 34,8-28. <<

[154] 2 Reyes 23,10-14. <<

[155] Jeremías 7,3-7. <<

[156] Hay discrepancias en lo referente a los números reales de exiliados en los diferentes informes. Jeremías dice que sólo 3023 personas fueron deportadas a Babilonia. Pero quizá dejaran Judá en tres grupos. <<

[157] 2 Macabeos 2,4-5; bYoma 52B; Horayot 12A; jShekalim 6,1. <<

[158] Jeremías 29,5-10. <<

[159] Jeremías 3,16. <<

[160] Jeremías 32,44. <<

[161] Jeremías 4,23-26. <<

[162] Salmo 74,3-7. <<

[163] Salmo 137,9. <<

[164] Salmo 79,4. <<

[165] Jeremías 41,4-6. <<

[166] Lamentaciones 4,5-10. <<

[167] Lamentaciones 1,8-9. <<

[168] 2 Reyes 25,27-30. <<

[169] Esdras 2. <<

[170] Elias J. Bickermann, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, Mass., y Londres, 1988, págs. 47-48. <<

[171] Citado en Jonathan Z. Smith, «Earth and Gods», en *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden, 1978, pág. 119. <<

[172] Salmo 137,4. <<

[173] Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, págs. 241-242. <<

[174] Ezequiel 1,26-28. <<

[175] Ezequiel 43,1-6. <<

[176] Ezequiel 31,34-36. <<

[177] Ezequiel 40,2; 48,35. <<

[178] Ezequiel 47,11-12. <<

[179] Ezequiel 40,48-41,4. <<

[180] Ezequiel 40,17-19.28-31. <<

[181] Ezequiel 47,13-23. <<

[182] Ezequiel 48,9-29. <<

[183] Ezequiel 43,11. <<

[184] Mary Douglas, *Purity and Danger*, Londres, 1966. <<

[185] Levítico 19,11-18. <<

[186] Levítico 19,33-34. <<

[187] Ezequiel 44,16. <<

[188] Ezequiel 44,16-31. <<

[189] Jeremías 31,31-34; Ezequiel 36,26-27. <<

[190] Isaías 40,3-4; 41,19-20; 44,20. <<

[191] Isaías 52,10. <<

[192] Isaías 46,1. <<

[193] Isaías 45,14. <<

[194] Isaías 54,13-15. <<

[195] Esdras 2,64. <<

[196] Ageo 2,6-9. <<

[197] Esdras 3,12-13. <<

[198] Ageo 2,6-9.20-23. <<

[199] Zacarías 2,9; 4,14; 8,3. <<

[200] Esdras 4,1-3. <<

[201] Esdras 4,4. <<

[202] Isaías 66,1. <<

[203] Isaías 66,2. <<

[204] Isaías 65,16-25. <<

[205] Isaías 56,9-12; 65,1-10. <<

[206] Isaías 56,7. <<

[207] Nehemías 1,3-2,8. <<

[208] Nehemías, por ejemplo, censura a todos los gobernadores anteriores de Jerusalén y es impensable que incluyera a Esdras en esta crítica; además, cuando Esdras llega, la ciudad es próspera y populosa —un estado del que la ciudad no gozó sino después de la obra realizada por Nehemías—. <<

[209] Nehemías 2,3. <<

[210] Nehemías 4,11-12. <<

[211] Nehemías 7,4-5. <<

[212] Nehemías 5. <<

[213] Seth Kunin, «Judaism», en Jean Holm con John Bowker (comps.), *Sacred Place*, Londres, 1994, págs. 121-122. <<

[214] Esdras 7,10. <<

[215] Esdras 7,14. <<

[216] Esdras 7,21-26; Bickerman, *Jews in the Greek Age*, pág. 154. <<

[217] Nehemías 8. <<

[218] Esdras 10. <<

[219] Isaías 63,16.19. Capítulo 6. <<

[220] Josefo, *Antiquitates iudaicae* XI, 7. <<

[221] Como en castellano no disponemos de una palabra que equivalga exactamente al término inglés *dispensation*, hemos optado por traducir «dispensación». En el ámbito de la teología *dispensation* significa la «economía salvífica divina»; «la ordenación y administración divina de los asuntos del mundo» o «un período de la historia en el que ha predominado una revelación divina particular en los asuntos de la humanidad». Los equivalentes castellanos más próximos serían «condescendencia divina», «favor divino» o «providencia divina». (*N. de los t.*). <<

[222] *Ibíd.*, XII, 175-185. <<

[223] Ben Sira 50,5-12. <<

[224] Ben Sira 45,17. <<

[225] Ben Sira 45,7. <<

[226] Ben Sira 50,1-4. <<

[227] Ben Sira 13,20-27. <<

[228] Ben Sira, Introducción, v. 12. <<

[229] Los términos utilizados en el libro de Daniel para referirse a la «abominación» son todos ellos deformaciones de *Baal* («señor») y *Shemesh* («sol»). <<

[230] Martin Hengel, *Judaism and Hellenism, Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, 2 vols. (trad. ingl. de John Bowden), Londres, 1974, vol. 1, págs. 294-300; Elias J. Bickerman, *From Ezra to the Last of the Maccabees*, Nueva York, 1962, págs. 286-289; *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, Mass., y Londres, 1988, págs. 294-296.

<<

[231] Corpus Hermeticum 16,2, en A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., París, 1950-1954, vol. 1, pág. 26. <<

[232] Hai Gaón (939-1038), en Louis Jacobs (trad. ingl. y edición a cargo de), *The Jewish Mystics*, Jerusalén, 1976, Londres, 1990, pág. 23. <<

[233] 1 Henoc 4. <<

[234] 2 Macabeos 5,27. <<

[235] 1 Macabeos 2,44-48. <<

[236] 1 Macabeos 4,36-61. <<

[237] 1 Macabeos 8,17-32. <<

[238] 1 Macabeos 10,17-21. <<

[239] 1 Macabeos 13,49-53. <<

[²⁴⁰] Josefo, *Antiquitates* II, 190. <<

[241] *Historia de Legis Divinae Translatione* 5, en *Extracts from Aristeas Hecataeus and Origen and Other Early Writers* (trad. ingl. de Aubrey Stewart), Londres, 1895; Nueva York, 1971. <<

[242] Ibíd., pág. 3. <<

[243] Ibíd., pág. 4. <<

[²⁴⁴] Josefo, *De bello iudaico* I, 67-69. <<

[245] Josefo, *Antiquitates* XIII, 372. <<

[246] Josefo, *Antiquitates* XIII, 38; *De bello iudaico* I, 97. <<

[²⁴⁷] Josefo, *Antiquitates* XIII, 401. <<

[248] Josefo, *De bello iudaico* I, 148. <<

[249] Latinización de «Filistea». <<

[250] Josefo, *De bello iudaico* V, 146. <<

[251] Sukkah 5IB. <<

[252] Josefo, *De bello iudaico* V, 210. <<

[253] Josefo, *Antiquitates iudaicae* XV, 396 <<

[254] Josefo, *De bello iudaico* V, 224-225. <<

[255] Baba Batra 3B. <<

[256] Josefo, *De bello iudaico* V, 211-217. <<

[257] Filón, *De specialibus legibus* I, 66. <<

[258] Filón, *Questiones et solutiones in Exodum* II, 95. <<

[259] Josefo, *De bello iudaico* V, 19. <<

[260] Filón, *De specialibus legibus* I, 96-97. <<

[261] E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE to 66 CE*, Londres y Filadelfia, 1992, pág. 128. <<

[262] Josefo, *Antiquitates* IV, 205; Filón, *De specialibus legibus* I, 70. <<

[263] Raphael Patai, *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*, Londres, 1967, capítulo 3. <<

[264] Se desconocen los orígenes de la sinagoga, que son objeto de una gran controversia. Las primeras surgieron en la diáspora, pero no sabemos con seguridad cuándo. La sinagoga era una institución religiosa sin igual en el mundo antiguo, pues se parecía más a una escuela de filosofía que a un edificio religioso. Era el lugar del estudio y la oración, y no de la liturgia sacrificial. En el siglo 1 AEC había muchas sinagogas en Jerusalén, algunas de ellas establecidas por comunidades particulares de la diáspora. <<

[265] Véase, por ejemplo, Abot 1,12-13; Sifra 109B; Baba Batra 9A, B; Abot de *Rabbí* Natán 7,17A, B; bTanjuma Noé 16A. <<

[266] Sanders, *Judaism: Practice and Belief*, pág. 441. <<

[267] II QPS 22, traducido en Geza Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Londres, 1987, pág. 212. <<

[268] Josefo, *De bello iudaico* I, 650-652. <<

[²⁶⁹] Josefo, *Antiquitates* XVII, 206-218. <<

[270] Ibíd., VIII, 3. <<

[271] Marcos 11,15-18; véase Isaías 56,7; Jeremías 7,11. <<

[272] Marcos 13,1-2. <<

[273] Lucas 22,28-30. <<

[274] Hechos 5,34-40. <<

[275] Hechos 2,44-47; Mateo 5,25-34. Mateo simpatizó con los ideales de los judeocristianos, que solían usar una versión del primer evangelio; este es una de las fuentes por las que conocemos las ideas de los judeocristianos. <<

[276] Gálatas 2,6. <<

[277] Mateo 5,17-42. <<

[278] Hechos 6,1. <<

[279] Hechos 7,1-49. <<

[280] Hechos 8,1. <<

[281] Hechos 11,26. <<

[282] Romanos 7,14-20; Gálatas 3,10-22. <<

[283] Jonathan Z. Smith, «The Temple and the Magician», en *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden, 1978. <<

[284] Filipenses 2,5-11. <<

[285] Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (trad. ingl. de Rosemary Sheed), Londres, 1958, págs. 26-28. <<

[286] Gálatas 2,10; Romanos 15,25-27. <<

[287] Hechos 21,26-40. <<

[288] Efesios 2,14-22. <<

[289] Hebreos 5,17; 12,22-23. <<

[290] Josefo, *Antiquitates* XVIII, 261-272. <<

[291] Josefo, *De bello iudaico* VI, 98. <<

[292] Di3n Casio, *Historia romana* 66,6. <<

[293] Josefo, *De bello iudaico* VI, 98. <<

[294] Lamentaciones Rabbah 1,50. <<

[295] Benjamin Mazar, *The Mountain of the Lord*, Nueva York, 1975, pág. 113.

<<

[296] Antoine Duprez, *Jésus et les dieux Guérisseurs à la propos de Jean V*, Paris, 1970. <<

[297] Citado en F. E. Peters, *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times*, Princeton, 1985, pág. 125. <<

[298] Eusebio, *Historia eclesiástica* IV, 5. <<

[299] Orígenes refiere esta leyenda en el *Comentario al Evangelio según san Mateo* 12B. <<

[300] 2 Baruc 10. <<

[301] Yalqut Cantar de los Cantares 1,2. <<

[302] Abot de *Rabbí* Natán 6. <<

[303] Sifré Levítico 19,8. <<

[304] Mekilta de Êxodo 21,73. <<

[305] Sanhedrín 4,5. <<

[306] Baba Metzia 58B. <<

[307] Berakot 4,5. <<

[308] Decimocuarta bendición. <<

[309] Yalqut on 1 Reyes 8. <<

[³¹⁰] Pesiqta de *Rabbi* Kahana 103A. <<

[311] 2 Baruc 4. <<

[312] 4 Henoc 7,26. <<

[313] 4 Henoc 8,5.2-3. <<

[314] Apocalipsis 2,10. <<

[315] Apocalipsis 22,10-11. <<

[316] Lucas 24,52-53. <<

[317] Hechos de los Apóstoles 1,8. <<

[318] Mateo 24,1-3. <<

[319] Juan 1,1-5,14. <<

[320] Véase Juan 7,38-39, donde Jesús usa la expresión «YO SOY» para designarse a sí mismo en el Templo en la fiesta de *sukkot*; W. D. Davies indica que la expresión «YO SOY» (*ani waho*) se empleaba en la liturgia de *sukkot* y pudo haber sido un término para referirse a la Shekinah. *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley, 1974, págs. 294-295. <<

[321] Juan 2,19-21. <<

[322] Juan 4,20-24. <<

[323] Juan 8,57. Véase la nota 26 de este capítulo. El hecho de que Jesús dejara el Templo equivalía al abandono de la Shekinah del lugar que le correspondía. Davies, *Gospel and the Land*, pág. 295. <<

[324] Di3n Casio, *Historia romana*, 69,12. <<

[325] **Ibíd.** <<

[326] Véase Virgilio, *Eneida* V, 785-786. <<

[327] Miqueas 3,12. <<

[328] Sin embargo, John Wilkinson cree que el arco es herodiano; véase «Jerusalem Under Rome and Byzantium 63 BC to 637 AD», en K. J. Asali (comp.), *Jerusalem in History*, Nueva York, 1990, pág. 82. <<

[329] jBerakot 1,4A, verso 27; bKetubot 17A. <<

[330] Abodah Zarah I, 19. <<

[331] Génesis Rabbah a, 18. <<

[332] bMegillah 29A. <<

[333] Mekilta Visha 14. <<

[334] bBerakot 6A; Números Rabbah 11,2. <<

[335] Números Rabbah 1,3. <<

[336] Cantar de los Cantares Rabbah 8,12. <<

[337] Kelim 1,6-9. <<

[338] Pirqé de *Rabbí* Eliezer 31. <<

[339] jBerakot 9,3.13D. <<

[³⁴⁰] Michael Avi-Yonah, *The Jews of Palestine: A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, Oxford, 1976, págs. 80-81. <<

[³⁴¹] Robert L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, New Haven y Londres, 1992, pág. 106. <<

[³⁴²] Eusebio, *Historia eclesiástica* IV, 6. <<

[³⁴³] Eusebio, *Onomasticón* XIV, 19-25. <<

[³⁴⁴] Melitón de Sardes, «Sermón pascual». <<

[³⁴⁵] Eusebio, *Demostración evangélica* VI, 18-23. <<

[³⁴⁶] Melitón de Sardes, «Sermón pascual». <<

[³⁴⁷] Ireneo, *Contra las herejías* V, 35,2; Justino, *Diálogo con Trifón* 80,5; Orígenes, *Tratado de los principios* IV, 2,1. <<

[³⁴⁸] Orígenes, *Contra Celso* III, 34; VII, 35. <<

[³⁴⁹] Orígenes, *Tratado de los principios* IV, 2,1. <<

[350] Eusebio, *Demostración evangélica* I, 1,2; II, 2,47; VII, 2,1. <<

[351] Hechos de Juan 97. <<

[352] Mateo 24,3. <<

[353] Orígenes, *Tratado de los principios* IV, 1,3. <<

[354] Eusebio, *Demostración evangélica* VI, 18,23. <<

[355] *Ibíd.*, III, 2,10. <<

[356] Eusebio, *Historia eclesiástica* IX, 9. <<

[357] Ibíd., 1,4; Eusebio, *Demostración evangélica* I, 6,42. <<

[358] Eusebio, *Demostración evangélica* I, 6,42. <<

[359] *Ibíd.*, VIII, 3,11-12. <<

[360] Ibíd., v, prefacio 29. <<

[361] *Ibíd.*, I, 6,40. <<

[362] *Ibíd.*, 406B-C. <<

[363] Proverbios 8,22. <<

[364] Filipenses 2,8-11. <<

[365] Eusebio, *Demostración evangélica* VI, prefacio 1. <<

[366] Ibíd., v, prefacio 2. <<

[367] Eusebio, *Vida de Constantino III*, 27. <<

[368] Ibíd., III, 28; III, 30,1. <<

[369] *Ibíd.*, III, 36. <<

[370] *Ibíd.*, III, 28. <<

[371] *Ibíd.*, III, 26. <<

[372] Eusebio, *Teofanía* III, 61. <<

[373] Eusebio, *Vida de Constantino III*, 28. <<

[374] Eusebio, *Sermón sobre el salmo 87*. <<

[375] Eusebio, *Vida de Constantino* IV, 33. <<

[376] *Ibíd.*, III, 53. <<

[377] 2 Crónicas 24,19-22. <<

[378] *Itinerary from Bordeaux to Jerusalem* (trad. ingl. de Aubrey Stewart), Londres, 1887, Nueva York, 1971, pág. 22. <<

[379] Mateo 4,5. <<

[380] *Itinerary*, pág. 23. <<

[381] Ibíd., págs. 23-24. <<

[382] Cirilo de Jerusalén, *Catequesis mistagógicas* 3,7; 17,13. <<

[383] *Ibíd.*, 13,30; 19,22. <<

[384] *Ibíd.*, 14,16. <<

[385] *Ibíd.*, 16,26; 12,16. <<

[386] *Ibíd.*, 13,22. <<

[387] Juan Crisóstomo, *Discursos contra los judíos* 5,11. <<

[388] Michael Avi-Yonah, *The Jews of Palestine: A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, Oxford, 1976, págs. 160-173. <<

[389] Ibíd., pág. 176. <<

[390] A. Hayman (edición a cargo de), *Disputations of Sergius the Stylite Against a Jew*, Lovaina, 1973, pág. 67. <<

[391] Juan Crisóstomo, *Discursos contra los judíos* 5,11. <<

[392] Citado en Yohan (Hans) Lewy, «Julian the Apostate and the Building of the Temple», en L. I. Levine (comp.), *The Jerusalem Cathedra: Studies in the History, Geography and Ethnography of the Land of Israel*, 3 vols., Jerusalén, 1981-1983, vol. 3, pág. 86. El otro relato principal de este extraño episodio se encuentra en Michael Avi-Yonah, *The Jews of Palestine: A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, Oxford, 1976, págs. 185-204. <<

[393] Rufino, *Historia eclesiástica* X, 38. <<

[394] Al parecer, no hay referencias al plano de Juliano en el Talmud. <<

[395] Anmiano Marcelino, *Rerum gestarum* 28,1-2. <<

[396] Lamentaciones Rabbah 1,17-19A. <<

[397] *Comentario a Sofonías 1,15.* <<

[398] *Comentario a Jeremías 31,38-40.* <<

[399] Jerónimo, Carta 46,10; 108,33. <<

[400] Jerónimo, Carta 54,12,5. <<

[401] Jerónimo, Carta 58,4,4. <<

[402] Sobre la peregrinación de Egeria, véase *The Pilgrimage of St. Silvia of Aquitania to the Holy Places* (trad. ingl. y edición a cargo de John H. Bernard), Londres, 1891; Nueva York, 1971, págs. 11-77. <<

[403] Ibíd., pág. 62. <<

[404] Jerónimo, Carta 108,6. <<

[405] Paulino de Nola, Carta 49,402. <<

[406] Gregorio de Nisa, *Elogio de san Teodoro*. <<

[407] Gregorio de Nisa, Carta 3,4. <<

[408] Jerónimo, *Contra Vigilantium* 5. <<

[409] Avi-Yonah, *Jews of Palestine*, págs. 225-229. <<

[410] *Epístola de Luciano* 8. <<

[411] Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Classical Antiquity*, Londres, 1981, págs. 81-82. <<

[412] No era España, sino una región del norte de Armenia. <<

[413] Cirilo de Escitópolis, *Vidas de los monjes* 24-25. <<

[⁴¹⁴] *Vida de Sabas* 90,5-10. <<

[415] F. Nau, «Deux épisodes de l'histoire juive sous Theodose II (423 et 438) d'après la vie de Barsauma le Syrien», *Revue des études juives* 83 (1927). <<

[416] Se ha sostenido que estos «muros» eran de hecho simples edificaciones de la iglesia de Eudoxia, con el argumento de que la confusión —si realmente lo fue— provenía de una cita usada para elogiar a la emperatriz: «En tu benevolencia [en griego: *eudokia*] reconstruye las murallas de Jerusalén» (Salmo 51[50],20). <<

[417] Carta 113,123. <<

[418] Michael Avi-Yonah, *The Madaba Mosaic Map with Introduction and Commentary*, Jerusalén, 1954. <<

[419] Cirilo de Jerusalén, *Discurso sobre la Theotokos*. <<

[420] Robert L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, New Haven y Londres, 1992, págs. 168-169. <<

[421] Antonino Mártir, *On the Holy Places Visited* (trad. ingl. de Aubrey Stewart; edición a cargo de C. W. Wilson), Londres, 1896, pág. 23. <<

[422] Teodosio, *On the Topography of the Holy Land* (trad. ingl. de J. H. Bernard), Londres, 1893, pág. 45. <<

[423] Antonino, *On the Holy Places*, págs. 24-27. <<

[⁴²⁴] Cyril Mango, *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453: Sources and Documents*, Englewood Cliffs, N. J., 1972, pág. 173. <<

[425] *The Breviary or Short Description of Jerusalem c. 530* (trad. ingl. de Aubrey Stewart, con notas de C. W. Wilson), Londres, 1890, págs. 14-15; Teodosio, *Topography*, pág. 40; Antonino, *On the Holy Places*, pág. 19. <<

[426] Estrategio, *De persica captivitate* [*La conquista de Jerusalén*] 14, 14-16.

<<

[427] Libro de Zorobabel 11,67-71; Mishna Geula 78,1,69. <<

[428] *Anacreontica*, Canto 20, PPTS, vol. 11, pág. 30. <<

[429] Corán 3,65-68. Todas las citas del Corán se toman de la traducción de Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ān*, Gibraltar, 1980. [Ed. castellana, preparada por Julio Cortés: El Corán, Barcelona, Herder, 4.^a ed. revisada, 1992]. <<

[430] Corán 29,46. La traducción más común de *ahl al-kitāb* es «el pueblo del libro». Sin embargo, Asad señala que una traducción más precisa es «pueblo de una revelación anterior». <<

[431] Véase, por ejemplo, Corán 2,129-132; 35,22; 61,6. <<

[432] Corán 2,30-37. <<

[433] Corán 2,125. Véase también «Kaabah» en la *Encyclopaedia Islamica*, 2.^a ed. <<

[434] Corán 6,159. 161-162. <<

[435] Corán 17,1. <<

[436] Clinton Bennet, «Islam», en Jean Holm con John Bowker (comp.), *Sacred Place*, Londres, 1994, págs. 88-89. <<

[437] La verdadera fecha de la conquista no se conoce con seguridad. <<

[438] Eutiques, *Anales* 16-17. <<

[439] Citado en Guy Le Strange, *Palestine Under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from AD 650 to 1500*, Londres, 1890, pág. 141. <<

[440] Muthir al-Ghiram, 5; Shams ad-Din Suyuti; al-Walid ibn Muslim. Tradiciones citadas en Le Strange, *Palestine Under the Moslems*, págs. 139-143. <<

[441] Hisham al-Ammor. Tradición citada en Le Strange, *Palestine Under the Moslems*, pág. 142. <<

[442] Adamnano, *The Pilgrimage of Arculfus in the Holy Land* (trad. ingl. y edición a cargo de James Rose Macpherson), Londres, 1895; Nueva York, 1971, págs. 4-5. <<

[⁴⁴³] Ṭabarī, *Ta'rikh ar-Rusul wa'l-Muluk* I, 2405. <<

[444] Moshe Gil, *A History of Palestine, 634-1099* (trad. ingl. de Ethel Broido), Cambridge, 1992, págs. 143-148. <<

[445] *Chronicon* III, 226, citado en Joshua Prawer, *The Latin Kingdom of Jerusalem, European Colonialism in the Middle Ages*, Londres, 1972, pág. 216. <<

[446] Robert L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, New Haven y Londres, 1992, págs. 241-249. <<

[447] Los griegos llamaron a los árabes de la península «sarracenos» (*saraceni* en latín); anteriormente habían sido llamados «árabes esquenitas», es decir, los árabes que habitan en tiendas (del griego *skene*, «tienda»). <<

[448] Es posible que antes del período otomano no se empleara de un modo general el término *al-ḥaram al-sharif* («el noble santuario») para describir todo el recinto. Hasta ese momento se denominaba al conjunto del área sagrada *al-masjid al-aqsā* («la mezquita remota»). Pero a fin de evitar la confusión con la mezquita del Ḥaram que lleva este nombre, he utilizado siempre el término de uso corriente. <<

[⁴⁴⁹] Gil, *History of Palestine*, págs. 70-72, 636-638. <<

[450] Ibíd., pág. 72. <<

[451] F. E. Peters, *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims and Prophets from the Days of Abraham to the Beginning of Modern Times*, Princeton, 1985, pág. 192. <<

[452] «Book of Commandments» en Gil, *History of Palestine*, pág. 71. <<

[453] Isaac Hasson, «Muslim Literature in Praise of Jerusalem», en L. I. Levine (comp.), *The Jerusalem Cathedra: Studies in the History, Geography and Ethnography of the Land of Israel*, 3 vols., Jerusalén, 1981-1983, vol. 1, pág. 170. <<

[454] Muqaddasī, *Description of Syria, Including Palestine* (trad. ingl. y edición a cargo de Guy Le Strange), Londres, 1896; Nueva York, 1971, págs. 22-23. <<

[455] Adamnano, *Pilgrimage of Arculfus*, pág. 24. <<

[456] Gil, *History of Palestine*, pág. 92. <<

[457] Benjamin Mazar, *The Mountain of the Lord*, Nueva York, 1975, pág. 98.

<<

[458] F. E. Peters, «Who Built the Dome of the Rock?», *Graeco-Arabica* 2 (1983); Meir Ben Dov, *The Western Wall*, Jerusalén, 1983, pág. 57. <<

[⁴⁵⁹] Corán 4,171; la inscripción incluye también 4,172; 19,34-37. <<

[460] Oleg Grabar, «The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem», *Ars Orientalis* 3, 33 (1959); *The Formation of Islamic Art*, New Haven y Londres, 1973, págs. 49-74. <<

[461] Bernard Lewis, «An Apocalyptic Vision of Islamic History», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13 (1950). El califa mencionado en este texto es Mu‘āwiya, quien de hecho trazó el plano original de la mezquita de la Roca. <<

[462] *Historia* 2,311. <<

[463] Bennett, «Islam», págs. 106-107. <<

[464] Meir Kister, «A Comment on the Antiquity of Traditions Praising Jerusalem», en Levine, *Jerusalem Cathedra*, vol. 1, págs. 185-186. <<

[465] F. E. Peters, *The Distant Shrine: The Islamic Centuries in Jerusalem*, Nueva York, 1993, pág. 60. <<

[466] Mūjīr al-Dīn, *Histoire de Jérusalem et d'Hébron, Fragments of the Chronicle of Mujir al-Din* (trad. ingl. y edición a cargo de Henry Sauvaire), París, 1876, pág. 57. <<

[467] Muqaddasi, *Description of Syria, Including Palestine* (trad. ingl. y edición a cargo de Guy Le Strange), Londres, 1896; Nueva York, 1971, pág. 41. <<

[468] Corán 17,1. <<

[469] Se mencionan estos pequeños santuarios en textos de comienzos del siglo x como lugares sagrados establecidos. No podemos tener una certeza absoluta de su localización en el Ḥaram; es posible que no estuvieran en el lugar ocupado por los santuarios que llevan el mismo nombre actualmente. En tiempos de las cruzadas se produjo una ruptura en la continuidad; quizá después cambiaran algunas de las localizaciones. <<

[470] Corán 3,35-38. <<

[471] Corán 57,13. <<

[472] Nitardo, *De Carolo Magno*, en Eginardo y Nitardo, *Two Lives of Charlemagne* (trad. ingl. y edición a cargo de Lewis Thorpe), Londres, 1969, pág. 148. <<

[473] Guillermo, arzobispo de Tiro, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 2 vols. (trad. ingl. de E. A. Babcock y A. C. Krey), Nueva York, 1943, vol. 1, pág. 65. <<

[474] F. E. Peters, *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times*, Princeton, 1985, pág. 261. <<

[475] Mūjīr al-Dīn, *Histoire de Jérusalem et d'Hébron, Fragments of the Chronicle of Mujir al-Din* (trad. ingl. y edición a cargo de Henry Sauvaire), París, 1876, pág. 689. <<

[476] Moshe Gil, *A History of Palestine, 634-1099* (trad. ingl. de Ethel Broido), Cambridge, 1992, pág. 618. <<

[477] Ibíd., pág. 325. <<

[478] Ibíd., pág. 326. <<

[479] Muqaddasī, *Description of Syria*, pág. 37. <<

[480] Ibíd. <<

[481] Ibíd., págs. 67-68. <<

[482] Ibn al-Qalanisi, *Continuation of the Chronicle of Damascus: The Damascus Chronicle of the Crusades* (trad. ingl. y edición a cargo de H. A. R. Gibb), Londres, 1932, pág. 66. <<

[483] *Ibíd.* <<

[484] Charles Coüasnon, O. P., *The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem*, Londres, 1974, pág. 19. <<

[485] Gil, *History of Palestine*, pág. 167. <<

[486] Muqaddasī, *Description of Syria*, pág. 36. <<

[487] Gil, *History of Palestine*, pág. 151. <<

[488] Isaac Hasson, «Muslim Literature in Praise of Jerusalem», en L. I. Levine, *The Jerusalem Cathedra: Studies in the History, Geography and Ethnography of the Land of Israel*, 3 vols., Jerusalén, 1981-1982, vol. 1, pág. 182. <<

[489] Guy Le Strange, *Palestine Under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from AD 650 to 1500*, Londres, 1890, págs. 164-165. <<

[⁴⁹⁰] Guillermo, arzobispo de Tiro, *History*, vol. 1, págs. 406-408. <<

[491] Glaber, *History* 3,1. <<

[492] Apocalipsis 20,1-3. <<

[493] Glaber, *History* 4,6. <<

[494] Gil, *History of Palestine*, pág. 400. <<

[495] Ibíd., pág. 627. <<

[496] *Rihla* 66-67, citado en Mustafa A. Hiyari, «Crusader Jerusalem, 1099-1187 AD», en K. J. Asali (comp.), *Jerusalem in History*, Nueva York, 1990, pág. 131. <<

[497] *Alexiada* 10,5,7. <<

[498] *The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem* (trad. ingl. de R. Hill), Londres, 1962, pág. 91. <<

[499] Fulcher de Chartres, *History of the Expedition to Jerusalem, 1095-1127* (trad. ingl. de F. R. Ryan), 3 vols., Knoxville, 1969, vol. 1, pág. 19. <<

[500] August C. Krey, *The First Crusade: The Accounts of Eye Witnesses and Participants*, Princeton y Londres, 1921, pág. 266. <<

[501] **Ibíd.** <<

[502] Roberto el Monje, citado en Jonathan Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, Londres, 1987, pág. 143. <<

[503] Baldrick de Bourgeuil, en *ibíd.* <<

[504] Ibíd., pág. 140. <<

[505] Krey, *First Crusade*, pág. 38. <<

[506] Guillermo, arzobispo de Tiro, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, 2 vols. (trad. ingl. de E. A. Babcock and A. C. Krey), Nueva York, 1943, vol. 1, pág. 368. <<

[507] Fulcher de Chartres, *History*, vol. 1, pág. 33. <<

[508] F. E. Peters, *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times*, Princeton, 1985, pág. 292. <<

[509] Guillermo, arzobispo de Tiro, *History*, vol. I, pág. 507. <<

[510] Joshua Prawer, «The Settlement of the Latins in Jerusalem», *Speculum* 27 (1952). <<

[511] Joshua Prawer, *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages*, Londres, 1972, pág. 214. <<

[512] Daimberto fue depuesto en 1102, acusado de simonía y malversación. <<

[513] Sobre las órdenes militares, véase Prawer, *Latin Kingdom*, págs. 253-279; Jonathan Riley-Smith, *The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus, 1050-1310*, Londres, 1967. <<

[514] Jonathan Riley-Smith, «Crusading as an Act of Love», *History* 65 (1980). <<

[515] Sylvia Schein, «Between Mount Moriah and the Holy Sepulchre: The Changing Traditions of the Temple Mount in the Central Middle Ages», *Traditio* 40 (1984). <<

[516] Fulcher de Chartres, History, vol. 3, pág. 307. <<

[517] Teodorico, *Description of the Holy Places* (trad. ingl. y edición a cargo de Aubrey Stewart), Londres, 1896; Nueva York, 1971, pág. 44. <<

[518] Se dio este nombre a la capilla porque Jesús, después de la resurrección, dijo a las mujeres que se encontraría con sus discípulos en Galilea (Mateo 28,7). <<

[519] F. E. Peters, *Jerusalem*, pág. 330. <<

[520] *Kitab al I'tibir*, en Francesco Gabrieli (trad. ingl. y edición a cargo de), *Arab Historians of the Crusades* (trad. ingl. del italiano por E. J. Costello), Londres, 1969, pág. 80. <<

[521] Corán 22,40-42. <<

[522] Guillermo, arzobispo de Tiro, *History*, vol. 2, págs. 240-241. <<

[523] Ibn al-Athir, *Kanlil at-Tawarikh*, en Amin Maalouf, *The Crusades Through Arab Eyes* (trad. ingl. de Jon Rothschild), Londres, 1973, pág. 198.

<<

[524] Imad ad-Din al-Isfahani, *al-Fath al-qussi fi l’Fath al-qudsi*, en ibíd., pág. 200. <<

[525] Imad ad-Din al-Isfahani, *al-Fath al-qussi fi l’Fath al-qudsi*, en Francesco Gabrieli (trad. ingl. y edición a cargo de), *Arab Historians of the Crusades* (trad. ingl. del italiano por E. J. Costello), Londres, 1969, pág. 182. <<

[526] M. Schwab, «Al-Harizi et ses pérégrinations en Terre Sainte (vers 1217)», en *Archives de l'Orient Latin* (edición a cargo de Ernest Leroux), 2 vols., París, 1881, 1884, vol. 2, pág. 239. <<

[527] Ibn Wasil, *Mufarrij al-Kurub fi akhbar Bani Ayyub*, en Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, pág. 271. <<

[528] Federico se había casado con Yolanda, la heredera del trono del reino de Acre, por lo cual contaba con el título para ser coronado en Jerusalén. <<

[529] Al-Maqrizi, *History*, 272, en Donald P. Little, «Jerusalem Under the Ayyubids and the Mamluks, 1187-1516», en K. J. Asali, *Jerusalem in History*, Nueva York, 1990, pág. 185. <<

[530] F. Kobler (edición a cargo de), *Letters of Jews Through the Ages from Biblical Times to the Middle of the Eighteenth Century*, 2 vols., Nueva York, 1978, vol. 2, pág. 227. <<

[531] Joshua Prawer, *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages*, Londres, 1972, págs. 247-248. <<

[532] Eliezer Schweid, *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny* (trad. ingl. de Deborah Greniman), Londres y Toronto, 1985, págs. 71-81. <<

[533] Michael Hamilton Burgoyne y D. S. Richards, *Mamluk Jerusalem: An Architectural Survey*, Londres, 1987. <<

[534] E. Sivan, *L'islam et la Croisade: idéologie et propagande dans les réactions musulmans aux Croisades*, París, 1968, pág. 118. Es probable que estas *aḥādīth* fueran compuestas durante el período posterior a 1244. <<

[535] P. Durrien, «Procès-verbale du martyre des quatre frères mineurs en 1391», en *Archives de l'Orient Latin*, 1 (1910). <<

[536] Sobre otros ataques suicidas contra el mundo musulmán en España y en el norte de África, véase Benjamin K. Kedar, *Crusade and Mission: European Approaches Towards The Muslims*, Princeton, 1984, págs. 125-126. <<

[537] Félix Fabri, *The Book of the Wanderings of Brother Felix Fabri* (trad. ingl. y edición a cargo de Aubrey Stewart), Londres, 1887-1897; Nueva York, 1971, págs. 304-305. <<

[538] Ibíd., pág. 224. <<

[539] Ibíd., pág. 283. <<

[540] Ibíd., pág. 299. <<

[541] *Ibíd.*, págs. 304, 408-416. <<

[542] Ibíd., págs. 384-91. <<

[543] E. N. Adler, *Jewish Travellers: A Treasury of Travelogues from Nine Centuries*, Nueva York, 1966, pág. 240. <<

[544] F. E. Peters, *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times*, Princeton, 1985, pág. 484. <<

[545] Amnon Cohen, *Jewish Life Under Islam: Jerusalem in the Sixteenth Century*, Cambridge, Mass., y Londres, 1984, págs. 119, 123-125. <<

[546] K. Wilhelm, *Roads to Zion: Four Centuries of Travellers' Reports*, Nueva York, 1946, págs. 50-51. <<

[547] E. N. Adler, *Jewish Travellers: A Treasury of Travelogues from Nine Centuries*, Nueva York, 1966, pág. 21. <<

[548] Sobre la creación del Muro de las Lamentaciones en el siglo VI, véase F. E. Peters, *Jerusalem and Mecca: The Typology of the Holy City in the Near East*, Nueva York y Londres, 1986, págs. 126-131; Meir Ben Dov, *The Western Wall*, Jerusalén, 1983, págs. 33-36, 60. <<

[549] Ben Dov, *Western Wall*, pág. 108. <<

[550] Cantar de los Cantares Rabbah 2,9. <<

[551] Ben Dov, *Western Wall*, pág. 69. <<

[552] **Ibíd.** <<

[553] Cohen, *Jewish Life Under Islam*, págs. 75-85. <<

[554] F. E. Peters, *The Distant Shrine: The Islamic Centuries in Jerusalem*, Nueva York, 1993, pág. 223. <<

[555] Peters, *Jerusalem*, pág. 483. <<

[556] *Siyahatnemesi* 13,253 <<

[557] *Ibíd.*, 8,156. <<

[558] Gershom Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, Nueva York, 1965, pág. 144. <<

[559] Ibíd., pág. 149. <<

[560] *Ibíd.*, págs. 149-150. <<

[561] Gershom Scholem, *Sabbetai Sevi*, Princeton, 1931. <<

[562] *El paraíso perdido* 3,476-477. <<

[563] John Sanderson, *The Travels of John Sanderson in the Levant* (edición a cargo de W. Forster), Londres, 1931, pág. 107. <<

[564] Henry Maundrell, *A Journey from Aleppo to Jerusalem in 1697* (introducción de David Howell), Beirut, 1963, págs. 127-130. <<

[565] Ibíd., pág. 94. <<

[566] **Ibíd.** <<

[567] Amnon Cohen, *Palestine in the Eighteenth Century: Patterns of Government and Administration*, Jerusalén, 1973, pág. 169. <<

[568] Peters, *Jerusalem*, págs. 532-534. <<

[569] C.-F. Volney, *Travels Through Syria and Egypt in the years 1783, 1784 and 1785*, 2 vols., Londres, 1787, vol. 2, págs. 302-303. <<

[570] Ibíd., pág. 305. <<

[571] Thomas Chaplin, «The Fevers of Jerusalem», *Lancet* 2 (1864). <<

[572] K. J. Asali, «Jerusalem Under the Ottomans», en Asali (comp.), *Jerusalem in History*, Nueva York, 1990, pág. 219. <<

[573] W. H. Dixon, *The Holy Land*, Londres, 1865, págs. 238-240. <<

[574] Y. Ben-Arieh, «The Growth of Jerusalem in the Nineteenth Century», *Annals of the Association of American Geographers* 65 (1975), pág. 262. Las fuentes otomanas ofrecen unas cifras muy diferentes. En particular el número de los judíos es mucho menor. Esto se debe en gran medida a que sólo una pequeña parte de los judíos residentes en Jerusalén en el siglo XIX eran ciudadanos otomanos. <<

[575] Martin Gilbert, *Jerusalem, Rebirth of a City*, Londres, 1985, pág. 65. <<

[576] Neil Asher Silberman, *Digging for God and Country: Exploration, Archeology and the Secret Struggle for the Holy Land 1799-1917*, Nueva York, 1982, pág. 42 <<

[577] Gilbert, *Jerusalem*, págs. 166-167, 182. <<

[578] Alexander Scholch, *Palestine in Transformation 1856-1882, Studies in Social, Economic and Political Development* (trad. ingl. de William C. Young y Michael C. Gerrity), Washington, D. C., 1986, págs. 241-252. <<

[579] Ibíd., pág. 60. <<

[580] Albert M. Hyamson, *British Projects for the Restoration of the Jews*, Leeds, 1917, págs. 22-36. <<

[581] Silberman, *Digging for God and Country*, pág. 86. <<

[582] *Ibíd.*, págs. 155-158. <<

[583] Ibíd., pág. 185. <<

[584] Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea*, Nueva York, 1969, pág. 106. <<

[585] Heinrich Graetz, *The Structure of Jewish History* (trad. ingl. de Ismar Schorsch), Nueva York, 1975, pág. 95. <<

[586] Ibíd., pág. 71. <<

[587] Conor Cruise O'Brien, *The Siege: The Saga of Israel and Zionism*, Londres, 1986, pág. 78. <<

[588] Theodor Herzl, *The Complete Diaries of Theodor Herzl* (edición a cargo de R. Patai), 2 vols., Londres y Nueva York, 1960, pág. 745. <<

[589] Ibíd., pág. 793. <<

[590] Meir Ben Dov, *The Western Wall*, Jerusalén, 1983, pág. 73. <<

[591] **Ibíd.** <<

[592] Amos Elon, *The Israelis: Founders and Sons*, Londres y Tel Aviv, 1981, pág. 134. <<

[593] Gilbert, *Jerusalem*, pág. 214. <<

[594] Elon, *The Israelis*, págs. 77-78. <<

[595] Ibíd., pág. 155. <<

[596] Ibíd., pág. 156. <<

[597] Christopher Sykes, *Crossroads to Israel*, Londres, 1965, pág. 15. <<

[598] Ibíd., págs. 16-17. <<

[599] H. Eugene Bovis, *The Jerusalem Question 1916-1968*, Stanford, 1971,
pág. 7. <<

[600] E. Sivan, *Modern Arab Historiography of the Crusades*, Tel Aviv, 1973.

<<

[601] Sykes, *Crossroads to Israel*, pág. 71. <<

[602] B. S. Vester, *Our Jerusalem: An American Family in the Holy City*, Garden City, N. Y., 1950, pág. 318. <<

[603] Sobre A. D. Gordon, véase Eliezer Schweid, *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny* (trad. ingl. de Deborah Greniman), Londres y Toronto, 1985, págs. 142-145, 156-170; Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*, Londres, 1981, págs. 152-154. <<

[604] Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea*, Nueva York, 1969, pág. 377. <<

[605] Ibíd., pág. 423. <<

[606] Schweid, *Land of Israel*, págs. 181-182. <<

[607] Bovis, *Jerusalem Question*, pág. 24. <<

[608] Michael Palumbo, *The Palestinian Catastrophe: The 1948 Expulsion of a People from Their Homeland*, Londres, 1987, págs. 1-4. <<

[609] Joel L. Kraemer (comp.), *Jerusalem: Problems and Perspectives*, Nueva York, 1980, págs. 88-94; Meron Benvenisti, *Jerusalem: The Torn City*, Jerusalén, 1975, págs. 22-60; Michael C. Hudson, «The Transformation of Jerusalem, 1917-1987», en K. J. Asali, *Jerusalem in History*, Nueva York, 1990, págs. 263-267. <<

[610] Benvenisti, *Jerusalem*, págs. 11-12. <<

[611] Ibíd., capítulo 3; Teddy Kollek (con Amos Kollek), *For Jerusalem: A Life*, Londres, 1978, pág. 182. <<

[612] Kollek, *For Jerusalem*, pág. 182. <<

[613] Amos Oz, *My Michael* (trad. ingl. de Nicholas de Lange), Londres, 1984, págs. 85-88. <<

[614] Ibíd., pág. 87. <<

[615] Ibíd., pág. 210. <<

[616] Ibíd., pág. 87. <<

[617] Benvenisti, *Jerusalem*, págs. 50-52, 36-37. <<

[618] Ibíd., págs. 39-40. <<

[619] Kollek, *For Jerusalem*, pág. 183. <<

[620] Raphael Mergui y Philippe Simonnot, *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel*, Londres, 1987, pág. 125. <<

[621] Meir Ben Doy, *The Western Wall*, Jerusalén, 1983, pág. 146. <<

[622] Ibíd., pág. 148. <<

[623] **Ibíd.** <<

[624] Ehud Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Radical Right*, Oxford y Nueva York, 1991, pág. 44. <<

[625] Ibíd., pág. 262. <<

[626] Ibíd., pág. 46. <<

[627] Ibíd., pág. 44. <<

[628] Meron Benvenisti, *Jerusalem: The Torn City*, Jerusalén, 1975, pág. 84.

<<

[629] Ibíd., pág. 119. <<

[630] Ibíd., pág. 81. <<

[631] *Ibíd.*, págs. 86-88. <<

[632] *Ibíd.*, págs. 104-105. <<

[633] Ibíd., pág. 115. <<

[634] David Hirst, *The Gun and Olive Branch*, Londres, 1977, pág. 237. <<

[635] Amos Elon, *The Israelis, Founders and Sons*, Londres y Tel Aviv, 1981, pág. 281. <<

[636] Ibíd., pág. 282. <<

[637] Ibíd., pág. 286. <<

[638] Sprinzak, *Israel's Radical Right*, págs. 280-281. <<

[639] Benvenisti, *Jerusalem*, págs. 288-289. <<

[640] Ibíd., págs. 306-307. <<

[641] Ibíd., págs. 308-315. <<

[642] *Ibíd.*, págs. 239-255; Michael Romann y Alex Weingrod, *Living Together Separately: Arabs and Jews in Contemporary Jerusalem*, Princeton, 1991, págs. 32-61. <<

[643] Paul Goldberger, «Whose Jerusalem Is It?», *New York Times*, 10 de septiembre de 1995. <<

[644] Romann y Weingrod, *Living Together Separately*, pág. 56. <<

[645] Benvenisti, *Jerusalem*, págs. 253-254. <<

[646] Sprinzak, *Israel's Radical Right*, págs. 47, 60-99; Gideon Aron, «Jewish Zionist Fundamentalism», en Martin E. Marty y R. Scott Appleby, *Fundamentalisms Observed*, Chicago, 1991, págs. 265-345. <<

[647] Robert I. Friedman, *Washington Post*, 2 de junio de 1987. <<

[648] Sobre el entusiasmo por el tercer templo, véase Sprinzak, *Israel's Radical Right*, págs. 94-99, 253-271, 279-288. <<

[649] Goldberger, «Whose Jerusalem Is It?». <<

[650] D. Anne Kindrachuk y Jan Abu Shakrah, «The Eviction of Jerusalem's Palestinians», *Middle East International*, 485, 7 de octubre de 1994. <<

[651] Ghada Karmi, «Must the Palestinians Lose East Jerusalem?», *Middle East International*, 500, 26 de mayo de 1995. <<

[652] *The Other Israel*, 67-68, agosto/septiembre de 1995, pág. 24. <<

[653] **Ibíd.** <<